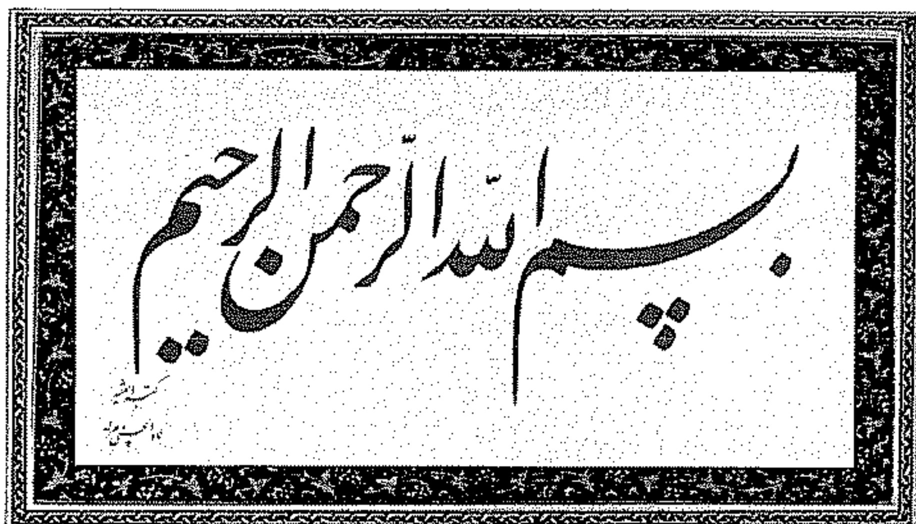
مخزن تاریخ





دانشنامهٔ جهان اسلام

ح

حرّانی، حمّاد - جلبچه

(۱۳)



زیر نظر

غلامعلی حدّاد عادل

معاون علمی

حسن طارمی راد

تهران ۱۳۸۸





دانشنامهٔ جهان اسلام

جلد سیزدهم

چاپ اول: ۱۳۸۸ / تعداد ۵۰۰۰ نسخه

حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت افست (سهامی عام)

نظارت چاپ، نشر، توزیع: مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع

تهران ـ خیابان فلسطین، شمارهٔ ۱۳۰، شمارهٔ پستی ۱۴۱۶۶، صندوق‌پستی ۱۱۳۶۵ـ۳۸۸۵، نمابر ۸۸۹۶۹۲۰۱

پایگاه اینترنتی: www.encyclopaediaislamica.com

www.daneshname.com

www.ewi.ir

این کتاب با تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ و منتشر شده است.

قیمت: ۲۰۰۰۰۰ ریال

دانشنامهٔ جهان اسلام / زیرنظر غلامعلی حدادعادل. ـ تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۵ـ.

ج.: مصور (بخشی رنگی)

ISBN:978-600-447014-8 (v.13)

ص.ع. به انگلیسی:

Encyclopaedia of the world of Islam (in Persian)

کتابنامه

۱. اسلام ـ دایرةالمعارفها. ۲. کشورهای اسلامی ـ دایرةالمعارفها. ۳.ایران ـ دایرةالمعارفها. ۴. تمدن اسلامی ـ دایرةالمعارفها. ۵. فرهنگ اسلامی ـ دایرةالمعارفها. الف. حدادعادل، غلامعلی، ۱۳۲۴ـ ب. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

۲۹۷/۰۳ BP/۵/۲/ د ۲



بنیاد دایرةالمعارف اسلامی

تأسیس اسفندماه ۱۳۶۲

بنیانگذار و ریاست عالیه

حضرت آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای

همکاران دانشنامهٔ جهان اسلام (مجلد سیزدهم)

مشاوران علمی

آغداشلو، آیدین	مشاورگروه هنر و معماری در شاخهٔ هنرهای تجسمی
تفرشی، محمدعیسی	مشاور حقوقی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی و نمایندهٔ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در هیئت امنای پژوهشکدهٔ علوم انسانی بنیاد
حسینی، سیدمحمد مجتبی	مشاورگروه هنر و معماری در شاخهٔ خوشنویسی
دفتری، فرهاد	مشاورگروه تاریخ وگروه کلام و فرق
رضایی باغ بیدی، حسن	مشاورگروه زبان و ادبیات
رئیس‌نیا، رحیم	مشاورگروههای زبان و ادبیات، اسلام معاصر، و تاریخ
زروانی، مجتبی	مشاورگروه تاریخ اجتماعی
صفی‌نژاد، جواد	مشاورگروه جغرافیا
گنجی، محمدحسن	مشاورگروه جغرافیا
ماهرالنقش، محمود	مشاورگروه هنر و معماری در شاخهٔ معماری
موحد، ضیاء	مشاورگروه فلسفه و عرفان
موسوی، سیدجمال	مشاورگروه تاریخ اجتماعی
مینوچهر، گوهرتاج	مشاورگروه فلسفه و عرفان
نیستانی، جواد	مشاورگروه هنر و معماری در شاخهٔ باستان‌شناسی و معماری

مدیران، اعضا و همکاران علمی

آقایی، سیدعلی	(۱۳۸۳-)	عضوگروه قرآن وحدیث، مؤلف
ارجح، اکرم	(۱۳۷۴-)	سرپرست گروه هنر و معماری، مؤلف
ارجح، مریم	(۱۳۷۸-)	عضوگروه تاریخ، مؤلف
افشاری، مهران	(۱۳۷۶-)	عضوگروه زبان و ادبیات، عضو شورای کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی، مؤلف
انواری، محمدجواد	(۱۳۸۶-)	عضوگروه کلام‌وفرق
بادنج، معصومه	(۱۳۷۷-)	عضوگروه جغرافیا
باغستانی، اسماعیل	(۱۳۸۱-)	عضوگروه قرآن و حدیث، مؤلف
باقری، اشرف‌السادات	(۱۳۸۷-)	عضوگروه جغرافیا
باقری، محمد	(۱۳۷۲-)	مشاور و عضوگروه تاریخ‌علم، مؤلف، مترجم
برخواه، انسیه	(۱۳۷۷-)	عضوگروه فلسفه و عرفان، مؤلف
بوذرجمهر، حیدر	(۱۳۸۴-)	مدیر طرح ترجمهٔ دانشنامه به عربی
پروین‌گنابادی، بهرام	(۱۳۸۱-)	مدیرگروه زبان‌وادبیات، مؤلف
پوربهرامی، اصغر	(۱۳۸۶-۱۳۸۷)	همکارگروه کلام و فرق
پورجوادی، نصرالله	(۱۳۶۲-)	عضو هیئت امنا، مشاور علمی، مؤلف
تقی‌پور، مژگان	(۱۳۸۱-)	عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی
تقی‌زاده، احمد	(۱۳۸۳-)	عضوگروه اسلام معاصر، مؤلف
ثبوت، اکبر	(۱۳۸۲-)	مشاور و عضوگروه فلسفه و عرفان، مشاور علمی و عضو شورای کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی، مؤلف
جودکی، محبوبه	(۱۳۷۸-)	عضوگروه اسلام‌معاصر، مؤلف

چنگیزی، اسماعیل (۱۳۸۷-) همکار گروه تاریخ اجتماعی

حدادعادل، غلامعلی (۱۳۶۲-) عضو هیئت امنا، مدیرعامل، مؤلف

حدادی، محسن (۱۳۸۶-۱۳۸۷) همکار گروه فلسفه و عرفان

حسن‌پور، جواد (۱۳۸۱-) معاون گروه اسلام معاصر

حسینی، مالک (۱۳۷۵-) مشاور معاونت علمی، مؤلف

حسینی‌آهق، زحل (۱۳۸۶-۱۳۸۷) همکار گروه زبان و ادبیات، مؤلف

حسینی‌آهق، مریم (۱۳۸۲-) عضو گروه فقه‌وحقوق، مؤلف

حقیقی، محمود (۱۳۶۷-) مدیر بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی، رئیس هیئت نظارت بر فعالیتهای علمی

حیدری، سهیلا (۱۳۸۱-) عضو واحدتجهیزتصویری، گروه هنر و معماری

خان‌احمدی، لیلا (۱۳۸۷-) عضو گروه تاریخ، مؤلف

خندق‌آبادی، حسین (۱۳۸۴-) عضو گروه کلام‌وفرق، مؤلف

خوش‌چین‌گل، هلن (۱۳۷۱-) عضو بخش مدخل، مؤلف

خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۵-) عضو هیئت امنا، مشاور علمی

ذیلابی، نگار (۱۳۷۹-) عضو گروه تاریخ اجتماعی

رازپوش، شهناز (۱۳۷۱-) عضو گروه تاریخ، مؤلف، مترجم

راشدی، سولماز (۱۳۸۴-) عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی

ربیعی، منیژه (۱۳۷۱-) عضو گروه تاریخ، مؤلف

رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۱-) عضو گروه قرآن و حدیث، مؤلف

رحیمی، فاطمه (۱۳۷۹-) عضو گروه تاریخ اجتماعی، مؤلف

رضازاده‌شفارودی، معصومه (۱۳۸۰-) عضو گروه جغرافیا، مؤلف

رضازاده‌لنگرودی، رضا (۱۳۷۴-) مدیر گروه تاریخ، عضو شورای کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی، مؤلف

رضایی کزازی، لیلا (۱۳۸۱-) عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی

رودگر، قنبرعلی (۱۳۷۴-) عضو گروه تاریخ اجتماعی، عضو هیئت نظارت بر فعالیتهای علمی

ریاحی، وحید (۱۳۷۷-) عضو گروه جغرافیا

رئیس‌زاده، محمد (۱۳۷۸-) معاون گروه فقه و حقوق، مشاور معاونت علمی در ساماندهی نظام ارزیابی مقالات و برنامه‌ریزی جامع تولید دانشنامه، مؤلف

زارع، محمد (۱۳۷۹-) عضو گروه کلام و فرق

زعفرانی‌زاده، سعید (۱۳۸۵-) عضو گروه قرآن و حدیث

سبحانی، جعفر (۱۳۶۹-) عضو هیئت امنا، مشاور علمی

ستاری، منصوره (۱۳۷۱-) عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی

سرلک، رضا (۱۳۶۳-) مشاور کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی

سعیدی، فریده (۱۳۸۱-) عضو گروه فقه‌وحقوق، مؤلف

سلمانی، پرویز (۱۳۷۸-) عضو گروه کلام و فرق، مدیر آموزش و امور پژوهشکده

سیدعرب، حسن (۱۳۷۰-) مدیر کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی، عضوگروه فلسفه و عرفان، مؤلف

شفیعیون، سعید (۱۳۸۴-۱۳۸۷) عضو گروه زبان و ادبیات

شیخی‌نژاد، زینب (۱۳۸۵-) عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی

شیرازیان، جمال (۱۳۶۲-) عضو هیئت امنا، مشاور علمی

صادقی، مژگان (۱۳۷۸-) عضو بخش ویرایش

صادقی‌یکتا، اصغر (۱۳۸۰-) عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف

صدرآرا، روزبه (۱۳۸۲-۱۳۸۷) همکار بخش ویرایش

صفری، مهدی (۱۳۸۲-) عضو بخش مدخل

صلواتی، عبدالله (۱۳۸۴-) عضو گروه فلسفه و عرفان

طارمی‌راد، حسن (۱۳۶۷-) عضو هیئت امنا، معاون علمی

طاهری، سیدرضا (۱۳۷۸-) عضو واحد اعلام، معاون آماده‌سازی علمی مجلد سیزدهم

طرفداری، علی‌محمد (۱۳۸۷-) همکار گروه اسلام معاصر

عباسی، بابک (۱۳۷۹-) عضو گروه فلسفه و عرفان، مؤلف

عباسی، مهرداد (۱۳۸۱-) عضو گروه کلام و فرق

عدالت، هما (۱۳۷۹-) عضو واحد تجهیز تصویری، گروه هنر و معماری

عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۸۳-) عضو گروه فقه و حقوق، سردبیر پایگاه اطلاع‌رسانی اینترنتی، مؤلف

عروج‌نیا، پروانه (۱۳۷۵-) عضو گروه فلسفه‌وعرفان

عطارزاده، عبدالکریم (۱۳۸۴-) عضو گروه هنر و معماری، مؤلف

علمی، محمدجعفر (۱۳۸۶-) مدیر طرح ترجمهٔ دانشنامه به انگلیسی

علی‌بیگی، فهیمه (۱۳۷۱-) عضو گروه تاریخ، مؤلف

عودی، ستار (۱۳۷۸-) عضو گروه تاریخ، مؤلف، مترجم

فخری، حجت (۱۳۷۵-) همکار بخش ویرایش، مترجم

فرهنگی، سوسن (۱۳۷۲-) عضو گروه هنر و معماری، سرپرست واحد تجهیز تصویری

فنا، فاطمه (۱۳۷۱-) مدیر گروه فلسفه و عرفان، مؤلف

فهیمی، مهین (۱۳۷۰-) عضو گروه تاریخ

قاسملو، فرید (۱۳۷۷-) عضو گروه تاریخ علم، مؤلف

قدسی‌زاد، پروین (۱۳۷۸-) عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف

قربانی‌زرّین، باقر (۱۳۷۶-) عضو گروه زبان و ادبیات

قطبی، سیمین (۱۳۷۱-) معاون بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی

کاتبی، علی (۱۳۶۶-) مشاور گروه زبان و ادبیات، مترجم

کاظمی‌افشار، هاجر (۱۳۸۷-) همکار گروه فقه و حقوق

کتابی، مرجان (۱۳۸۰-۱۳۸۷) عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی

کرمی، طیّبه (۱۳۸۳-) عضو گروه فلسفه و عرفان، مؤلف

کریمی، اصغر (۱۳۷۹-) مدیر گروه جغرافیا، مؤلف، مترجم

کریمی، سعید (۱۳۸۴-) عضو گروه فلسفه و عرفان

کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۷۷-) مشاور کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی

کیانی‌فرید، مریم (۱۳۸۱-) عضو گروه کلام و فرق، مؤلف

گرجی، ابوالقاسم (۱۳۶۲-) عضو هیئت امنا، مشاور علمی

گیاهی یزدی، حمیدرضا (۱۳۷۸-) مدیر گروه تاریخ علم، مترجم

لاریجانی، صادق (۱۳۷۵-) عضو هیئت امنا، مشاور علمی

لاهوتی، بهزاد (۱۳۸۲-) عضو گروه جغرافیا، مؤلف

مالکی، محمد (۱۳۸۶-) عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف

مبلّغ، سیده‌زهرا (۱۳۸۷-) همکار گروه قرآن و حدیث، مؤلف

محقق، مهدی (۱۳۶۲-) عضو هیئت‌امنا، مشاور علمی

محمدی‌فر، شمامه (۱۳۸۳-) عضو گروه تاریخ علم، مؤلف

مختاری، تارا (۱۳۸۳-) عضو بخش ویرایش
معتمدی، سپیده (۱۳۷۱-) سرپرست واحد اعلام، مدیر آماده‌سازی علمی مجلد سیزدهم
معصومی، محسن (۱۳۸۰-) عضو گروه تاریخ اجتماعی، عضو هیئت نظارت بر فعالیتهای علمی، مؤلف
معینی، محسن (۱۳۷۸-) مدیر گروه‌قرآن و حدیث، عضو هیئت نظارت بر فعالیتهای علمی، عضو شورای کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی
منفرد، افسانه (۱۳۶۹-) عضو و مشاور گروه هنر و معماری، مؤلف
موسی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۱-) مدیر گروه تاریخ اجتماعی، عضو شورای آموزش، مترجم
مهین‌فر، سیاره (۱۳۷۱-) مدیر بخش ویرایش
میرابوالقاسمی، سیده‌رقیه (۱۳۷۸-) عضو گروه تاریخ، مؤلف
میرسعیدی، معصومه (۱۳۷۵-) عضو گروه هنر و معماری
میرسلیم، سیدمصطفی (۱۳۶۲-) رئیس هیئت امنا، مشاور علمی
مینایی، فاطمه (۱۳۷۸-) عضو گروه کلام و فرق، عضو شورای آموزش، مؤلف
ناجی، محمدرضا (۱۳۷۵-) عضو گروه تاریخ، عضو شورای آموزش، مؤلف
نادری، نگار (۱۳۷۰-) عضو گروه تاریخ علم، مؤلف
نجفیان، آرزو (۱۳۸۴-) عضو گروه زبان و ادبیات
نهاوندی، زهرا (۱۳۷۸-) عضو گروه زبان‌وادبیات، مؤلف
نیلساز، نصرت (۱۳۸۶-) عضو گروه قرآن و حدیث
ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۶۹-) عضو هیئت امنا، مدیر گروه اسلام معاصر

هاتفی مستقیم، رقیه (۱۳۶۹-) معاون خدمات فنی کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی
هاشمی، سیداحمد (۱۳۸۰-) عضو گروه تاریخ اجتماعی
هاشمی، سیدرضا (۱۳۷۳-) مدیر گروه فقه و حقوق
هاشمی، محمدمنصور (۱۳۷۷-) مدیر گروه کلام و فرق، مؤلف
هوشنگی، لیلا (۱۳۷۴-) مشاور معاونت علمی
هوشیار، صفورا (۱۳۷۰-) مدیر بخش مدخل
یزدانمنش، وفا (۱۳۸۶-) همکار گروه زبان و ادبیات

سایر همکاران:

اشتری‌تفرشی، علیرضا — مشاور گروه هنر و معماری در شاخهٔ هنرهای نمایشی
انصاری، فاروق — مشاور گروه اسلام‌معاصر
بهارلوییان، عباس — مشاور گروه هنر و معماری در شاخهٔ هنرهای نمایشی
ترابی، منیره — همکار بخش ویرایش
توسلی، محمدمهدی — مشاور گروه تاریخ و کتابخانه‌ومرکز اطلاع‌رسانی
جوکار، جلیل — مشاور گروه هنر و معماری در شاخهٔ صنایع‌دستی
خضرائی، بابک — مشاور گروه هنر و معماری در شاخهٔ موسیقی
خلیفه، مجتبی — مشاور گروه تاریخ
رحمتی، محسن — مشاور گروه تاریخ
صالحی‌ارشلو، مقصود — مشاور گروه هنر و معماری در شاخهٔ هنرهای نمایشی
قوکاسیان، زاون — مشاور گروه هنر و معماری در شاخهٔ هنرهای نمایشی
کریمی، جواد — مشاور گروه اسلام‌معاصر
کریمی، مهدی — مشاور گروه اسلام‌معاصر
مظفری، طاهره — همکار بخش کتابشناسی
میرمحمدصادق، سیدسعید — مشاور گروه تاریخ
هوشیاری‌فراهانی، حوریه — همکار بخش مدخل

مدیران، اعضا و همکاران پشتیبانی علمی و اداری

آجرلو، لیلا (۱۳۷۵-) فهرست‌نویس معاونت خدمات فنی، کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی (کتابخانه)

احمدی، صدرا (۱۳۸۷-) مشاور معاونت علمی در ساماندهی نظام رایانه‌ای مقالات

اسدی باهر، سهیلا (۱۳۷۱-) صفحه‌آرا، سرپرست واحد حروفنگاری و صفحه‌آرایی

اعظمی، حسین (۱۳۷۰-) سرپرست امورکارکنان

اعظمی، مریم (۱۳۷۱-) سرپرست دفتر محاسبات عملکرد اعضای علمی

اکبرپور کومله، ماریا (۱۳۷۸-۱۳۸۷) متصدی واحد رایانه

بابایی‌فرد، محسن (۱۳۷۰-) معاون امورمالی، حسابدار

پوراسدالهی، مهسان (۱۳۸۷-) فهرست‌نویس معاونت خدمات فنی (منابع الکترونیکی)، کتابخانه

پورواحدی، کریم (۱۳۷۲-) عضو واحد خدمات اداری، مسئول پیگیری امور دانشنامه

پهلوان، امیرمسعود (۱۳۷۰-) مدیر بخش اداری و مالی

پیشنماز، شهیندخت (۱۳۷۰-) حروفنگار دبیرخانه

تحویلی، محمدعلی (۱۳۸۱-) عضو معاونت مجموعه‌سازی، کتابخانه

توتیا، زهرا (۱۳۷۰-) متصدی هماهنگی بخش اداری و مالی

جوهرچی، محمد (۱۳۷۸-) متصدی و ناظرچاپ دانشنامه، قائم‌مقام مؤسسهٔ کتاب مرجع

حبیب‌زاده، ندا (۱۳۷۸-) متصدی بایگانی دبیرخانه

حسین‌زاده، سیداحمد (۱۳۸۴-) عضو معاونت نشریات ادواری، کتابخانه

خالدزاده، مهدی (۱۳۸۲-) مشاور امور بین‌الملل

خلج اسماعیلی، مهناز (۱۳۷۰-) عضو دفتر پیگیری و هماهنگی فعالیتهای علمی

خوشدل کادیجانی، میترا (۱۳۷۹-) کارشناس واحد آموزش و امور پژوهشکده

درخشی، سمانه (۱۳۸۵-) همکار واحد رایانه

ذوالقدری، لیلا (۱۳۸۳-) عضو معاونت مراجعان و امانت، کتابخانه

رسولی، فریبرز (۱۳۷۱-) عضو معاونت مجموعه‌سازی، کتابخانه

رضایی، احمد (۱۳۷۹-) معاون نشریات ادواری، کتابخانه

رضایی، اکرم (۱۳۷۱-) مسئول نمونه‌خوانی، بخش ویرایش

رمضانپور سبحانی، اعظم (۱۳۸۱-) عضو واحد حروفنگاری و صفحه‌آرایی

زهتاب‌صالحی، سعید (۱۳۷۱-) سرپرست امورمالی و رفاه

زهتابی، فریبا (۱۳۷۱-) مسئول دفتر مدیرعامل و معاون اجرایی

سرلک، داریوش (۱۳۷۷-) سرپرست امور خدمات

سعیداللّه‌زاده، فرهاد (۱۳۷۱-) پیک دبیرخانه

سعیدی، زهرا (۱۳۷۰-) کارور و متصدی شبکه رایانه‌ای، کتابخانه

شاهین‌پور، ناهید (۱۳۷۰-) متصدی تکثیر

شرفی، ثریا (۱۳۷۸-) معاون امور مراجعان و امانت، کتابخانه

شیرجی، سارا (۱۳۸۳-) عضو معاونت خدمات فنی، کتابخانه

شیرجی، سهیلا (۱۳۶۹ـ) فهرست‌نویس معاونت خدمات فنی، کتابخانه

صابری، مرتضی (۱۳۸۰ـ) مسئول واحد روابط‌عمومی

صادقیان، حمیدرضا (۱۳۷۲ـ) حسابدار

صادقیان، پیمان (۱۳۷۱ـ) عضو معاونت مجموعه‌سازی، کتابخانه

صنعتگر جاویدی، مریم (۱۳۷۱ـ) عضو دفتر پیگیری و هماهنگی فعالیتهای علمی

طارمی، فاطمه (۱۳۷۱ـ) کارشناس دفتر محاسبات عملکرد اعضای علمی

عبدی، رقیه (۱۳۷۹ـ) عضو واحد حروفنگاری و صفحه‌آرایی

عظیمی‌نیا، سیدمحمد (۱۳۸۵ـ) عضو معاونت مراجعان و امانت، کتابخانه

علی‌اکبری، فاطمه (۱۳۸۷ـ) عضو معاونت خدمات فنی، کتابخانه

فامیلی، مریم (۱۳۶۹ـ) سرپرست دفتر پیگیری و هماهنگی فعالیتهای علمی

فراهانی، حمیدرضا (۱۳۷۱ـ) متصدی تکثیر

فرج‌اللّه، حامد (۱۳۸۶ـ۱۳۸۷) عضو واحد روابط عمومی

فودازی، محمدرضا (۱۳۸۵ـ) عضو واحد رایانه

فیاض، محمدرضا (۱۳۶۹ـ) دبیر هیئت امنا

کفایی، امیراسماعیل (۱۳۷۱ـ) سرپرست واحد نقلیه، مسئول پیگیری امور اداری

کیوانی‌نژاد، رامیار (۱۳۸۵ـ) مدیر واحد رایانه

لبافی، علی (۱۳۷۹ـ) مسئول پیگیری چاپ دانشنامه، مسئول رایانه مؤسسهٔ کتاب مرجع

محمدی، سیما (۱۳۸۰ـ) فهرست‌نویس معاونت خدمات فنی، کتابخانه

محمدی، فرشته (۱۳۸۷ـ) عضو معاونت خدمات فنی، کتابخانه

محمدی‌تجریشی، ناصر (۱۳۷۳ـ) معاون امور کارکنان، کارپرداز

مشهدی، سیدنعمت‌اللّه (۱۳۷۹ـ۱۳۸۷) همکار معاونت مراجعان و امانت، کتابخانه

موسوی‌جزایری، سیدناصر (۱۳۷۸ـ) معاون اجرایی، مدیرعامل مؤسسهٔ فرهنگی کتاب مرجع

نصیری‌نیا، رضا (۱۳۷۸ـ) حروفنگار، کارور دبیرخانه

نصیری‌نیا، محمدرضا (۱۳۷۹ـ) معاون امور خدمات

سایر همکاران:

انقطاع، حمیرا	همکار کتابخانه
تفرجی، فرشته	همکار کتابخانه
خجسته‌پور، راضیه	همکار کتابخانه
سلیمانی، محدثه	همکار کتابخانه
صدری، رقیه	همکار کتابخانه
طالبی، ایمان	همکار بخش اداری و مالی
فدایی، محمد	مشاور فنی واحد تجهیز تصویری
مردانی، قمر	همکار کتابخانه
هادی، سعیده	همکار کتابخانه

... و با سپاسگزاری صمیمانه از:

ـ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

ـ انجمن ایرانشناسی فرانسه (در ایران)

ـ داده‌پردازی نوین شبکهٔ پارسیان

ـ رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، لاهور

ـ سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران

ـ سازمان حج و زیارت، مؤسسه فرهنگی ـ هنری مشعر

ـ سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی

ـ سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

ـ سازمان میراث فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری

ـ سازمان میراث فرهنگی و گردشگری و صنایع‌دستی استان زنجان

ـ شرکت پارس آذرخش

ـ شرکت خبره‌پرداز پارس

ـ شرکت ویژهٔ نشر

ـ کتابخانهٔ آیت‌اللّه حکیم، نجف اشرف

ـ کتابخانهٔ آیت‌اللّه‌العظمی گلپایگانی

ـ کتابخانهٔ آیت‌اللّه‌العظمی مرعشی نجفی

ـ کتابخانهٔ پژوهشکدهٔ تاریخ علم دانشگاه تهران

ـ کتابخانهٔ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ـ کتابخانهٔ تخصصی تاریخ اسلام و ایران (مؤسسه آل‌البیت، قم)

ـ کتابخانهٔ تخصصی تفسیر و علوم قرآن (مؤسسهٔ آل‌البیت، قم)

ـ کتابخانهٔ تخصصی علوم حدیث (مؤسسهٔ آل‌البیت، قم)

ـ کتابخانهٔ تخصصی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذهب

ـ کتابخانهٔ تخصصی وزارت امورخارجه

ـ کتابخانهٔ حسینیهٔ ارشاد

ـ کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

ـ کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

ـ کتابخانهٔ دانشکدهٔ علوم حدیث (شهر ری)

ـ کتابخانهٔ دانشگاه امام‌صادق علیه‌السلام

ـ کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی

ـ کتابخانهٔ فرهنگستان هنر

ـ کتابخانهٔ مرکز اسناد انقلاب اسلامی

ـ کتابخانهٔ مرکز اسناد و مدارک میراث فرهنگی

ـ کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

ـ کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

ـ کتابخانهٔ مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ـ کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی

ـ کتابخانه و مرکز اسناد و مدارک مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران

ـ کتابخانه و موزهٔ ملی ملک

ـ مرکز اسناد انقلاب اسلامی

ـ مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امورخارجه

ـ مرکز پژوهشی میراث مکتوب

ـ معاونت آموزش و پژوهش، بعثهٔ مقام معظم رهبری

ـ موزهٔ ملی ایران

ـ مؤسسهٔ جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی

ـ مؤسسهٔ فرهنگی نرم‌افزاری سینا

فهرست مدخلها و نامهای مؤلفان و مترجمان[1]

حرّانی، حمّاد	قاسم محسنی‌مرّی
حرّانی، سنان‌بن فتح ← سنان‌بن فتح حرّانی	
حرّانی، عبدالقادر	مسعود نیکخواه
حرّانیان ← صابئین	
حرب (۱)	بهزاد لاهوتی
حرب (۲) ← جنگ	
حِرباء	شمامه محمدی‌فر
حرّبن یزید ریاحی	سیده رقیه میرابوالقاسمی
حَربی ← دارالاسلام (۱)؛ کفر	
حربی، ابواسحاق	ملیحه خودکار
حربی بغدادی	قاسم محسنی‌مرّی
حربیه	مریم کیانی‌فرید
حرج ← عُسر و حَرَج؛ لاحَرَج، قاعده	
حِرز	سیدکاظم طباطبائی
حرز (درفقه) ← سرقت	
حِرزالدین، آل	علیرضا سعید
حَرَس ← نگهبان	
حَرَشی	محترم وکیلی‌سحر
حرص	احمدزرنگار و ابوالفضل والازاده
حَرطانی	گ. س. کولن *(د. اسلام)* *اصغر کریمی*
حرّعاملی	حسن حکیم‌باشی و محمدکاظم رحمتی
حرف	هـ. فلش *(د. اسلام)* *هوشنگ اعلم*
حَرفُوش	و. م. برینر *(د. اسلام)* *سیدعلی سادات*
حَرفوش، آل	جعفر المهاجر *ستار عودی*
حُرفی	صفیه آقامیرکریمی
حرکت	
۱) درکلام اسلامی	طاهره محمدیان عمرانی و فاطمه مینایی
۲) درفلسفه	منیره پلنگی
۳) درعلوم دقیق دورهٔ اسلامی	احمدجبار *حمیدرضا گیاهی‌یزدی*
حرکت‌اسلامی افغانستان، حزب	فاروق انصاری
حرکة‌التوحیدالاسلامی	حمیدرضا دهقان
حرکت جوهری	منیره پلنگی
حرکت ملی‌گرا، حزب	رحیم رئیس‌نیا
حَرَم	مریم حسینی‌آهق
حرمت ← احکام خمسه	
حرم‌سرا	محسن معصومی
حرملة‌بن کاهل اسدی ← کربلا، واقعه	
حَرورا ← کوفه	
حروریه ← خوارج	
حروف، علم	مصطفی ذاکری
حروفِ حَی	صادق حیدری‌نیا
حروف مقطعه	سیدکاظم طباطبائی
حروف هجا ← الفبا	
حروفی، فضل‌الله ← فضل‌الله حروفی	
حروفیه	اکبر ثبوت
حَرّه، واقعه	محمد محمودپور
حُرّه خُتَّلی	سیدابوالقاسم فروزانی
حرّیت، روزنامه ← جراید	
حریت و ائتلاف، حزب	رحیم رئیس‌نیا
حریر ← ابریشم	
حریری، رفیق ← رفیق حریری	
حریری، عبدالله	زهرا برومند
حریری، علی‌بن حسین ← رفاعیّه	
حریری، قاسم	علیرضا ذکاوتی قراگزلو

۱. نام مترجمان زیر نام مؤلفان و با حروف ایرانیک آمده است.

حقیقت، انجمن — غلامعلی پاشازاده
حقیقت شرعیّه — محمد رئیس‌زاده
حقیقت متشرعه/ متشرعیه ← حقیقت شرعیه
حقیقت محمدیه — جلیله علم‌الهدی
حقیقت و مجاز ← مجاز (۲)
حِکاری ← هکاری
حکّاکی — محمدصادق میرزاابوالقاسمی
حکایت
۱) درادبیات فارسی — مهران افشاری
۲) درادبیات عرب — شارل پلّا، تلخیص از د. اسلام
سعید ارباب شیرانی
۳) درادبیات ترکی — رحیم رئیس‌نیا
الحَکَم — اسماعیل باغستانی
حُکم (۱) — مریم حسینی‌آهق
حُکم (۲) — گوهرتاج مینوچهر
حَکَم/ حکمیت ← داور/ داوری
حِکَم‌العطائیه ← ابن‌عطاءاللّه اسکندری
حَکَم‌بن ابی‌العاص — صدیقه ابریشم‌کار
حکم‌بن عبدالرحمان — سعید صمدی‌پور
حَکَم‌بن عَبدَل — زهرا نهاوندی
حَکَم‌بن عُکّاشه — زهرا برومند
حَکَم‌بن هِشام — سکینه یعقوبی
حکمت
۱)کلیات — مالک حسینی
۲) در قرآن و حدیث — سیدعلی طالقانی
۳) در فلسفهٔ اسلامی — انسیه برخواه
۴) درتصوف و عرفان اسلامی بابک عباسی
حکمت، رضا — ابراهیم عباسی
حکمت، روزنامه — محمد گلبن
حکمت، علی‌اصغر — عبدالحسین آذرنگ
حکمة‌الاشراق — نجفقلی حبیبی
الحکمة‌الخالدة ← جاویدان خرد
الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ← اسفار اربعه
حکمة‌المشرقیة — ملیحه احسانی‌نیک

حکمت خالده ← سنّت‌گرایی
حکمت متعالیه — فاطمه فنا
حِکَمی یزدی — حسن سیدعرب
حکومت ← دولت
حکومت اسلامی، کتاب ← ولایت فقیه
حکومت در اسلام
۱) در متون دینی و سیرهٔ پیشوایان دین — سیدجواد ورعی
۲) آرا و سیرهٔ فیلسوفان و فقها و نویسندگان معاصر — مریم حسینی‌آهق
حکومت و ورود — اسداللّه لطفی
الحکیم — اسماعیل باغستانی
حکیم ← حکمت
حکیم، خاندان — اسماعیل اسعدی
حکیم، سیدمحسن — سعید شریعتی‌فرانی
حکیم، سید محمدتقی — فریده سعیدی
حکیم، مسجد — ابوالقاسم حاتمی و گروه هنر و معماری
حکیم‌الممالک — سیدسعید میرمحمد صادق
حکیم‌باشی — محسن معصومی
حُکَیم‌بن جَبَله — پرویز آزادی
حکیم تِرمذی ← تِرمذی، ابوعبداللّه
حکیم شیرازی — منیژه ظفرآبادی
حکیم مؤمن — نگار نادری
حکیمی، ابراهیم — داود قاسم‌پور
حکیمی، حاجی محمدرضا — حجت‌اللّه طاهری
حلّاج — افسانه منفرد
حلّاج، حسین — محمدهانی ملازاده
حلال ← احکام خمسه
حلب
۱) جغرافیا و تاریخ حلب — بهزاد لاهوتی
۲) هنر و معماری حلب — افسانه منفرد
۳) جامع حلب — اکرم ارجح
۴) قلعهٔ حلب — عبدالکریم عطارزاده
حلبچه — اصغر صادقی‌یکتا

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

*	(پس از یک کلمه) نشانهٔ وجود مدخلهایی با این عنوان در همین دانشنامه؛ (پیش از یک کلمه، در استعمال زبان‌شناسی تاریخی) کلمهٔ حدسی یا فرضی
←	نشانهٔ ارجاع
/	جداکنندهٔ سنوات، واژه‌ها، مصراعها
//	جداکنندهٔ دو بیت
/ /	نشانهٔ امضای مؤلف
< >	نشانهٔ عنوان ترجمه شدهٔ منابع
[ ]	نشانهٔ افزوده‌های *دانشنامهٔ جهان اسلام* بر مقالات ترجمه شده

اختصارات عمومی

پ	صفحهٔ پشت (در نسخهٔ خطی/ عکسی)
ج	جلد
حـ	در حدودِ ـ
حک:	حکومت در ـ
ر	صفحهٔ رو (در نسخهٔ خطی/ عکسی)؛ به جای ممیز میان اعداد
رض	رضی‌اللّه عنه
ره	رحمه اللّه
س	سطر
ش	شماره؛ شمسی (در مورد تاریخهای ۱۳۰۰ شمسی به بعد)
ص	صفحه، صفحات
ق‌م	قبل از میلاد
گ	برگ
همان	همان مؤلف و همان اثر در ارجاع مکرر
همانجا	مأخذ پیشین (همان مؤلف، همان اثر، همان جلد، همان صفحه)
همو	همان مؤلف (در صورتی که به چند کتاب یک مؤلف ارجاع داده شود، سال انتشارافزوده می‌شود).
ed.	edited by (ویرایشِ ـ ، به نظارتِ ـ)
f.	and the following page (و بعد/ صفحهٔ بعد)
ff.	and the following pages (به بعد/ صفحات بعد)
ibid.	ibidem (همان / همانجا)

no.	number (شماره)
r	recto (صفحهٔ رو)
s.l.	sine loco (بی‌جا)
s.v.	sub verbo (ذیل)
tr.	translated by (ترجمهٔ)
v	verso (صفحهٔ پشت)
vol.	volume (جلد)

اختصارات عناوین دایرةالمعارفها

د. آ.	دایرة المعارف آذربایجان شوروی (*Āzarbāyjān Sāvet ensiklopediyāsī*)
د. ا. ترک	دایرة المعارف اسلام ترک (*İslâm ansiklopedisi*)
د. ا. د. ترک	دایرة المعارف اسلام بنیاد دینی ترکیه (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*)
د. اردو	دایرة المعارف اسلام اردو (*اردو دائرهٔ معارف اسلامیه*)
د. ازبکستان	دایرة المعارف ازبکستان (*Uzbekistan Respublikasi ensiklopediyā*)
د. ازبکستان شوروی	دایرة المعارف ازبکستان شوروی (*Uzbek Sāvet ensiklopediyāsi*)
د. اسلام	دایرة المعارف اسلام (*The Encyclopaedia of Islam*)
د. ایرانیکا	دایرة المعارف ایرانیکا (*Encyclopaedia Iranica*)
د. تاجیکی	دایرةالمعارف تاجیکستان (*Ensiklopediyāyi Sāvetii Tājik*)
د. ترک	دایرة المعارف ترک (*Türk Ansiklopedisi*)
د. ج. اسلام	دانشنامهٔ جهان اسلام
د. دین و اخلاق	دایرة المعارف دین و اخلاق (*Encyclopaedia of religion and ethics*)

اختصارات عناوین مجلات به خط لاتینی

JESHO	*Journal of the economic and social history of the Orient*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
RSO	*Rivista degli studi Orientali*
TM	*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat mecmuası*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

مشخصات منابع پربسامد*

الف) منابع فارسی و عربی

آقابزرگ طهرانی = محمد محسن آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ۲۵ج در ۲۸ مجلد.

ابن اثیر = ابن اثیر، *الکامل فی‌التاریخ*، بیروت ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶/۱۹۶۵ـ۱۹۶۶، چاپ افست ۱۳۹۹ـ۱۴۰۲/ ۱۹۷۹ـ۱۹۸۲، ۱۳ج.

ابن بلخی = ابن‌بلخی، *فارس‌نامه*، چاپ گی لسترنج و رینولدآلن نیکلسون، لندن ۱۹۲۱، چاپ افست تهران ۱۳۶۳ش.

ابن‌بیطار = ابن‌بیطار، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، بولاق ۱۲۹۱، چاپ افست بغداد [بی‌تا]، ۴ج در ۲ مجلد.

ابن‌حوقل = ابن‌حوقل، *کتاب صورةالارض*، چاپ کرامرس، لیدن ۱۹۳۸ـ۱۹۳۹، ۲ج، چاپ افست ۱۹۶۷، ۲ج در یک مجلد.

ابن‌خرداذبه = ابن‌خرداذبه، *کتاب‌المسالک والممالک*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۸۹، چاپ افست ۱۹۶۷.

ابن‌خلدون = ابن‌خلدون، *تاریخ ابن‌خلدون، المُسمّی دیوان المبتدا و الخبر*، چاپ خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸، ۸ج.

ابن‌خلّکان = ابن‌خلّکان، *وفیات‌الاعیان و انباء ابناءالزمان*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۶۸ـ۱۹۷۷، ۸ج، چاپ افست قم ۱۳۶۴ش.

ابن‌رسته = ابن‌رسته، *کتاب الاعلاق النفیسة*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۹۲، چاپ افست ۱۹۶۷.

ابن‌سعد (بیروت) = ابن‌سعد، *الطبقات‌الکبری*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵، ۹ج.

ابن‌سعد (لیدن) = ابن‌سعد، *کتاب‌الطبقات الکبیر*، چاپ ادوارد زاخاو، لیدن ۱۳۲۱ـ۱۳۴۷/۱۹۰۴ـ۱۹۴۰، ۹ج، چاپ افست تهران [بی‌تا].

ابن‌سینا = ابن‌سینا، *القانون فی‌الطب*، چاپ ادوارقش، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۷.

ابن‌عماد = ابن‌عماد، *شذرات‌الذّهب فی اخبار من ذهب*، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹، ۸ج.

* به منظور پرهیز از تکرار و اطناب، در متن و منابع مقالات، برخی از منابع پربسامد به صورت اختصار آمده و مشخصات آنها در اینجا به طور کامل درج شده است.

ابن‌فارس = ابن‌فارس، معجم *مقاییس‌اللغة*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قم ۱۴۰۴، ۶ج.

ابن‌فقیه = ابن‌فقیه، مختصر *کتاب‌البلدان*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۸۵، چاپ افست ۱۹۶۷.

ابن‌منظور = ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲، ۱۸ج.

ابن‌ندیم (تهران) = ابن‌ندیم، *کتاب‌الفهرست*، چاپ محمدرضا تجدد، تهران ۱۳۵۰ش.

ابن‌ندیم (لایپزیگ) = ابن‌ندیم، *الفهرست*، چاپ گوستاو فلوگل، لایپزیگ ۱۸۷۱ـ۱۸۷۲، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]، ۲ج.

ابوالفرج اصفهانی = ابوالفرج اصفهانی، *کتاب‌الاغانی*، قاهره ۱۳۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]، ۲۴ج.

ابوریحان بیرونی، *الآثارالباقیة* = ابوریحان بیرونی، *الآثارالباقیة عن‌القرون الخالیة*، چاپ ادوارد زاخاو، لایپزیگ ۱۸۷۸، ۱۹۲۳.

ابوریحان بیرونی، *الصیدنة* = ابوریحان بیرونی، *کتاب‌الصیدنة فی‌الطب*، چاپ عباس زریاب، تهران ۱۳۷۰ش.

اخوینی بخاری = ربیع‌بن احمد اخوینی بخاری، *هدایةالمتعلمین فی‌الطب*، چاپ جلال متینی، مشهد ۱۳۴۴ش، ۱۳۷۱ش.

اسکندرمنشی = اسکندرمنشی، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تهران ۱۳۳۵ش، ۳ج در ۲ مجلد، ۱۳۴۳ش، ۱۳۵۰ش.

اصطخری = ابراهیم‌بن محمد اصطخری، *کتاب مسالک‌الممالک*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۷۰، چاپ افست ۱۹۲۷، ۱۹۶۷.

اصطخری، ترجمهٔ فارسی = ابراهیم‌بن محمد اصطخری، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ فارسی قرن پنجم / ششم هجری، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۴۰ش، ۱۳۴۷ش، ۱۳۶۸ش.

اعتمادالسلطنه = محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *مرآةالبلدان*، چاپ عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ش، ۴ج در ۳ مجلد.

امین = محسن امین، *اعیان‌الشیعة*، چاپ حسن امین، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳، ۱۱ج.

اولیا چلبی = محمدظلی‌بن درویش اولیاچلبی، *اولیاچلبی سیاحتنامه‌سی*، ج ۱ـ۶، چاپ احمد جودت، استانبول ۱۳۱۴ـ۱۳۱۸، ج ۷ و ۸، استانبول ۱۹۲۸، ج ۹ و ۱۰ (به خط لاتین)، استانبول ۱۹۳۵ـ۱۹۳۸.

بلاذری (بیروت) = احمدبن یحیی بلاذری، *فتوح‌البلدان*، چاپ عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷.

بلاذری (لیدن) = احمدبن یحیی بلاذری، *کتاب فتوح‌البلدان*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۶۶، چاپ افست فرانکفورت ۱۹۹۲/۱۴۱۳.

بیهقی = محمدبن حسین بیهقی، *تاریخ بیهقی*، چاپ علی‌اکبر فیاض، مشهد ۱۳۵۰ ش، ۱۳۵۶ ش.
جوینی = عطاملک‌بن محمد جوینی، *کتاب تاریخ جهانگشای*، چاپ محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۹۱۱ـ۱۹۳۷، ۳ ج، چاپ افست تهران [بی‌تا].
حاجی‌خلیفه = مصطفی‌بن عبدالله حاجی‌خلیفه، *کشف‌الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲، ۶ ج، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
حدودالعالم = *حدودالعالم من‌المشرق الی‌المغرب*، چاپ منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش، ۱۳۶۲ ش.
حرّعاملی = محمدبن حسن حرّعاملی، *تفصیل وسائل‌الشیعة الی تحصیل مسائل‌الشریعة*، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ۳۰ ج، ۱۴۱۶.
حکیم مؤمن = محمدمؤمن‌بن محمدزمان حکیم مؤمن، *تحفهٔ حکیم مؤمن*، چاپ سنگی تهران ۱۲۷۷، چاپ افست ۱۳۷۸.
حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده = حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۳۹ ش، ۱۳۶۲ ش.
حمدالله مستوفی، نزهة‌القلوب = حمدالله مستوفی، *کتاب نزهة‌القلوب*، چاپ گی‌لسترنج، لیدن ۱۹۱۵، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش.
خطیب بغدادی = احمدبن علی خطیب بغدادی، *تاریخ مدینة‌السّلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱، ۱۷ ج.
خواندمیر = غیاث‌الدین‌بن همام‌الدین خواندمیر، *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افرادالبشر*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۳ش، ۴ ج، چاپ افست ۱۳۵۳ ش، ۱۳۶۲ ش.
خوانساری = محمدباقربن زین‌العابدین خوانساری، *روضات‌الجنات فی احوال‌العلماء والسادات*، چاپ اسدالله اسماعیلیان، قم ۱۳۹۰ـ۱۳۹۲، ۸ ج.
خویی = ابوالقاسم خویی، *معجم رجال‌الحدیث*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ۲۳ ج، چاپ افست قم [بی‌تا].
دهخدا = علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، زیرنظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران ۱۳۷۷ ش، ۱۶ ج.
ذهبی = محمدبن احمد ذهبی، *سیر اعلام‌النبلاء*، چاپ شعیب أرنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸، ۲۵ ج.
رزم‌آرا = حسینعلی رزم‌آرا، *فرهنگ جغرافیائی ایران (آبادیها)*، تهران ۱۳۲۸ـ۱۳۳۹ ش، ۱۱ ج، ۱۳۵۵ ش.
رشیدالدین فضل‌الله = رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، چاپ محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران ۱۳۷۳ ش، ۴ ج.

زمخشری = محمودبن عمر زمخشری، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت ۱۳۶۶/۱۹۴۷، ۴ ج.

سمعانی = عبدالکریم‌بن محمد سمعانی، *الانساب*، چاپ عبدالله عمر بارودی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸، ۵ ج.

سیوطی = عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الدرالمنثور فی‌التفسیر بالمأثور*، چاپ نجدت نجیب، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱، ۸ ج.

شوشتری = محمدتقی شوشتری، *قاموس الرجال*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۲۴، ۱۲ ج.

صفدی = خلیل‌بن ایبک صفدی، *کتاب الوافی بالوفیات*، ویسبادن ۱۹۶۲ـ ، ج.

طباطبائی = محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴/ ۱۹۷۱ـ۱۹۷۴، ۲۰ ج.

طبرسی = فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن*، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبائی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸، ۱۰ ج در ۵ مجلد.

طبری، تاریخ (بیروت) = محمدبن جریر طبری، *تاریخ‌الطبری: تاریخ‌الامم والملوک*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت [۱۳۸۲ـ۱۳۸۷/۱۹۶۲ـ۱۹۶۷]، ۱۱ ج.

طبری، تاریخ (لیدن) = محمدبن جریر طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۷۹ـ۱۹۰۱، ۱۵ ج، چاپ افست تهران ۱۹۶۴ـ۱۹۶۵.

طبری، جامع = محمدبن جریر طبری، *جامع‌البیان عن تأویل آی‌القرآن*، مصر ۱۳۷۳/۱۹۵۴، ۳۰ جزء در ۱۲ مجلد.

طوسی = محمدبن‌حسن‌طوسی، *التبیان‌فی‌تفسیرالقرآن*، چاپ‌احمد حبیب قصیرعاملی، بیروت [بی‌تا.]، ۱۰ ج.

عقیلی علوی شیرازی = محمدحسین بن محمدهادی عقیلی علوی شیرازی، *مخزن‌الادویه*، کلکته ۱۸۴۴، چاپ افست تهران ۱۳۷۱ ش.

عوفی = محمدبن محمد عوفی، *لباب‌الالباب*، چاپ ادوارد براون و محمد قزوینی، لیدن ۱۳۲۱ـ۱۳۲۴/ ۱۹۰۳ـ۱۹۰۶، ۲ ج.

قلقشندی = احمدبن علی قلقشندی، *صبح‌الاعشی فی صناعةالانشا*، قاهره ۱۳۳۱ـ۱۳۳۸/ ۱۹۱۳ـ۱۹۲۰، چاپ افست ۱۳۸۳/۱۹۶۳، ۱۴ ج.

کلینی = محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، چاپ علی‌اکبر غفاری، بیروت ۱۴۰۱، ۸ ج.

مجلسی = محمدباقربن محمدتقی مجلسی، *بحارالانوار*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ۱۱۰ ج.

مسعودی، تنبیه = علی‌بن حسین مسعودی، *کتاب التنبیه والاشراف*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۹۴، چاپ افست ۱۹۶۷.

مسعودی، مروج (بیروت) = علی‌بن حسین مسعودی، *مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر*، چاپ شارل پلا، بیروت ۱۹۶۵ـ۱۹۷۹، ۷ج.

مسعودی، مروج (پاریس) = علی‌بن حسین مسعودی، *مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر*، چاپ باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس ۱۸۶۱ـ۱۸۷۷، ۹ج، چاپ افست تهران ۱۹۷۰.

مسکویه = احمدبن محمد مسکویه، *کتاب تجارب‌الامم*، چاپ آمدروز، مصر ۱۳۳۲ـ۱۳۳۳/۱۹۱۴ـ۱۹۱۵، ۲ج، چاپ افست بغداد [بی‌تا.].

مقدسی = محمدبن احمد مقدسی، *کتاب احسن‌التقاسیم فی معرفةالاقالیم*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۷۷، چاپ افست ۱۹۶۷.

منزوی = احمد منزوی، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، تهران ۱۳۴۸ـ۱۳۵۳ش، ۶ج.

میرخواند = محمدبن خاوندشاه میرخواند، *تاریخ روضةالصفا*، تهران ۱۳۳۸ـ۱۳۳۹ش، ۱۰ج.

هروی = موفق‌بن علی هروی، *الابنیة عن حقایق‌الادویة*، تصحیح احمد بهمنیار، چاپ حسین محبوبی اردکانی، تهران ۱۳۴۶ش، ۱۳۷۱ش.

یاقوت حموی = یاقوت حموی، *کتاب معجم‌البلدان*، چاپ فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ ۱۸۶۶ـ۱۸۷۳، ۶ج، چاپ افست تهران ۱۹۶۵.

یعقوبی، البلدان = احمدبن اسحاق یعقوبی، *کتاب‌البلدان*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۹۲، چاپ افست ۱۹۶۷.

یعقوبی، تاریخ = احمدبن اسحاق یعقوبی، *تاریخ‌الیعقوبی*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]، ۲ج، چاپ افست قم [بی‌تا.].

ب) منابع به خط لاتینی

EI[1]	*E.J. Brill's first encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, Leiden: Brill, 1913-1938, repr. 1987.
EI[2]	*The Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden: Brill, 1960-2002.
EIr.	*Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London: Routledge & Kegan Paul, 1985- .
İA	*İslâm ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1965-1988.
TA	*Tü rk ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1968-1988.
TDVİA	*Tü rkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul: Turkiye Diyanet Vakfı, 1988- .

حرّانی، حمّادبن هبةاللّه‌بن حمّاد فشیلی، محدّث و مورخ قرن ششم، کنیه‌اش ابوالثنا. وی در ۵۱۱ در حرّان* به دنیا آمد (ابن‌دبیثی، ص ۵۱؛ ابن‌رجب، ج ۱، ص ۴۳۴؛ عُلَیمی حنبلی، ج ۴، ص ۴۳). حرّانی بازرگان بود و به همین سبب به شهرهای بسیاری سفر کرد، تا آنجا که به «سفّار» شهره گشت. وی در این سفرها از محدّثان شهرهای مختلفی چون شام، بغداد، خراسان، هرات و مصر کسب علم و حدیث کرد (ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۳۸۶؛ علیمی‌حنبلی، همانجا).

حرّانی حنبلی‌مذهب بود (منذری، ج ۱، ص ۴۳۸). مشایخ حدیث وی بسیارند که برجسته‌ترین آنها اسماعیل سمرقندی، از محدّثان بغداد است (← ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹؛ ابن‌رجب، همانجاها). علاوه‌بر سمرقندی، حرّانی در هرات از ابوالمحاسن مسعودبن محمدبن غانم، در مصر از عبداللّه‌بن ابی‌رفاعة، و در دمشق از علی‌بن حسن شافعی حدیث شنید (ابن‌عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۶ـ۲۹۱۷؛ ابن‌رجب، همانجا). همچنین در حرّان، بغداد و مصر به نقل حدیث پرداخت (ابن‌رجب، همانجا). برخی راویان حدیث وی عبارت‌اند از: عمروبن محمد عُلَیمی، عبدالقادر رُهاوی، علی‌بن مُفَضَّل مقدسی، احمدبن‌سلامة حرّانی (ابن‌عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۷؛ ذهبی، ۱۴۲۴، ج ۱۲، ص ۱۱۴۱). تراجم‌نویسان، حرّانی را در نقل حدیث به صداقت و وثاقت ستوده‌اند (برای نمونه ← ابن‌عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۹؛ صفدی، ج ۱۳، ص ۱۵۴).

حرّانی کتابهای بسیاری استنساخ کرد (ابن‌عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۷؛ ذهبی، ۱۴۲۴، همانجا). وی علاوه بر این، دارای ذوق و قریحهٔ ادبی بوده و شعر نیکو می‌سروده که برخی از آنها در کتابها ذکر شده است (← سبط ابن‌جوزی، ج ۸، قسم ۲، ص ۵۱۱؛ ابن‌عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۸؛ صفدی، همانجا؛ ابن‌کثیر، ج ۱۳، ص ۳۳ـ۳۴).

حرّانی دو اثر نوشته است: فهرستی از راویانی که نام آنها حمّاد است (منذری؛ ابن‌رجب؛ علیمی‌حنبلی، همانجاها)؛ کتابی در تاریخ حرّان (مقریزی، ج ۳، ص ۶۹۵؛ ابن‌مفلح حنبلی، ج ۱، ص ۳۶۵)، که در آن به ذکر شاعران، عالمان و فاضلان آن دیار پرداخته است (ابن‌عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۷). این کتاب بر پایهٔ احادیثی است که حرّانی غالباً آنها را از مشایخ خود شنیده است (ابن‌فُوَطی، ج ۴، قسم ۴، ص ۷۸۱ـ۷۸۲). ذهبی (۱۴۲۴، همانجا) از اتمام کتاب او سخن گفته اما سخاوی (ص ۲۵۹) گفته است که ابوالمحاسن‌بن سلامة‌بن خلیفه حرّانی آن را به اتمام رسانده است (قس حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۹۱ که تألیف ابوالمحاسن را ذیلی بر کتاب حرّانی یاد کرده است). ابن‌عدیم (ج ۳، ص ۱۵۳۳) و مغلطای‌بن قلیج (ج ۱، ص ۲۷) از این کتاب بهره برده‌اند و به‌نوشتهٔ کولبرگ[1] (ص ۳۵۸) ابن‌طاووس (ص ۲۰۲ـ۲۰۳) این کتاب را دیده و از آن نقل کرده است.

حمّادبن هبةاللّه در ۱۲ ذیحجهٔ ۵۹۸ در حرّان درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن‌عدیم، ج ۶، ص ۲۹۲۰؛ ابن‌مفلح حنبلی؛ علیمی‌حنبلی، همانجاها).

منابع: ابن‌دبیثی، *ذیل تاریخ بغداد*، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ ابن‌رجب، *کتاب الذیل علی طبقات‌الحنابلة*، ج ۱، در ابن‌ابی‌یعلی، *طبقات الحنابلة*، ج ۳، بیروت ۱۹۵۲/۱۳۷۲؛ ابن‌طاووس، *فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم*، نجف ۱۳۶۸، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌عدیم، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، چاپ سهیل زکار، بیروت [?۱۴۰۸/ ۱۹۸۸]؛ ابن‌فُوَطی، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، ج ۴، قسم ۴، چاپ مصطفی جواد، [دمشق ۱۹۶۷]؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۱۳، بیروت ۱۹۶۶؛ ابن‌مفلح حنبلی، *المقصد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد*، چاپ عبدالرحمان‌بن سلیمان عثیمین، ریاض ۱۴۱۰/ ۱۹۹۰؛ حاجی‌خلیفه؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/ ۲۰۰۳؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، چاپ شعیب أرنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ سبط ابن‌جوزی، *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان*، ج ۸، قسم ۲، حیدرآباد، دکن ۱۹۵۲/۱۳۷۱؛ محمدبن‌عبدالرحمان سخاوی، *الأعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التّاریخ*، چاپ فرانتس روزنتال، بغداد ۱۹۶۳/۱۳۸۲؛ صفدی؛ مجیرالدین عبدالرحمان‌بن محمد علیمی‌حنبلی، *المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد*، ج ۴، چاپ ریاض عبدالحمید مراد، بیروت ۱۹۹۷؛ مغلطای‌بن قلیج، *اکمال تهذیب الکمال فی اسماء‌الرجال*، چاپ عادل‌بن محمد و اسامه‌بن ابراهیم، قاهره ۲۰۰۱/۱۴۲۲؛ احمدبن علی مقریزی، *کتاب المقفّی‌الکبیر*، چاپ محمد یعلاوی، بیروت ۱۴۱۱/ ۱۹۹۱؛ عبدالعظیم‌بن عبدالقوی منذری، *التکملة لوفیات النقلة*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛

Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992.

/ قاسم محسنی‌مرّی /

حرّانی، سنان‌بن فتح ← سنان‌بن فتح حرّانی

حرّانی، سنان‌بن فتح ← سنان‌بن فتح حرّانی

حرّانی، عبدالقادربن عبدالقاهر، ملقب به ناصح‌الدین، فقیه و محدّث حنبلی سدهٔ ششم و هفتم. وی در سال ۵۶۴ در شهر حرّان* به دنیا آمد (منذری، ج ۳، ص ۴۳۷؛ ابن‌رجب، ج ۲، ص ۲۰۲؛ طریقی، ج ۳، ص ۱۲۷؛ قس ذهبی، حوادث و وفیات ۶۳۱ـ ۶۴۰هـ، ص ۲۰۰، که سال تولد او را ۵۶۳ ضبط کرده است). تحصیلات خود را در حرّان، نزد عمربن محمدبن طَبَرزد و نصراللّه‌بن عبدالعزیزبن عبدوس، آغاز کرد، سپس در دمشق از

---

1. Kohlberg

فقها و محدّثانی چون محمدبن علی‌بن صدقه، یحیی‌بن محمود ثقفی، عبدالرحمان‌بن علی خِرَقی و برکات‌بن ابراهیم خُشوعی علم آموخت و برای ادامهٔ تحصیل به بغداد رفت و از استادانی چون یحیی‌بن بُوش، عبدالرحمان‌بن علی ابن‌جوزی، عبدالقادر رُهاوی (محدّث، فقیه و ریاضی‌دان، متوفی ۶۱۲) و فقیه مشهور، موفق‌الدین ابن‌قُدامه* (متوفی ۶۲۰)، بهرهٔ علمی برد (← منذری، همانجا؛ ابن‌رجب، ج ۲، ص ۲۰۳؛ ابن‌مفلح حنبلی، ج ۲، ص ۱۶۰؛ عُلَیمی‌حنبلی، ج ۴، ص ۲۱۹؛ ابن‌عماد، ج ۵، ص ۱۶۷). وی از دو محدّث عصر خویش، عُبیداللّه‌بن عبداللّه ملقب به ابن‌شاتیل و نصراللّه‌بن عبدالرحمان قَزاز، اجازهٔ نقل حدیث دریافت کرد (ابن‌رجب، همانجا).

حرّانی پس از بازگشت به زادگاهش، سالها به تدریس پرداخت. نجم‌الدین احمدبن حمدان مهم‌ترین شاگرد او در فقه بود. حرّانی به برخی، از جمله ابونصر محمدبن محمد شیرازی مزّی (مزنی)، اجازهٔ نقل حدیث داد (ذهبی، حوادث و وفیات ۶۳۰ـ ۶۴۰هـ، ص ۲۰۱؛ ابن‌رجب، همانجا). حرّانی فقیهی دانا و در کسب علم کوشا بود و در شهر حرّان به مفتی فقه حنبلی و فقیه شهر شهرت داشت. وی برخی کتابهای فقهی، از جمله *الروضهٔ* ابن‌قدامه و *الهدایهٔ* برهان‌الدین بخاری مرغینانی* (متوفی ۵۹۳)، را از بَر داشت. برخی مباحثات فقهی او با مجدالدین ابن‌تیمیه (متوفی ۶۵۲، جدّ ابن‌تیمیهٔ مشهور؛ ← ابن‌تیمیه*، مجدالدین) و ابن‌قدامه حنبلی، در منابع تاریخی مذکور است (← ابن‌رجب؛ علیمی‌حنبلی، همانجاها). ذهبی (همانجا) نوشته که تقی‌الدین ابن‌تیمیه (متوفی ۷۲۸؛ ← ابن‌تیمیه*، تقی‌الدین) از شخصیت حرّانی به عظمت یاد می‌کرده است. گفته‌اند که عبدالقادر به اوصافی مانند تدین، سعهٔ صدر، شرافت نفس، و پرهیز از سخنان بیهوده و امور شبهه‌ناک شهره بود، ازدواج نکرد و منصب قضاوت شهر حرّان را نیز نپذیرفت (← ابن‌رجب؛ ابن‌مفلح حنبلی، همانجاها؛ علیمی حنبلی، ج ۴، ص ۲۲۰).

در سال ۶۳۳ که مغولان به شهر حرّان هجوم بردند، حرّانی چون ودیعه‌ای را که نزد او بود به آنان تحویل نداد، در مسجدی که اقامهٔ نماز می‌کرد مجازات شد. وی اندکی پس از این واقعه، در ۶۳۴ وفات یافت (منذری، همانجا؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۶۳۰ـ۶۴۰هـ، ص ۱۴ـ۱۵؛ ابن‌رجب، ج ۲، ص ۲۰۳). از او دو کتاب *مَنسَک* و *المَذهَبُ المُنَضَّد فی مَذهب احمد* برجامانده که بخشی از اثر دوم در سفر وی به مکه مفقود شده است (ابن‌رجب؛ ابن‌مفلح حنبلی؛ علیمی‌حنبلی، همانجاها).

منابع: ابن‌رجب، *کتاب الذیل علی طبقات الحنابلة*، ج ۲، در ابن‌ابی‌یعلی، *طبقات الحنابلة*، ج ۴، بیروت ۱۹۵۳/۱۳۷۲؛ ابن‌عماد؛ ابن‌مفلح حنبلی، *المقصد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد*، چاپ عبدالرحمان‌بن سلیمان عثیمین، ریاض ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۳۱ـ۶۴۰هـ، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ عبداللّه طریقی، *معجم مصنّفات الحنابلة*، ریاض ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ مجیرالدین عبدالرحمان‌بن محمد علیمی‌حنبلی، *المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد*، ج ۴، چاپ ریاض عبدالحمید مراد، بیروت ۱۹۹۷؛ عبدالعظیم‌بن عبدالقوی منذری، *التکملة لوفیات النقلة*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

/ مسعود نیکخواه /

حَرّانیان ← صابئین

حرب (۱)، قبیله‌ای بزرگ و مقتدر در عربستان‌سعودی. سرزمین این قبیله از مَرظَهران در نزدیکی مکه تا ماورای قَصیم، به شکل زاویه‌ای که رأس آن در وادی حَمَض در مغرب مدینه است، امتداد دارد. طول این منطقه ۱'۱۰۰ کیلومتر و عرض آن بین صد تا سیصد کیلومتر است (بلادی، ص ۱۹۸). این قلمرو بخشهایی از نجد و حجاز را در بردارد. جمعیت آن حدود چهارصد هزار تن است (سرحانی، ص ۵۴).

نیای این خاندان سعدبن سعدبن خولان، و حرب یکی از پنج فرزند او بود. حرب نیز چهار فرزند داشت. با افزایش و گسترش نسلها، قبیلهٔ حرب نیز گسترده‌تر و قوی‌تر شد (ابن‌حانک، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۹۲ـ۳۹۳؛ برای آگاهی از ساختار خویشاوندی و قبیله‌ای آن ← فؤاد حمزه، ص ۱۴۸ـ۱۴۹، ۱۵۰ـ۱۵۱؛ کحّاله، ج ۲، ص ۲۹۶، ۸۱۱، ۸۲۸، ج ۳، ص ۱۰۹۰؛ بلادی، ص ۴۵ـ۴۶، ۵۶ـ۵۸، ۸۴ـ۱۰۶؛ محمد سلیمان طیب، ج ۴، ص ۸۱۵، ۸۱۸ـ۸۲۳، ۸۲۸ـ۸۲۹، ۸۳۹ـ۸۴۳، ۸۵۲ـ۸۵۳؛ عزاوی، ج ۱، ص ۳۰۹ـ۳۱۰).

پیشینه. سرزمین اصلی این قبیله نخست در اطراف صَعْدَه در یمن بود (بلادی، ص ۳۳). جنگهای خونین خانوادگی بین سعدبن سعد و ربیعة‌بن سعد، بنی‌حرب را به سوی حجاز راند و آنها در عَرَج و فَرعْ و اطراف آن مستقر شدند (همان، ص ۱۱۸). محدودهٔ آنها به‌تدریج گسترش یافت. عده‌ای از آنان در وادی رُمّه و وادی لیث ساکن شدند و در منطقهٔ میان خیبر و مدینه با قبایل بَلّی* و جُهَیْنَه* هم‌جوار بودند (ابن‌حانک، ۱۴۰۳، ص ۲۴۴؛ بلادی، ص ۴۲، ۷۸، ۸۴، ۲۱۵). بخشی از آنان نیز به عراق رفتند و اکنون برخی از رؤسای این قبیله در عراق و برخی در حجاز هستند (سرحانی، ص ۵۵). چشمه‌های فراوان بین مرظهران و مدینه ــ که هر یک می‌توانست آب حدود چهارصد تن را تأمین کند ــ و چاههای متعدد موجود در منطقه، نیز امکان صید ماهی از دریای سرخ و مهم‌تر از همه کثرت حاجیانی که بین مکه و

مدینه رفت و آمد می‌کردند و احتیاج به وسیلهٔ نقلیه‌ای چون شتر داشتند، سبب شد که این منطقه، قبیلهٔ حرب را، که پرورش‌دهندگان شتر بودند، به خود جذب کند (بلادی، ص ۲۲۷ـ۲۲۹). به‌رغم سرکشیها و شورشهای این قبیله و نا امن کردن منطقه، که موجب درگیریهای مستمر شریفهای مکه با آنها می‌شد (محمد سلیمان طیب، ج ۴، ص ۸۸۶ـ ۸۸۹، ۸۹۴، ۸۹۷؛ سباعی، ج ۲، ص ۳۶۹ـ۳۷۰، ۳۹۳ـ۳۹۴، ۴۴۱ـ۴۴۴)، مسئولیت حراست و امنیت و حمل و نقل حاجیان نیز برعهدهٔ این قبیله گذاشته شد. هریک از شیوخ این قبیله از پنج تا شصت شتر داشتند و برای حمل هر مسافر از جده تا مکه چهار لیره طلا و از مکه تا مدینه هفت لیره طلا می‌گرفتند. آنان با درآمد کلانی که داشته‌اند، بیش از نُه قرن در این ناحیه زندگی کرده و به آبادانی آن پرداخته و برای تعلیم قرآن و نشر اسلام، مساجدی در عُسْفان، غُران، خلیص، خوار، قُدَیْد، وادی فُرُع و وادی‌الصَّفراء ساخته‌اند (بلادی، همانجا) و برای دفاع از سرزمین، قلعه‌های بَدر، حَمراء، خِیف و بئرعباس را بنا کرده‌اند (سباعی، ج ۲، ص ۵۳۱ـ ۵۳۲).

در ۱۰۸۹، سیلی مهیب در اطراف مدینه، که محل سکونت قبایل حرب بود، خسارات جانی و مالی فراوانی به بار آورد (عصامی مکی، ج ۴، ص ۵۲۹ـ ۵۳۰). در ۱۲۲۶ که محمدعلی پاشا، والی مصر، با لشکری به فرماندهی فرزندش ینبع را اشغال کرد، سعودبن عبدالعزیز، حاکم نجد، به یاری افراد قبیلهٔ حرب، سپاهیان محمدعلی پاشا را شکست داد (همان، ج ۱، ص ۱۵۶ـ ۱۵۷). قبیلهٔ حرب افراد جنگجویی بودند و در انقلاب اعراب برضد عثمانیان نقش مهمی ایفا کردند (بلادی، ص ۱۴۶).

پس‌از جنگ جهانی‌دوم، اوضاع اقتصادی ـ اجتماعی در عربستان دگرگون شد که بر روی افراد قبیلهٔ حرب نیز تأثیر مستقیم گذاشت. برخی از دلایل این دگرگونی عبارت بودند از: خشکسالی که کشاورزی این منطقه را بسیار تضعیف کرد؛ استفاده از وسایل نقلیهٔ موتوری به جای شتر، که خسارات مالی بسیاری به شترداران وارد کرد؛ روی آوردن اهالی منطقه به تعمیر خودرو به جای کشاورزی و دامداری؛ تورم و گرانی سبب شد برخی مواد غذایی یافت نشود و گاه اوضاع به‌قدری وخیم می‌شد که دولت تازه تأسیس عربستان‌سعودی مواد غذایی و پوشاک به روستاها می‌فرستاد. اما نهضت سوادآموزی و کشاورزی از ۱۳۳۰ش فعالیتش را آغاز کرد و اکنون در میان قبیلهٔ حرب، تعداد زیادی پزشک، افسر، آموزگار و اهل قلم از خود اهالی وجود دارد (محمد سلیمان طیب، ج ۴، ص ۹۷۵ـ۹۷۶؛ بلادی، ص ۲۳۰ـ۲۳۱).

منابع: ابن‌حائک، *صفة جزیرةالعرب*، چاپ محمدبن علی أکوع، صنعا ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، *کتاب‌الأکلیل*، ج ۱، چاپ محمدبن علی أکوع، بغداد ۱۹۷۷/۱۳۹۷؛ عاتق بلادی، *نسب حرب*، مکه ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ احمد سباعی، *تاریخ مکة: دراسات فی السیاسة و العلم و الاجتماع و العمران*، مکه ۱۴۲۰/ ۱۹۹۹؛ سلطان طریخم سرحانی، *جامع انساب قبائل العرب*، دوحه: دارالثقافة، [بی‌تا.]؛ ایوب صبری‌پاشا، *مرآة جزیرةالعرب*، ترجمة و تعلیق احمد فؤاد متولّی و صفصافی احمد مرسی، قاهره ۱۹۹۹/۱۴۱۹؛ عثمان‌بن عبداللّه، *عنوان المجد فی تاریخ النجد*، ریاض: مکتبة الریاض الحدیثة، [بی‌تا.]؛ عباس عزاوی، *عشائر العراق*، بغداد ۱۹۳۷ـ۱۹۵۶، چاپ افست قم ۱۳۷۰ش؛ عبدالملک‌بن حسین عصامی مکی، *سمط النجوم العوالی فی انباء الاوائل و التوالی*، قاهره ۱۳۸۰؛ فؤاد حمزه، *قلب جزیرةالعرب*، ریاض ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ عمررضا کحّاله، *معجم قبائل العرب القدیمة و الحدیثة*، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمد سلیمان طیب، *موسوعة القبائل العربیّة*، قاهره ۲۰۰۱/۱۴۲۱.

/ بهزاد لاهوتی /

حرب (۲) ← جنگ

حِرباء، از جانوران خزندهٔ متعلق به جنس *Chamaelo* از تیرهٔ Chamaeleontidae. طول بدن این جانوران در انواع بالغ تا سی سانتیمتر هم می‌رسد و دُم، نصف طول بدن آنها را تشکیل می‌دهد. ماده از نر بزرگ‌تر است. از خصوصیات مهم این جانوران آن است که می‌توانند زبان خود را گاه تا دو برابر طول بدن و به‌سرعت بیرون ببرند و شکار را بگیرند. دارای حرکت کند، پاهای جفت‌انگشتی، دمِ پیچانِ شاخه‌گیر و چشمهایی با حرکات مستقل از هم‌اند. همچنین بر اثر برخی عوامل محیطی، از قبیل احساس ترس از دشمن؛ به رنگ چیزی که بر آن قرار گرفته‌اند درمی‌آیند. این جانوران بر شاخهٔ درختان یا چیزهای مشابه می‌نشینند و با حرکت آفتاب تغییر جهت می‌دهند، چنانکه همیشه رو به آفتاب‌اند. گونه‌هایی از این جنس در سوریه، نواحی مدیترانه، عربستان سعودی، یمن، و شمال و منطقهٔ مرکزی ـ غربی افریقا وجود دارد (آرنولد[1]، ص ۴۱۷؛ زکریا، ص ۲۰۷ـ۲۰۸؛ غالب، ذیل واژه؛ شکر، ج ۱، ص ۲۹۱؛ هرل[2] و همکاران، ص ۳۶۲۱؛ آکانی[3] و همکاران، ص ۳).

به عقیدهٔ برخی (← جوالیقی، ص ۱۶۶؛ نخله، ص ۲۲۴؛ معلوف، ص ۵۹)، واژهٔ حرباء، معرّبِ خُربا/ خُربای فارسی (به‌معنای خورشیدبان) است و این واژگان هم از واژهٔ أکّدی Harbabilu گرفته شده‌اند (سلّوم، ص ۱۹، ۱۲۱). در آثاری که ایرانیان به زبان عربی (مثلاً ← ابن‌سینا، ج ۱، کتاب ۲، ص ۵۳۱) یا فارسی (← دُنیسری، ص ۱۳۲) تا قرن هفتم نوشته‌اند، از واژهٔ

1. Arnold 2. Herrel 3. Akani



نقاشی حرباء، اثر استاد منصور، قرن یازدهم، کتابخانهٔ سلطنتی ویندزر

حرباء استفاده کرده‌اند، اما از قرن هفتم به بعد، استفاده از واژه‌های آفتاب‌پرست و آفتاب گَردَک معمول شده است (← قزوینی، ص ۴۴۹؛ انصاری شیرازی، ص ۱۲۲؛ قوام فاروقی، ج ۱، ص ۳۴؛ حکیم مؤمن، ص ۸۸؛ اوحدی بلیانی، ص ۶، ۱۴). عاشق در فرهنگ *لسان‌الشعراء* (تألیف در عهد فیروزشاه تغلق: ۷۵۲ـ۷۹۰؛ ص ۶۳) و بدرالدین ابراهیم (سدهٔ هشتم و نهم؛ ص ۲۷۹) واژهٔ آفتاب‌پرست را برای گل نیلوفر و بوقلمون نیز به کار برده‌اند (نیز ← بوقلمون*).

دیوسکوریدس در *الحشائش* (ص ۹۸، ۱۶۶) از این جانور با نام خَمالاون یا خامیلاون نام برده است که معرّبِ واژهٔ یونانی *χαμαιλέων* (شیر زمینی) است (← لیدل[1] و اسکات[2]، ذیل همین واژه). در عربی کنیه‌های گوناگونی برای این جانور آمده است (← شکر، همانجا) که برخی از آنها به‌سبب خصوصیات ظاهری و رفتاری آن، از قبیل قیافهٔ سوسک مانند، ترس و احتیاط فوق‌العاده، آفتابگردی و قدرت تغییر رنگش می‌باشد. این خصوصیات باعث شده است که به امثال و اشعار و حکایات فارسی و عربی فراوانی راه یابد (← جاحظ، ج ۶، ص ۳۶۲ـ۳۶۸؛ مسعود سعد سلمان، ص ۵، ۲۰۴؛ سهروردی، ج ۳، *لغت موران*، ص ۳۰۱ـ۳۰۲؛ خاقانی، ص ۵۹؛ سعدی، ص ۳۱۱؛ دمیری، ج ۱، ص ۳۲۹ـ۳۳۰؛ شکر، ج ۱، ص ۲۹۲ـ۲۹۵).

شاید مفصّل‌ترین توصیف حرباء در کتابهای قدیم، از آنِ ارسطو[3] باشد. او ظاهر این جانور (از نظر اندازهٔ جثه، وضع پاها، مهره‌های پشت، شکل سر و دم، وضع خاص چشمها و دیگر اندامها) و نیز برخی رفتارها و ویژگیهای آن (از قبیل تغییر رنگ) را به‌تفصیل شرح داده است (← ۱۹۹۵، ۵۰۳الف ۱۵ـ ۵۰۳ب ۲۸، ۶۹۲الف ۲۰ـ۲۴؛ همو، ۱۹۷۷، ص ۷۱ـ۷۳؛ همو، ۱۹۷۸، ص ۲۲۳). این توضیحات کمابیش در آثار حکمای دورهٔ اسلامی نیز آمده است (← جاحظ، ج ۶، ص ۳۶۳ـ۳۶۴؛ دمیری، ج ۱، ص ۳۲۸ـ۳۲۹). قزوینی (همانجا) از این جانور با عنوان حمجه یاد کرده است. به عقیدهٔ او، رنگ پوست این جانور بسته به میزان تابش نور خورشید و ساعات روز، کبود، قرمز و زرد می‌شود. همچنین اگر کسی قصدش کند خود را متورم می‌کند (نیز ← ابن‌فضل‌الله عمری، سفر ۲۰، ص ۵۶).

در منابع طب سنّتی، خواص دارویی مختصری برای این جانور ذکر شده است. دیوسکوریدس (پزشک و گیاه‌داروشناس یونانی سدهٔ اول میلادی، ص ۱۶۶ـ۱۶۷) خون آن را برای جلوگیری از رویدن مجدد موهای زائد چشم مفید می‌داند (نیز ← رازی، ج ۲۰، ص ۳۳۱؛ ابن‌سینا، همانجا). گوشت این جانور بسیار سمّی است و برخی اندامهایش شخص را مسموم می‌کند و سریعاً می‌کُشد (دنیسری؛ انصاری شیرازی، همانجاها). آب مطبوخ این جانور، بدن را تا چند روز به رنگ سبز درمی‌آورد (حکیم مؤمن، همانجا؛ انطاکی، ج ۱، ص ۱۴۰). طبعش نیز گرم و خشک است (همانجاها؛ برای توضیحات بیشتر ← عقیلی علوی شیرازی، ص ۳۴۸).

منابع: ابن‌سینا؛ ابن‌فضل‌الله عمری، *مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار*، سفر ۲۰، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ طوپقاپی‌سرای استانبول، مجموعهٔ روان کوشکی، ش ۱۶۶۸، چاپ فؤاد سزگین، فرانکفورت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ارسطو، *اجزاءالحیوان*، ترجمة [من‌الیونانیة الی العربیة] یوحنابن بطریق، چاپ عبدالرحمان بدوی، کویت ۱۹۷۸؛ همو، *طباع‌الحیوان*، ترجمة یوحنابن بطریق، چاپ عبدالرحمان بدوی، کویت ۱۹۷۷؛ علی‌بن حسین انصاری شیرازی، *اختیارات بدیعی* (قسمت مفردات)، چاپ محمدتقی‌میر، تهران ۱۳۷۱ ش؛ داودبن عمر انطاکی، *تذکرة أولی‌الألباب [و] الجامع‌للعجب العُجاب*، [قاهره] ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ تقی‌الدین محمدبن محمد اوحدی بلیانی، *سرمهٔ سلیمانی*، چاپ محمود مدبری، تهران ۱۳۶۴ ش؛ بدرالدین ابراهیم، *فرهنگنامهٔ زفان‌گویا و جهان پویا* = *فرهنگ لغات‌فرس* (پنج بخشی)، چاپ حبیب‌الله طالبی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ عمروبن بحرجاحظ، *کتاب‌الحیوان*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، مصر [؟ ۱۳۸۵ـ۱۳۸۹/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۹]، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ موهوب‌بن احمد جوالیقی، *المعرّب من‌الکلام الأعجمی علی حروف المعجم*، چاپ احمد محمد شاکر، [قاهره] ۱۳۸۹/ ۱۹۶۹؛ حکیم مؤمن؛ بدیل‌بن علی‌خاقانی، *دیوان*، چاپ ضیاءالدین سجادی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدبن موسی دمیری، *حیاةالحیوان الکبری*، قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۰، چاپ افست قم ۱۳۶۴ ش؛ محمدبن ایوب دُنیسری، *نوادر التبادر لتحفةالبهادر*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران [؟ ۱۳۵۰ ش]؛ دیوسکوریدس، *هیولی‌الطب فی‌الحشائش والسموم*، ترجمة إصْطِفَن‌بن بَسیل و اصلاح حنین‌بن اسحاق، چاپ سزار

1. Liddell 2. Scott 3. Aristoteles

ا. دوبلر و الیاس تِرِس، تطوان ۱۹۵۲؛ محمدبن زکریا رازی، *کتاب‌الحاوی فی‌الطب*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۴ـ ۱۳۹۳/ ۱۹۵۵ـ۱۹۷۳؛ احمد وصفی زکریا، *حیوانات و طیور بلاد الشام فی سوریا و فلسطین و الاردن و لبنان*، ضبط و تقدیم احمد غسّان سبانو، دمشق ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ مصلح‌بن عبداللّه سعدی، *کلیات سعدی*، چاپ محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدداود سلّوم، *معجم الکلمات الأکدیّة فی اللّغات الشرقیّة‌القدیمة و الإغریقیّة و اللّاتینیّة*، بیروت ۲۰۰۳؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، چاپ حسین نصر، تهران ۱۳۷۳ ش؛ شاکر هادی شکر، *الحیوان فی‌الادب العربی*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ عاشق، فرهنگ *لسان‌الشعراء*، چاپ نذیر احمد، دهلی‌نو ۱۳۷۴ ش؛ عقیلی علوی شیرازی؛ ادوار غالب، *الموسوعة فی علوم‌الطبیعة*، بیروت ۱۹۸۸؛ زکریابن محمد قزوینی، *عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات* (تحریر فارسی)، چاپ نصراللّه سبوحی، [تهران] ۱۳۶۱ ش؛ ابراهیم قوام فاروقی، *شرفنامهٔ منیری، یا، فرهنگ ابراهیمی*، ج ۱، چاپ حکیمه دبیران، تهران ۱۳۸۵ ش؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، چاپ غلامرضا رشیدیاسمی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ امین فهد معلوف، *معجم‌الحیوان*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ رفائیل نخله، *غرائب‌اللغة العربیة*، بیروت ۱۹۶۰؛

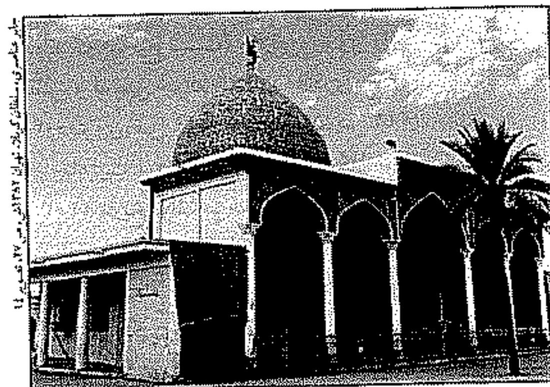
G. C. Akani, O. K. Ogbalu, and L. Luiselli, "Life-history and ecological distribution of chameleons (Reptilia, Chamaeleonidae) from the rain forests of Nigeria: conservation implications", *Animal biodiversity and conservation*, vol. 24, no.2 (2001); Aristoteles, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N. J. 1995; E. N. Arnold, "A key and annotated check list to the lizards and amphisbaenians of Arabia", in *Fauna of Saudi Arabia*, vol.8, ed. W. Büttiker and F. Krupp, Basle, Switzerland: Pro Entomologia c/o Natural History Museum, 1986; Anthony Herrel, Jay J. Meyers, and Peter Aerts, "Functional implications of supercontracting muscle in the chaméleon tongue retractors", *The Journal of experimental biology*, vol.204 (2001); Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1977.

/ شمامه محمدی‌فر /

حُرّبن یزید ریاحی، فرمانده بخشی از سپاه عبیداللّه‌بن زیاد در واقعهٔ کربلا، که به سبب ندامت از اقدام خود و پیوستن به امام حسین علیه‌السلام، نزد شیعیان حرمتی خاص دارد. حرّبن یزیدبن ناجیة‌بن قَعْنَب بن عَتّاب‌بن حارث بن عمرو بن هَمّام به بنوریاح بن یَربوع بن حَنْظَلَه، از تیره‌های قبیلهٔ تمیم*، منتسب است (ابن‌کلبی، ج ۱، ص ۲۱۳، ۲۱۶؛ دواداری، ج ۴، ص ۸۷، ۸۹ نام وی را جَریربن یزید، یافعی، ج ۱، ص ۱۰۸ حارث‌بن یزید و ابن‌عماد، ج ۱، ص ۶۷ حرث‌بن یزید ذکر کرده‌اند که صحیح نیست) و ازاین‌رو، وی را ریاحی، یَربوعی، حَنظلی و تمیمی خوانده‌اند (ــه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲، ۴۷۶، ۴۸۹؛ دینوری، ص ۲۴۹؛ طبری، ج ۵، ص ۴۲۲). خاندان حرّ در زمان جاهلیت و در دورهٔ اسلام از بزرگان بودند (ــه سماوی، ص ۲۰۳). تاریخ تولد حرّ معلوم نیست؛ اگر گزارشهای حاکی از حضور پسران وی در واقعهٔ کربلا (ــه ادامهٔ مقاله) صحت داشته باشد، وی احتمالاً در سالهای نخست هجری به دنیا آمده است.

دربارهٔ زندگی حرّ اطلاعات اندکی وجود دارد. وی در سال ۶۰، یکی از شناخته‌شده‌ترین جنگاوران کوفه بود (ــه طبری، ج ۵، ص ۳۹۲، ۴۲۷؛ ابن‌کثیر، ج ۸، ص ۱۹۵). در برخی منابع، به اشتباه، از وی با عنوان صاحب شُرطهٔ عبیداللّه‌بن زیاد، حاکم کوفه، یاد شده است (ــه ابن‌جوزی، ج ۵، ص ۳۳۵؛ ابن‌وردی، ج ۱، ص ۲۳۱). با این حال، انتصاب وی به فرماندهی بخشی از سپاه اعزامی عبیداللّه‌بن زیاد (که از قبایل تمیم و همْدان بودند) برای مواجهه با امام حسین علیه‌السلام (طبری، ج ۵، ص ۴۲۲) و نیز انضباط نظامی و پایبندی‌اش به اجرای دقیق فرمانهای حکومتی (ــه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۳؛ دینوری، ص ۲۵۲؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۲ـ۴۰۳)، حضور او را به عنوان صاحب‌منصبی نظامی (نه لزوماً صاحب شرطه) در دستگاه حکومتی ابن‌زیاد تأیید می‌کند. این ظن به‌ویژه از آن‌رو تقویت می‌شود که وی ظاهراً با سیاست میانه‌ای نداشته و در هیچ منبعی از عقیدهٔ حرّ یا موضع‌گیری سیاسی‌اش در اوضاع پرتنش کوفه در سال ۶۰ سخنی به میان نیامده، فقط بلعمی، در روایتی قابل تردید، او را از شیعیانی دانسته است که تشیع خود را مخفی می‌کردند (ج ۴، ص ۷۰۴).

چون عبیداللّه‌بن زیاد از حرکت امام حسین به سوی عراق خبر یافت، حُصَیْن‌بن تمیم، صاحب شرطهٔ کوفه، را به قادسیه فرستاد. حصین نیز حرّ را با هزار سپاهی، به منزلهٔ مقدمهٔ سپاه، از قادسیه روانه کرد. امام حسین در ذی‌حُسُم با حرّ و سپاهش روبه‌رو شد (بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۰؛ قس مفید، ج ۲، ص ۶۹، ۷۸؛ اخطب خوارزم، ج ۱، ص ۳۲۷، ۳۳۰). تصریح منابع بر آن است که حرّ نه برای جنگ بلکه صرفاً برای انتقال امام نزد ابن‌زیاد اعزام شده بود و ازاین‌رو با سپاهیانش رو در روی توقفگاه کاروان امام صف‌آرایی کرد (ــه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۳؛ دینوری، ص ۲۴۹ـ۲۵۰؛ مفید، ج ۲، ص ۸۰؛ اخطب خوارزم، ج ۱، ص ۳۳۲). به‌رغم این صف‌آرایی خصمانه، واکنش امام صلح‌آمیز بود، چنان که به یارانش دستور داد سپاهیان حرّ و اسبانشان را سیراب کنند. چون حرّ ابراز تمایل کرد که با یارانش در نماز به امام اقتدا کنند، امام پذیرفت و متعاقباً، با یادآوری مکاتبات و درخواستهای مکرر کوفیان مبنی



بقعهٔ منسوب به حرّبن یزید ریاحی، واقع در نزدیکی کربلا (عکس از رضا یربچی)

بر عزیمت امام به کوفه و در درست گرفتن زمام امور، تصریح کرد که چنانچه کوفیان از خواست خود پشیمان شده‌اند، بازمی‌گردد. حرّ از وجود چنین مکاتباتی اظهار بی‌اطلاعی کرد و گفت که او و همراهانش در زمرهٔ نویسندگان نامه‌ها نبوده‌اند و وی مأموریت دارد امام را به کوفه نزد ابن‌زیاد ببرد. چون امام با یاران خویش عزم بازگشت به مدینه نمود، حرّ ممانعت کرد و پیشنهاد نمود که امام راهی غیر از راه کوفه و مدینه در پیش گیرد تا وی بتواند از ابن‌زیاد کسب تکلیف کند. آنگاه امام حسین و یارانش در مسیر عُذَیب و قادسیه حرکت کردند و حرّ نیز همراه آنان بود (بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲ـ۴۷۳؛ دینوری، ص ۲۴۹ـ۲۵۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۲ـ۴۰۳؛ مفید، ج ۲، ص ۷۸ـ۸۰).

حرّ اگرچه مأمور جنگ نبود، از همان ابتدا احتمال وقوع درگیری با امام حسین آزارش می‌داد و حتی گفته‌اند به امام هشدار داد که اگر بجنگد حتماً کشته خواهد شد، اما امام پاسخ داد که از مرگ و شهادت در راه خدا ترسی ندارد. در عذیب چهار تن از یاران امام از کوفه نزد حضرت رسیدند. حرّ قصد دستگیر کردن یا بازگرداندن آنان را داشت، اما امام مانع شد. آنان از وخامت اوضاع کوفه، کشته شدن قَیس‌بن مُسَهَّر صیداوی (فرستادهٔ امام به کوفه) و آماده شدن سپاهی بزرگ برای جنگ با امام خبر دادند (ـــه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۳ـ۴۷۴؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۳ـ۴۰۶؛ اخطب خوارزم، ج ۱، ص ۳۳۱ـ۳۳۳). از سوی دیگر، توافق حرّ با امام، در روز دوم محرّم (قس دینوری، ص ۲۵۳: اول محرّم) پایان یافت؛ دو گروه به روستای نینوا رسیده بودند که نامهٔ ابن‌زیاد به دست حرّ رسید مبنی بر آنکه بر امام و یارانش سخت بگیرد و آنان را در زمینی بی‌آب و علف و بی‌حصار متوقف کند (دینوری، ص ۲۵۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۸ـ۴۰۹؛ مفید، ج ۲، ص ۸۱ـ۸۴؛ قس اخطب خوارزم، ج ۱، ص ۳۳۴). حرّ، که در تنگنا قرار گرفته و پیک ابن‌زیاد به مراقبت و جاسوسی او گماشته شده بود، به‌ناچار کاروان امام را متوقف کرد و درخواست امام و یارانش را مبنی بر اردو زدن در روستای نینوا (یا غاضریّه یا شُفَیَّه / سُقَیّه) در همان حوالی نپذیرفت. امام ناگزیر در کربلا (بنابر پاره‌ای روایات، نزدیک روستای عَقْر)، در نزدیکی رود فرات، اردو زد (دینوری، ص ۲۵۱ـ۲۵۲؛ طبری، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۸۴؛ اخطب خوارزم، همانجا).

حرّ اگرچه اقدامی سختگیرانه کرد، اما رفتارش با امام محترمانه بود (حتی یک بار با اشاره به حرمت خاص فاطمه زهرا سلام‌اللّه علیها از پاسخگویی به امام احتراز کرد ـــه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۳؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۲). وی، که همچنان به برقراری صلح امید داشت، با رسیدن لشکر چند هزار نفری عمربن سعد به کربلا و عزم کوفیان برای جنگ با امام حسین، شگفت‌زده شد (برای اطلاع از گفتگوی حرّ با عمربن سعد و پاسخ عمربن سعد مبنی بر برپایی جنگی هولناک ـــه مفید، ج ۲، ص ۹۹؛ اخطب خوارزم، ج ۲، ص ۱۲). برای حرّ، که از شنیدن سخنان امام حسین سخت متأثر و منقلب شده بود (ـــه اخطب خوارزم، همانجا)، مشاهدهٔ عهدشکنی و جنگ‌طلبی کوفیان، بی‌توجهی آنان به خطابه‌های مکرر امام (از اول تا دهم محرّم) و ممانعتشان از دسترسی امام و یارانش به آب، تردیدی باقی نگذاشت که دسیسه‌ای ناگوار در حال شکل‌گیری است. ازاین‌رو، در تغییر جهتی آشکار، در روز دهم محرّم لشکرش را رها کرد و به امام حسین پیوست. گفته‌اند که وی با حالی پریشان با امام مواجه شد و با اذعان به اینکه هرگز گمان نمی‌کرده است که کوفیان کار را به جنگ بکشانند، طلب بخشش کرد. امام برایش استغفار نمود و فرمود که تو در دنیا و آخرت آزادمرد هستی (ـــه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۵ـ۴۷۶، ۴۷۹؛ طبری، ج ۵، ص ۳۹۲، ۴۲۲، ۴۲۷ـ۴۲۸؛ مفید، ج ۲، ص ۱۰۰ـ۱۰۱؛ اخطب خوارزم، ج ۲، ص ۱۲ـ۱۳، قس ص ۱۴، که جملهٔ امام دربارهٔ حرّ را پس از کارزار وی می‌داند).

تغییر موضع این فرمانده ارشد سپاه ابن‌زیاد چنان شگفت‌آور بود که برخی در تبیین علت آن، به عواملی چون بشارت سروش غیبی به‌حرّ یا رؤیای صادقهٔ او متوسل شده‌اند (ـــه ابن‌بابویه، ص ۲۱۸؛ ابن‌نما، ص ۵۹؛ حائری خراسانی، ص ۹۶)، که البته چنین وجهی، صرف‌نظر از صحت و سقم آن، از ارزش انتخاب حساس و دشوار حرّ نمی‌کاهد (نیز ـــه بیضون، ج ۱، ص ۶۷۸ـ۶۷۹، که تربیت صحیح حرّ را مؤثرترین عامل در تصمیم‌گیری او دانسته است). برخی سخنان وی، در آستانهٔ پیوستن به امام، نیز بر انتخابی بودن کار او صحه می‌گذارد، از جمله اینکه گفته بود خود را میان بهشت و جهنم مخیّر می‌بینم و به خدا اگر پاره پاره‌ام کنند و بسوزانند، چیزی را بر بهشت نمی‌گزینم (برای اطلاع بیشتر ـــه بلاذری، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۹۹؛ اخطب خوارزم، ج ۲، ص ۱۲). زمان توبهٔ حرّ تا شهادت وی چندان به

طول نینجامید. بنابر روایتی، حرّ از امام تقاضا کرد که چون نخستین کسی بوده که بر امام خروج کرده، امام اجازه دهد که نخستین مبارز و شهید باشد (← ابن‌اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۰۱؛ اخطب خوارزم، ج ۲، ص ۱۳). وی بلافاصله پس از پیوستن به امام، راهی میدان نبرد شد و پس از گفتگوی دوباره و بی‌نتیجه با عمربن سعد و ذکر سخنانی در تقبیح رفتار زشت کوفیان، رجزگویان با آنان جنگید و سرانجام، پس از چندین نوبت نبرد، به شهادت رسید (← بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۶، ۴۸۹، ۴۹۴، ۵۱۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۲۸ـ۴۲۹، ۴۳۴ـ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۰ـ۴۴۱؛ مفید، ج ۲، ص ۱۰۲ـ۱۰۴؛ نیز ← کربلا*، واقعه).

بنابر برخی منابع متأخر، پسران و برادر و غلام حرّ نیز هم‌زمان با حرّ به امام حسین پیوستند و در واقعهٔ کربلا به شهادت رسیدند (← اخطب خوارزم، ج ۲، ص ۱۳؛ کاشفی، ص ۲۸۱ـ۲۸۲؛ حائری خراسانی، ص ۱۲۰ـ ۱۲۷؛ شمس‌الدین، ص ۸۴ـ۸۵)، اما این مطالب، به سبب اشاره نشدن به آنها در منابع متقدم، چندان درخور اعتماد نمی‌نمایند.

دربارهٔ اعقاب حرّ نیز اشاراتی در دست است. حمدالله مستوفی (ص ۸۱۱ـ۸۱۲) بر آن است که خاندان مستوفیان قزوین، که وی به آن تعلق دارد، از اعقاب حرّبن یزید ریاحی‌اند (دربارهٔ نسبت خاندان حرّ عاملی به حرّبن یزید ← حرّ عاملی*).

به گفتهٔ امین (ج ۱، ص ۶۱۳)، گروهی از قبیلهٔ حرّ، پس از واقعهٔ کربلا، جسد وی را در مکانی دورتر از سایر شهدا به‌خاک سپردند. در قرن دهم، مزار حرّ شناخته شده بود و گفته شده است که شاه‌اسماعیل اول صفوی بقعه‌ای بر آن بنا نهاد (← جزایری، ج ۳، ص ۲۶۵ـ۲۶۶). در دورهٔ قاجار، مادر آقاخان محلاتی اقدام به تعمیر بقعه نمود و نیز صحنی قلعه‌مانند برای آن بنا نهاد تا، در مقابل خطر راهزنان، مأمنی برای زائران باشد (ادیب‌الملک، ص ۲۱۳). در ۱۳۲۵ حسین‌خان شجاع‌السلطنه مرقد حرّ را بازسازی کرد و در ۱۳۳۰ سیدعبدالحسین کلیددار، ایوان آرامگاه او را مرمت کرد (حسینی جلالی، ص ۹۷). امروزه این مزار، در چند کیلومتری بارگاه امام حسین (از سمت مغرب)، قرار دارد که بر آن قبه و بارگاهی برپاست (امین، ج ۴، ص ۶۱۴؛ شمس‌الدین، ص ۱۴۲)، اما دربارهٔ صحت انتساب این مزار به حرّ تردید وجود دارد. برخی، ضمن رد این انتساب، برآن‌اند که وی در کنار دیگر شهدای کربلا و در نزدیکی امام حسین مدفون است (← مفید، ج ۲، ص ۱۱۴، ۱۲۶؛ نوری، ص ۱۰۶)، لیکن به نظر سیدمحسن امین (ج ۱، ص ۶۱۳) شهرت این مزار و تقید مردم به زیارت آن، غیرمستند نیست.

منابع: ابن‌اعثم کوفی، *کتاب الفتوح*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ ابن‌بابویه، *الامالی*، قم ۱۴۱۷؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌طاووس، *مقتل الحسین علیه‌السلام، المسمی باللهوف فی قتلی الطفوف*، قم [۱۴۱۷]؛ ابن‌عماد؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابن‌کلبی، *جمهرة‌النسب*، ج ۱، چاپ ناجی حسن، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ ابن‌نما، *مثیرالاحزان*، قم ۱۴۰۶؛ ابن‌وردی، *تاریخ ابن‌الوردی*، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ موفق‌بن احمد اخطب خوارزم، *مقتل الحسین علیه‌السلام للخوارزمی*، چاپ محمد سماوی، [قم] ۱۳۸۱ ش؛ عبدالعلی ادیب الملک، *سفرنامهٔ ادیب‌الملک به عتبات (دلیل الزایرین)*، چاپ مسعود گلزاری، تهران ۱۳۶۴ ش؛ امین؛ احمدبن یحیی بلاذری، *انساب الاشراف*، چاپ محمود فردوس‌العظم، دمشق ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰؛ محمدبن محمد بلعمی، *تاریخنامهٔ طبری*، چاپ محمد روشن، تهران ۱۳۸۰ ش؛ لبیب بیضون، *موسوعة کربلاء*، بیروت ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ نعمت‌الله‌بن عبدالله جزایری، *الانوار النعمانیة*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ هادی حائری خراسانی، *القول السدید بشأن الحرّ الشهید*، چاپ محمدتقی حسینی جلالی، نجف ۱۳۹۴/ ۱۹۷۴؛ محمدحسین حسینی جلالی، *خاک پاکان: تاریخ آرامگاههای خاندان پیامبر علیهم‌السلام و صحابهٔ خاص آن*، ترجمهٔ قربانعلی اسماعیلی، مشهد ۱۳۸۰ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*؛ ابوبکربن عبدالله دواداری، *کنزالدرر و جامع‌الغرر*، ج ۴، چاپ گونهیلد گراف و اریکا گلاسن، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۴؛ احمدبن داوود دینوری، *الاخبار الطوال*، چاپ عبدالمنعم عامر، مصر [۱۳۷۹/۱۹۵۹]، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ محمد سماوی، *ابصارالعین فی انصارالحسین علیه‌السلام*، چاپ محمدجعفر طبسی، [قم] ۱۳۷۷ ش؛ محمدمهدی شمس‌الدین، *انصار الحسین: دراسة عن شهداء ثورة‌الحسین، الرجال و الدلالات*، [بیروت] ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ حسین‌بن علی کاشفی، *روضة‌الشهداء*، چاپ محمد رمضانی، [تهران] ۱۳۴۱ ش؛ مسکویه؛ محمدبن محمد مفید، *الارشاد فی معرفة حجج‌الله علی العباد*، قم ۱۴۱۳؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *لؤلؤ و مرجان: در آداب اهل منبر*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ عبدالله‌بن اسعد یافعی، *مرآة‌الجنان و عبرة‌الیقظان*، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۷.

/ سیده‌رقیه میرابوالقاسمی /

حَربی ← دارالاسلام (۱)؛ کفر

حربی، ابواسحاق ابراهیم‌بن اسحاق، عالم و محدّث حنبلی خراسانی‌الاصل ساکن بغداد، در قرن سوم. به نوشتهٔ خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۲۳)، حربی در ۱۹۸ به‌دنیا آمده است. عموم شرح‌حال‌نگاران بعدی نیز بخش عمدهٔ مطالب خود را دربارهٔ حربی به نقل از او آورده‌اند (برای نمونه ← ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۲۱۸ـ۲۳۵؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۷ـ۱۹۸؛ قفطی، ج ۱، ص ۱۵۵ـ۱۵۸). اصل حربی از مرو بود، ولی در بغداد سکونت داشت (خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۲۳ـ۵۲۴). به‌نوشتهٔ خطیب بغدادی (همانجا)، مادر حربی از قبیلهٔ تغلبیه بود. سبب شهرت او به حربی، طبق گفتهٔ خود او اقامتش

در محلهٔ حربیه، در بخش غربی بغداد، بوده است (سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۷؛ برای وجه نام‌گذاری این محله ← یاقوت حموی، ذیل «حربیه»). دربارهٔ مراحل اولیهٔ زندگی حربی اطلاعی در دست نیست. به نوشتهٔ خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۲۴)، حربی اموال فراوانی را که به ارث برده بود، صرف یادگیری حدیث کرد.

از مقایسهٔ سال ولادت حربی با تاریخ وفات استادش حسن‌بن موسی بغدادی در ۲۱۰، در می‌یابیم که حربی از حدود ده سالگی به فراگیری دانش حدیث پرداخته است (حربی، ۱۴۰۱، مقدمهٔ حمد جاسر، ص ۱۷، ۵۰). برخی مشایخ حربی، ابونعیم فضل‌بن دکین*، علی‌بن جعد جوهری*، احمدبن حنبل*، و محمدبن مقاتل مروزی بودند (خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۳۲؛ برای فهرست کامل مشایخ وی ← حربی، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۳۸ـ۸۳). حربی همانند دیگر حنبلیان بغداد (برای نمونه ← ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۷۸، ۸۱، ۹۵)، مسموعات خود از احمدبن حنبل را به‌نام *المسائل* نقل کرده که ابوالحسین محمدبن ابی‌یَعْلیٰ فرّاء نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته (← همان، ج ۱، ص ۲۱۹) و برخی مطالب آن را نقل کرده است (← همان، ج ۱، ص ۲۳۲ـ۲۳۳). از حربی کسان بسیاری حدیث نقل کرده‌اند، از جمله محمدبن علی‌بن عَلّون مُقری، ابوبکربن مالک قَطیعی، عبیداللّه‌بن احمدبن بُکَیر و برخی عالمان نحوی چون ابوبکر محمدبن قاسم انباری، و ابوعمرو زاهد مشهور به غلام ثعلب (خطیب بغدادی، همانجا؛ قفطی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ برای فهرست راویان حربی ← حربی، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۴۰ـ۲۵۳). در منابع رجالی، حربی را محدّثی ثقه، صادق و خبره وصف کرده و زهد و تقوای او را ستوده‌اند (← خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۳۷؛ ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۲۲۶، ۲۳۱ـ۲۳۲). وی در ۲۱ ذیحجهٔ ۲۸۵ در بغداد درگذشت و در خانه‌اش به خاک سپرده شد (خطیب بغدادی، همانجا؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۸).

برخی تألیفات منسوب به حربی که نسخه‌ای از آنها باقی نمانده عبارت‌اند از: *کتاب الادب*، *کتاب المغازی*، *کتاب التیمم* (ابن‌ندیم، ص ۲۸۷)، *دلائل النبوة*، *کتاب الحمام*، *ذم الغیبة*، *سجود القرآن* (ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۲۱۹)، *کتاب السروی* (خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۳۲؛ حربی، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۲۴ـ۲۲۶؛ ← حربی، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۲۱ـ۲۳۹). ذهبی در *تذکرة‌الحفاظ* (ج ۲، ص ۵۸۵) به در اختیار داشتن برخی آثار حربی اشاره کرده است. همچنین برخی آثار او در اختیار ابن‌حجر عسقلانی بوده است (← ج ۱، ص ۲۸۸، ج ۲، ص ۳۵۵، ۳۷۵، ۳۹۹).

حَمَد جاسر (حربی، ۱۴۰۱، مقدمه، ص ۲۶۲ـ۲۷۰) نسخه‌ای، که آغاز آن افتاده بوده است، به‌نام *کتاب المناسک و اماکن طرق الحج و معالم الجزیرة* را با ذکر دلایلی *کتاب المناسک* حربی دانسته و متن تصحیح شدهٔ آن را نیز منتشر کرده است (ریاض ۱۳۸۹/۱۹۶۹). عاید در مقدمهٔ خود بر *غریب‌الحدیث* حربی (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۷ـ۴۸)، دلایلی بر عدم قطعیت انتساب متن چاپ شدهٔ مذکور به حربی آورده است (برای تداول روایت *المناسک* ← سمعانی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۲).

از دیگر آثار حربی، *اکرام‌الضیف* (۱۳۱۹ و ۱۴۰۰) در قاهره چاپ غیرانتقادی شده است. از این کتاب نسخه‌ای در کتابخانهٔ عاشر افندی شهر سلیمانیه به شمارهٔ ۶۶۷ و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ استانبول (مجموعهٔ ۲۳۷، گ ۷۹ـ۱۰۱) موجود است (حربی، ۱۴۰۱، مقدمهٔ حمد جاسر، ص ۲۲۲). از اثر دیگر حربی، یعنی *انتفاع‌الاموات باِهداء التلاوات و الصدقات و سائر القربات*، نسخه‌ای در کتابخانهٔ رشیدافندی (مجموعه ۱۵۹، رسالهٔ ۲، گ ۱۵۹ الف ـ ۱۸۵ الف) موجود است (ششن، ص ۳۸۲).

مهم‌ترین و معروف‌ترین کتاب حربی، *غریب‌الحدیث* است (← ابن‌ندیم؛ قفطی، همانجاها) و خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۲۳) از آن یاد کرده است. شیوهٔ متداول در غریب الحدیث‌نگاری پیش از حربی، خاصه روش ابوعُبَید قاسم‌بن سلّام هروی، بر اساس اصل مسندنویسی (گردآوری احادیث حاوی واژه‌های غریب از هر یک از اصحاب و شرح آن) بود. اما حربی، با تلفیق این شیوه و روش الفبایی لغویان، طریقی جدید در غریب‌الحدیث‌نگاری پدید آورد (مسعودی، ص ۹۴ـ۹۸). وی، همچنین ضمن بهره‌گیری از آثار پیش از خود، اثری جامع‌تر در غریب‌الحدیث تألیف کرد. کتاب وی در پنج مجلد تألیف شده و مشتمل بر تمام احادیثی بوده که لفظی غریب در آنها وجود داشته است. براساس وصف ابن‌خیر اشبیلی (ص ۱۹۴) از کتاب حربی، می‌توان دریافت که حربی از اتمام این تألیف فراغت نیافته است (حربی، ۱۴۰۵، ج ۱، همان مقدمه، ص ۵۴ـ۵۵؛ همو، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۲۸). به‌نوشتهٔ عاید (حربی، ۱۴۰۵، ج ۱، مقدمه، ص ۵۵)، این گفتهٔ اشبیلی به‌سبب رواج نسخه‌ای ناقص از کتاب حربی در اندلس بوده است. ابن‌ندیم (همانجا) کتاب *غریب‌الحدیث* را وصف کرده است. حربی، به دلیل اعتقاد به باورهای اهل حدیث دربارهٔ افضلیت خلفا، کتاب خود را نیز به همین‌گونه آغاز کرده است (← همانجا). وی ابتدا متن حدیث را با سلسله سند کامل نقل کرده، سپس به بیان معنای کلمهٔ غریب پرداخته و آنچه در توضیح آن از صحابه و تابعین نقل شده آورده و در مواردی از قرآن و اشعار عرب شواهدی ذکر کرده است. عاید (حربی، ۱۴۰۵، ج ۱، مقدمه، ص ۹۲ـ۱۵۲) به تفصیل از

ویژگیهای این کتاب، با ذکر شواهد گوناگون، بحث نموده است.

مفصّل بودن کتاب و مباحث آن، سبب دشواریابی احادیث و مهجور ماندن کتاب شده، اما اثر او همچنان مورد استفادهٔ محدّثان بوده و کسانی چون ابوبکر محمدبن قاسم انباری، ابومنصور محمدبن احمد ازهری و ابوعبید بکری از آن مطالبی نقل کرده‌اند (← همان مقدمه، ص ۵۸ـ۷۹). همچنین عاید (همان، ص ۸۰ـ۹۱) نمونه‌هایی از تأثیر کتاب حربی را در تألیف کتابهای غریب‌الحدیث پس از او نقل کرده است. ابن‌اثیر در *النهایة فی غریب‌الحدیث و الاثر* (ج ۱، ص ۱۰)، ضمن ستودن *غریب‌الحدیث* حربی، مفصّل بودن کتاب را علت مهجور ماندن آن ذکر کرده، اما به کامل و جامع بودن آن اشاره کرده و خود در تألیف کتابش از آن بهره برده است. بنابر تحقیق سلیمان‌بن ابراهیم عاید (حربی، ۱۴۰۵، ج ۱، مقدمه، ص ۱۵۳)، تنها نسخهٔ موجود از *غریب‌الحدیث*، نسخه‌ای ناقص از بخش پنجم کتاب در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق (موجود در «مکتبة‌الاسلام») است و خود وی متن انتقادی آن را منتشر کرده است (مکه ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵). دُخَیِّل‌بن صالح‌لحیدان در مقاله‌ای (ص ۶۹ـ۲۱۸) به بررسی و تخریج برخی احادیث مرفوع *غریب‌الحدیث* حربی پرداخته است. حربی شعر نیز می‌سروده و خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۳۵ـ۵۳۷) نمونه‌هایی از اشعار وی را نقل کرده است.

منابع: ابن‌ابی‌یعلی، *طبقات‌الحنابلة*، چاپ عبدالرحمان‌بن سلیمان عثیمین، ریاض ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ ابن‌اثیر، *النهایة فی غریب‌الحدیث والاثر*، چاپ صلاح‌بن محمدبن عویضه، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، *المجمع المؤسس للمعجم‌المفهرس*، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت ۱۴۱۳ـ۱۴۱۵/ ۱۹۹۲ـ۱۹۹۴؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ محمدبن خیر اشبیلی، *فهرسة ماارواه عن شیوخه من‌الدواوین المصنفة فی ضروب‌العلم و انواع‌المعارف*، چاپ فرانسیسکو کودرا و ریبرا تاراگو، ساراگوسا ۱۸۹۳، چاپ افست بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ ابراهیم‌بن اسحاق حربی، *غریب‌الحدیث*، چاپ سلیمان‌بن ابراهیم عاید، مکه ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ همو، *کتاب‌المناسک و اماکن طرق‌الحج و معالم الجزیرة*، چاپ حمد جاسر، ریاض ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ خطیب بغدادی؛ محمدبن احمد ذهبی، *کتاب تذکرة‌الحفاظ*، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۸ـ۱۳۹۰/ ۱۹۶۸ـ۱۹۷۰؛ عبدالکریم‌بن محمد سمعانی، *الانساب*، چاپ عبداللّه عمر بارودی، بیروت ۱۴۰۸/ ۱۹۸۸؛ همو، *التحبیر فی‌المعجم‌الکبیر*، چاپ منیره ناجی سالم، بغداد ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ رمضان ششن، *مختارات من المخطوطات العربیة النادرة فی مکتبات ترکیا*، استانبول ۱۹۹۷؛ علی‌بن یوسف قفطی، *إنباه‌الرواة علی أنباه‌النحاة*، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۱، قاهره ۱۳۶۹/۱۹۵۰؛ دخیل لحیدان، «الاحادیث المرفوعة فی کتاب غریب‌الحدیث للامام الحربی (۱۹۸ـ۲۸۵هـ) من باب ʻرباء' الی نهایة باب ʻکشف' دراسة و تخریجاً»، *مجلة جامعة‌الامام محمدبن سعود‌الاسلامیة*، ش ۳۴ (ربیع‌الآخر ۱۴۲۲)؛ عبدالهادی مسعودی، «سیر تدوین غریب‌الحدیث»، *فصلنامهٔ علمی ـ تخصصی حدیث*، سال ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۸)؛ یاقوت حموی.

/ ملیحه خودکار /

حربی بغدادی، عبدالمغیث‌بن زهیربن زهیربن علوی، کنیه‌اش ابوالعز، حافظ و محدّث قرن ششم. او در حدود سال ۵۰۰ در محلهٔ حربیّهٔ بغداد (یاقوت حموی، ذیل «الحَرْبِیَّة»؛ ابن‌نجار، ج ۱۶، ص ۴)، متولد شد. از قاضی ابوالحسین فرّاء معروف به ابن‌ابی‌یعلی* صاحب *طبقات‌الحنابلة* (ابن‌رجب، ج ۱، ص ۱۷۷)، فقه فراگرفت و در حدیث از محضر استادانی چون ابوغالب احمدبن حسن البنا، صاحب مشیخه در حدیث، ابومنصور عبدالرحمان‌بن محمد قزاز معروف به ابن‌زُرَیق و ابوالبرکات عبدالوهاب‌بن مبارک انماطی بهره برد (ابن‌عساکر، ج ۳۷، ص ۳۴؛ ابن‌نقطه، ص ۳۸۸ـ۳۸۹).

اهتمام او به حدیث چنان بود که به جز مشایخ، از هم‌طرازان خود نیز روایاتی شنید (عُلَیمی‌حنبلی، ج ۳، ص ۲۹۲) و بر اثر این کوششهای علمی بود که یکی از بزرگان حنبلی در شام به شمار آمد. به گفتهٔ ابن‌عماد (ج ۴، ص ۲۷۵)، وی در ۳۸ سالگی مجلس حدیثی در آنجا دایر کرد. چون وی از مشایخ حدیث بود، به عده‌ای اجازهٔ روایت حدیث داد، از جمله به عبدالغنی جماعیلی* (← ابن‌رجب، ج ۱، ص ۳۵۵). وی در ۱۳ محرّم ۵۸۳ در زادگاهش درگذشت و جنازه‌اش را در کنار قبر احمدبن حنبل دفن کردند (ابن‌نقطه، ص ۳۸۹).

به گفتهٔ ذهبی (۱۹۸۴، ج ۴، ص ۲۹۴)، گرچه وی در حدیث موثق بوده، اما به دلیل بضاعت اندک علمی، اشتباهاتی کرده است. ابن‌جوزی (۱۳۹۸، ص ۵۱) دانش حربی را در حدیث ناچیز و وی را در فهم حدیث صحیح از غیرصحیح ناتوان دانسته و روش او را در حدیث عوامانه و متعصبانه تلقی کرده است (نیز ← همو، ۱۴۰۳، ص ۷۱). در عین حال، او را فردی صالح، راست کردار و امین وصف کرده‌اند (← ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۱۶۰؛ ابن‌رجب، همانجا). ابن‌حنبلی، واعظ و مفسر و فقیه حنبلی در شام، به زهد و ورع وی اشاره کرده و گفته است وقتی او را دیدم، احمدبن حنبل در ذهنم مجسم شد (← ابن‌رجب، همانجا).

حربی، به پیروی از استاد خود ابن‌بناء، کتابی تألیف کرد که براساس آن لعن یزیدبن معاویه جایز نیست و در ملاقات با خلیفهٔ عباسی، ناصرلدین‌اللّه، نیز از این نظریه دفاع کرد (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۶۲؛ ابن‌کثیر، ج ۱۲، ص ۳۲۸؛ ابن‌رجب، ج ۱، ص ۳۵۶). به همین دلیل، بین او و ابن‌جوزی نزاع سختی درگرفت و ابن‌جوزی کتاب *الردّ علی‌المتعصب العنید* را در پاسخ

او نوشت و در آن ادعاهای حربی را، از جمله قبول ولایت عامهٔ یزید، وجوب اطاعت از امام ظالم و طرفداری بی‌دلیل و ناموجه از یزید، مردود شمرد (← ص ۱۲، ۶۷، ۷۱). به عقیدهٔ ذهبی (۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، همانجا)، این کتابِ حربی، عجیب است و از کم اطلاعی نویسندهٔ آن حکایت دارد.

عبدالمغیث حربی، به پیروی از ابوعلی بَرَدانی، در اثبات اقتدای پیامبر اکرم در نماز به ابوبکر دو کتاب نوشت (ابن‌رجب، ج ۱، ص ۳۵۷). در این زمینه هم ابن‌جوزی با نگارش کتاب *آفة اصحاب‌الحدیث* در ردّ عبدالمغیث حربی، از آن انتقاد کرد و بر احادیث مورد استناد حربی، از لحاظ سند و مضمون، خدشه وارد ساخت (← ص ۷۴ـ۷۶، ۱۰۸، ۱۱۰ـ۱۱۱). ابن‌جوزی در این اثر (ص ۱۰۶) بر آن بود که بین درک حربی از مذهب حنبلی با حقیقت آن تفاوت بسیاری وجود دارد.

الانتصار لمسند الامام احمد کتاب دیگری از حربی است. چنان‌که از نام آن پیداست، حربی عقیده داشت تمام احادیث مسند امام احمدبن حنبل صحیح‌اند. ابن‌جوزی در این مورد هم، با او و افراد دیگری که قائل به این نظر بودند مخالفت کرده است (ابن‌رجب، همانجا).

گفته شده حربی کتابی در تحریم غنا و آلات لهو به نام *الدلیل الواضح فی‌النهی عن ارتکاب الهوی الفاضح* داشته که در آن به تحریم دف در هر حال، تصریح کرده است (علیمی حنبلی، ج ۳، ص ۲۹۴؛ نیز ← ابن‌رجب، همانجا). کتاب دیگری به نام *حیاة الخضر* از او گزارش شده که در پنج جزء بوده است (ابن‌رجب، همانجا). از هیچ یک از کتابهای وی اثری در دست نیست.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌جوزی، *آفة اصحاب الحدیث*، چاپ علی حسینی میلانی، تهران [؟ ۱۳۹۸]؛ همو، *کتاب الردّ علی المتعصب العنید*، چاپ محمدکاظم محمودی، [بی‌جا] ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابن‌رجب، *کتاب الذیل علی طبقات الحنابلة*، ج ۱، در ابن‌ابی‌یعلی، *طبقات الحنابلة*، ج ۳، بیروت ۱۳۷۲/۱۹۵۲؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌عماد؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ ابن‌نجار، *ذیل تاریخ بغداد*، در احمدبن علی خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، او، *مدینةالسلام*، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱۶ـ۲۰، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ ابن‌نقطه، *التقیید لمعرفة رواة السنن و المسانید*، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ محمدبن احمد ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، چاپ شعیب أرنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ همو، *العبر فی خبر من غبر*، ج ۴، چاپ صلاح‌الدین منجد، کویت ۱۹۸۴؛ مجیرالدین عبدالرحمان‌بن محمد عُلَیمی حنبلی، *المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد*، ج ۳، چاپ محیی‌الدین نجیب، بیروت ۱۹۹۷؛ یاقوت حموی.

/ قاسم محسنی مرّی /

حربیه، از فرقه‌های کیسانیه و پیروان عبداللّه‌بن عَمروبن حرب کندی. این فرقه یکی از فرقه‌های غالیان (← غلوّ*) نیز شناخته شده است. اینان پس از مرگ ابوهاشم، فرزند محمدبن حنفیه*، عبداللّه‌بن عمروبن حرب را به وصیت ابوهاشم جانشین او می‌دانستند (← علی‌بن اسماعیل اشعری، ص ۲۲؛ سامرائی، ص ۹۵؛ قس قاضی، ص ۲۴۸). نام این فرقه، برحسب نام مؤسسی که برای آن معرفی کرده‌اند، در منابع به صورتهای خربیه، خربیه و حارثیه نیز آمده است (← سعدبن عبداللّه اشعری، ص ۲۶؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، ص ۶، ۲۲؛ قاضی نعمان، ص ۲۳۲ـ۲۳۴؛ خوارزمی، ص ۳۰؛ ابوالمعالی، ص ۳۵؛ *د.اسلام*، چاپ دوم، ذیل «کیسانیه»؛ قس اقبال آشتیانی، ص ۲۵۴). نام جدّ مؤسس این فرقه را، به اختلاف، حرب و خریب و حارث و انتساب او را کوفی یا مدائنی یا شامی ذکر کرده‌اند (← *مسائل‌الامامة*، ص ۳۰؛ سعدبن عبداللّه اشعری، ص ۳۵؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، ص ۲۲؛ بغدادی، ص ۲۴۳). احتمالاً این اختلاف ناشی از خلط چند تن با یکدیگر است. گاهی نیز، به اشتباه، فرقهٔ حربیه با فرقهٔ جناحیه، پیروان عبداللّه‌بن معاویه*، یکی دانسته شده است (برای نمونه ← *مسائل‌الامامة*، همانجا؛ لوئیس[1]، ص ۲۸). این اشتباه به سبب آن است که وقتی یاران عبداللّه‌بن عمرو به دروغ بودن ادعای او مبنی بر داشتن علم غیب پی بردند، از وی روگردان شدند. آنگاه در پی یافتن امامی برای خود به مدینه رفتند و در آنجا، پس از ملاقات با عبداللّه‌بن معاویه دعوت او را پذیرفتند و به وی پیوستند (سعدبن عبداللّه اشعری، ص ۴۰ـ۴۱؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، همانجا؛ نشوان‌بن سعید حمیری، ص ۱۶۰؛ اقبال آشتیانی، همانجا)؛ از این‌رو، گاه آرای این‌دو فرقه با یکدیگر آمیخته شده و تمایز نهادن میان آنها را تا حدی مشکل کرده است.

آنچه مسلّم است اینکه یاران عبداللّه‌بن عمروبن حرب، پیش از روگردانی از او، ادعایش را مبنی بر الوهیت و داشتن علم غیب پذیرفته بودند (← سعدبن عبداللّه اشعری، همانجا؛ بغدادی، ص ۴۱؛ اسفراینی، ص ۳۰؛ سامرائی، همانجا). آنان همچنین معتقد به حلول (← حلول و اتحاد*) و تناسخ* بودند. بنابه گزارشها، آنان همچون دیگر فرقه‌های کیسانیه* قائل بودند که روح الهی در انبیا علیهم‌السلام، یکی پس از دیگری، حلول یافت تا به پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم رسید و پس از وی به ترتیب به امام علی، امام حسن و حسین علیهم‌السلام، محمدبن حنفیه، و ابوهاشم منتقل شد. به اعتقاد این فرقه این روح الهی به عبداللّه‌بن عمرو عطا شد و تا ظهور دوبارهٔ محمدبن حنفیه، که از نظر آنها همان مهدی منتظر است، در کالبد

1. Lewis

عبداللّه‌بن عمرو باقی خواهد ماند (← سعدبن عبداللّه اشعری، ص ۲۶؛ بغدادی، ص ۴۱، ۲۴۳).

از دیگر عقاید آنان اعتقاد به وجود چهار سبط برای پیامبر بود که عبارت‌اند از حضرت علی و سه فرزند ایشان: امام حسن و امام حسین و محمدبن حنفیه. آنان معتقد بودند محمدبن حنفیه زنده است و در غیبت به سر می‌برد و نظام اسباب و سلسلهٔ علتها در دست اوست (← سعدبن عبداللّه‌اشعری، ص ۲۸). پیروان عبداللّه‌بن عمرو آیات اول تا سوم سورهٔ تین را تأویل می‌کردند به اینکه تین علی، زیتون حسن، طُورِسینین حسین و بلدامین کنایه از محمدبن حنفیه است که از سرزمین امن خارج خواهد شد و با یارانش ــ که به عدد اصحاب بَدر، ۳۱۳ تن هستند ــ به مبارزه با ستمگران بر خواهد خاست (← همان، ص ۳۰ـ۳۱).

گفته شده است که عبداللّه‌بن عمروبن حرب در شبانه روز پانزده نماز، که هر کدام هفده رکعت بود، بر پیروانش واجب کرده بود؛ اما، هیچ‌یک از آنان نماز نمی‌خواندند (همان، ص ۲۷؛ قس ابن‌حزم، ج ۵، ص ۵۰، که گفته است حربیه در شبانه روز نوزده نوبت نمازِ پانزده رکعتی داشته‌اند)، زیرا همچون بسیاری از فرقه‌های غالی معتقد بودند که معرفت امام در سعادت فرد کافی است و کسی که به درجهٔ بالایی از معرفت رسیده باشد، انجام دادن واجبات و ترک محرّمات از گردن وی ساقط می‌شود (← سعدبن عبداللّه‌اشعری، ص ۳۹؛ قاضی، ص ۲۵۵). از همین رو، آنان بسیاری از محرّمات را برای خود مباح می‌دانستند (← قاضی نعمان، ص ۲۳۳ـ۲۳۴؛ قاضی، ص ۲۵۴ـ۲۵۵).

نقل شده است که ابن‌حرب، پس از مناظره با یکی از متکلمان خوارج صُفریّه*، از عقاید سابق خود توبه کرد و به عقیدهٔ صفریّه درآمد و بر همان مذهب از دنیا رفت. برخی این امر را عامل اصلی روگردانی پیروانش دانسته‌اند (برای نمونه ← ابن‌حزم، همانجا؛ قاضی، ص ۲۵۷)؛ اما بنابر سایر منابع، چنان‌که گذشت، عامل جدایی اصحاب ابن‌حرب از وی، آشکار شدن دروغین بودن ادعایش بوده است.

منابع: ابن‌حزم، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، چاپ محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ محمدبن عبیداللّه ابوالمعالی، *کتاب بیان الادیان*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [? ۱۳۱۲ ش]؛ شهفوربن طاهر اسفراینی، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکین*، چاپ محمدزاهد کوثری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ سعدبن عبداللّه اشعری، *کتاب المقالات و الفرق*، چاپ محمدجواد مشکور، تهران ۱۳۶۱ ش؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، *کتاب مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین*، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ عباس اقبال آشتیانی، *خاندان نوبختی*، تهران ۱۳۱۱ ش؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد خوارزمی، *کتاب مفاتیح العلوم*، چاپ فان فلوتن، لیدن ۱۸۹۵، چاپ افست ۱۹۶۸؛ عبداللّه سلوم سامرائی، *الغلو و الفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة*، [واسط، عراق]: دارواسط، [بی‌تا.]؛ وداد قاضی، *الکیسانیّة فی التاریخ و الأدب*، بیروت ۱۹۷۴؛ نعمان‌بن محمد قاضی نعمان، *الأرجوزة المختارة*، چاپ اسماعیل قربان حسین پوناوالا، مونترآل ۱۹۷۰؛ *مسائل الامامة و هو الکتاب الاول من کتاب فیه اصول النحل التی اختلف فیها الصلاة*، [منسوب به] ناشئ اکبر، چاپ یوزف فان اس، بیروت: دارالنشر فرانتس شتاینر، ۱۹۷۱؛ نشوان‌بن سعید حمیری، *الحورالعین*، چاپ کمال مصطفی، چاپ افست تهران ۱۹۷۲؛

EI[2], s.v. "Kaysāniyya" (by W.Madelung); Bernard Lewis, *The origins of Ismā'īlism*, Cambridge 1940.

/ مریم کیانی فرید /

حَرَج ← عُسر و حَرَج؛ لاحَرَج، قاعده

حِرز، پاره‌ای از آیات، اذکار، اوراد و ادعیهٔ مأثوری که برای حفظ جان و مال از آسیبها می‌خوانده یا به‌صورت مکتوب با خود حمل می‌کرده‌اند. حِرز (جمع آن اَحْراز) در لغت به جایی می‌گویند که چنان محصور و محکم باشد که اگر کسی بدان وارد شود از گزندها و خطرها مصون بماند (خلیل‌بن احمد؛ جوهری؛ ابن‌منظور؛ زبیدی، ذیل واژه) و در اصطلاح، مشابه با تعویذ و عُوذَه (← جوهری؛ ابن‌منظور؛ زبیدی، همانجاها) یا قسمی از آن است که با آداب شرع موافق باشد. بنابه گفتهٔ زمخشری (ذیل واژه)، کاربرد حرز در معنای اصطلاحی از باب مَجاز است (نیز ← زبیدی، همانجا).

دربارهٔ تفاوت حرز و تعویذ* و دعا* باید گفت اینها مفاهیمی متداخل‌اند و مرز آنها با یکدیگر چندان مشخص نیست. در برخی از کتابهای حدیث حرزها و تعویذها در یک باب و یک ردیف جمع شده‌اند (برای نمونه ← کلینی، ج ۲، ص ۵۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۹۳ـ۴۰۶). شماری از حرزها نیز ذیل عنوان «عوذات الائمة علیهم‌السلام للحفظ» (تعویذهای امامان برای حفظ خود از آسیبها) فراهم آمده‌اند (برای نمونه ← مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۹۲). ابن‌طاووس دعای منسوب به امام جواد علیه‌السلام را که گویند برای مصون ماندن از آسیبها برای مأمون نوشت، در *مُهَج‌الدعوات* (ص ۵۲ـ۵۹) «حرز» و در *الامان* (ص ۷۴) «عوذه» نامیده است. از مقایسهٔ متون حرزها و تعویذها نیز به تفاوتی نمی‌توان دست یافت. به همین سبب، در ادبیات محدّثان و اهل دعا، حرز و تعویذ و تحرّز و تعوّذ غالباً در یک سیاق و به یک معنا به‌کار رفته‌اند (برای نمونه ← برقی، ج ۲، ص ۳۶۷؛ ابن‌طاووس،

۱۴۱۴ـ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۷۵). شاید بتوان گفت تعویذ تنها خواندنیها و نوشتنیها (از قبیل اسم اعظم یا اذکار و ادعیه) است، اما حرز افزون بر اینها شامل اشیا هم می‌گردد.

واژهٔ حرز و مشتقات آن در قرآن کریم نیامده، اما در احادیث شیعه و سنّی و ادعیهٔ مأثور این واژه فراوان به‌کار رفته است (برای نمونه ← کلینی، ج ۱، ص ۲۸۱، ج ۲، ص ۲۲۱، ۵۱۹؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۲؛ طوسی، ۱۳۷۸ـ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹۷؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۱۵۱، ۵۷۴؛ ابن‌حنبل، ج ۴، ص ۶۰؛ ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۲۷۲). شماری از این حدیثها، از جمله حدیث انس‌بن مالک (← متقی، ج ۲، ص ۶۶۶ـ۶۶۷) و حدیث منقول از علی‌بن ابی‌طالب (سیوطی، ذیل اسراء: ۴۵؛ متقی، ج ۲، ص ۶۶۶)، حاکی از کاربرد حرز، به معنای مصطلح، در صدر اسلام است به این معنا که پیامبر، امامان و برخی از صحابه و تابعان و اتباع ایشان برای حفظ خود یا دیگران از گزندها و آسیبها حرز به‌کار می‌برده و نتیجهٔ مطلوب را نیز به دست می‌آورده‌اند.

استعمال حرز برای مصونیت از آزار شیاطین و جنّیان و نوشتن یا املا کردن حرز برای شفای بیماران، نزد صوفیان نیز متداول بوده است، چنان‌که ابوسعید ابوالخیر یک رباعی سروده و بر آن شرحهایی به نام «حورائیه» نوشته شده است (محمدبن منوّر، بخش ۱، مقدمهٔ شفیعی کدکنی، ص صدونوزده). این رباعی حرزی بوده که ابوسعید برای شفای استاد خود، که در بستر افتاده بوده، املا کرده است (← محمدبن منوّر، بخش ۱، ص ۲۷۴). ابن‌عربی (ص ۲۶۴) نیز حرزی را به سلیمان‌بن داود نبی نسبت داده است. با این حال حرز در فرهنگ شیعی از فرهنگ سایر مسلمانان متداول‌تر بوده است. وجود انبوهی از حرزها و عوذه‌ها و دعاهای حفظ، که در کتب ادعیه و حدیث امامیه ثبت شده، شاهد این مدعاست (برای نمونه ← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۴ـ۶۴، ۱۳۷ـ۱۵۳، ۲۰۶ـ۲۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۰۸ـ۴۰۶، ج ۹۲، ص ۲۰۹ـ۲۷۹). از واژهٔ حرز در شعر فارسی هم استفاده شده است (برای نمونه ← انوری، ج ۱، ص ۲۳۵؛ خاقانی، ص ۱۷).

حرزها از نظر کوتاهی و بلندی باهم تفاوت دارند. برخی، مانند حرزی به‌نام «حرز خدیجه»، از چند کلمه تجاوز نمی‌کنند (← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱، ص ۲۱۰، ۲۲۴)، اما برخی مرکّب از چند سطر و بعضی نیز چون حرز منسوب به امام سجاد علیه‌السلام (← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۳ـ۲۸) و حرز منسوب به امام صادق علیه‌السلام (← همان، ص ۳۴ـ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۷۳ـ۲۷۹) مفصّل و طولانی‌اند.

درون‌مایهٔ حرزها نیز باهم متفاوت‌اند. برخی حرزها آیاتی از قرآن‌اند، مانند آیةالکرسی و آیهٔ «وَ إنْ یکاد». این آیات را «آیات الحرز» خوانده‌اند (← ابن‌نجار، ج ۱۸، ص ۱۷۰ـ۱۷۱؛ نیز ← *الفقه المنسوب للامام الرضا علیه‌السلام*، ص ۴۰۰؛ ابن‌طاووس، ۱۴۰۹، ص ۱۲۵)، زیرا از رسول خدا صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم منقول است که هرکس ۳۳ آیه از قرآن را در شبی بخواند، در آن شب دزد یا درنده‌ای به وی آسیب نمی‌رساند و خود و خانواده‌اش و اموالش تا صبح در امان و عافیت خواهند بود (← سیوطی، ذیل بقره: ۳). امام جعفرصادق نیز آیاتی از قرآن را حرز فرزندش موسی علیه‌السلام قرار داده بود و آن حضرت نیز آنها را می‌خواند و خود را بدان تعویذ می‌کرد (ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۴۵ـ۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۳۹). شماری از حرزها نیز اذکار متداول در میان مسلمانان‌اند، از قبیل تهلیل و تسبیح و تحمید (برای نمونه ← برقی، ج ۱، ص ۳۱؛ ترمذی، ج ۵، ص ۱۷۵؛ کلینی، ج ۲، ص ۵۱۹). حرزهایی هم که مستقیماً از قرآن اقتباس نشده‌اند، غالباً دارای مدلولی روشن و همسو با قرآن و حاوی مضامین بلند توحیدی و مشتمل بر توکل بر خدا و تکیه بر قدرت لایزال الهی و پرهیز از پناه جستن به شیاطین و جنّیان و ارواح‌اند. شمار اندکی از حرزها مشتمل بر حروف و کلمات و عبارات مرموز و نامأنوس‌اند و درنتیجه مدلول آنها ناشناخته است (برای نمونه ← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۹۳، ۲۲۸). افزون بر آنچه گفته شد، در احادیث کارهایی نیز حرز معرفی شده است، از جمله همراه داشتن تربت امام حسین علیه‌السلام به‌ویژه در سفر (ابن‌قولویه، ص ۴۷۳ـ۴۷۴؛ طوسی، ۱۳۷۸ـ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۷۴ـ۷۵؛ حرّعاملی، ج ۱۱، ص ۴۲۷ـ۴۲۸)، تدهین با روغن درخت‌بان (ابن‌بسطام، ص ۹۴)، همراه داشتن عصایی از درخت بادام تلخ در سفر (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۰)، حک کردن برخی اذکار بر نگین انگشتری (همو، ۱۳۶۸ش، ص ۱۸۰)، در دست کردن خاتم عقیق (کلینی، ج ۶، ص ۴۷۰؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۹۹) و به همراه داشتن انگشتری با نگین عقیق زرد (ابن‌طاووس، ۱۴۰۹، ص ۴۸).

کثرت حرزها نیز چشمگیر است. به پیامبر و همسرش خدیجه و دخترش فاطمهٔ زهرا و هریک از امامان معصوم حرزهایی منسوب است (برای نمونه ← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۴ـ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۰۸ـ۳۷۱). نامدارترین حرزها عبارت‌اند از: حرز ابی‌دُجانهٔ انصاری برای دفع جن و سحر. این حرز که راویان اهل سنّت آن را نقل کرده‌اند (برای نمونه ← ابن‌جوزی، ج ۳، ص ۱۶۸؛ فتنی، ص ۲۱۱) در سده‌های اخیر به مجموعه‌های حدیثی شیعه نیز راه یافته است (← مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۲۰ـ۲۲۴)، اما حدیث‌شناسان اهل سنّت متفقاً این حدیث را برساخته ارزیابی کرده و موسی

انصاری، راوی حدیث مزبور، را صحابی ساختگی معرفی کرده‌اند (ـــــه ابن‌جوزی، همانجا؛ ذهبی، ج ۴، ص ۴۲۹؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۶، ص ۳۰۵).

حرز یمانی، مشهور به دعای سَیفی، یکی از حرزهای منسوب به علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام است. این حرز، که از آن با عنوان «دعای یمانی» هم یاد شده (ـــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۳۷)، با اسانید و متون متفاوت روایت شده است (ـــــه همان، ص ۱۳۷ـ۱۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۲۴۰ـ۲۵۹). بر این حرز، که نام آن همواره بر زبان ایرانیان به‌ویژه شاعران فارسی‌گو جاری بوده است (برای نمونه ـــــه حافظ، ص ۵۹)، شرحهایی هم نگاشته‌اند. در این شرحها شارحان دربارهٔ مقدمات و آداب به کار بستن دعای مزبور و سند و متن آن سخن گفته‌اند (ـــــه آقابزرگ طهرانی، ج ۶، ص ۱۹۰، ج ۱۲، ص ۲۳۵، ج ۱۶، ص ۳۰۳).

«رُقعَةُ الجَیب» نیز حرزی منسوب به امام علی‌بن موسی‌الرضا علیه‌السلام است، که چون کنیزک حُمَیدبن قحطبه به هنگام شستن جامهٔ امام آن را در جیب وی یافته، به این‌نام خوانده شده است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۳۸؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۴۹). حرز دیگری هم با همین عنوان به امام رضا علیه‌السلام منسوب است (ـــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۹۴). به‌همراه داشتن حرز جواد، منسوب به امام محمدتقی علیه‌السلام، نیز در میان شیعیان و ایرانیان چندان متداول بوده که «حرز جواد کسی بودن» و «حرز جواد خود کردن»، به معنای «پیوسته با او بودن» و «همیشه کسی را همراه خود کردن»، مَثَل شده است (ـــــه دهخدا، ذیل «حرز جواد»). در کتب ادعیه و حدیث دربارهٔ این حرز، که گویند نخستین بار امام علیه‌السلام آن را برای مأمون عباسی نوشته، حکایت شگفت‌انگیزی نقل شده است (ـــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۵۲ـ۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۵۴ـ ۳۶۱). محمدبن حسنعلی شوشتری، یکی از عالمان سدهٔ دوازدهم و نوادهٔ عبداللّه‌بن حسین تستری، نیز رساله‌ای به نام *آداب حرز الجواد* برای شاه‌سلطان حسین صفوی نوشته است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۱۷).

داوری دربارهٔ حرزها و درستی و نادرستی انتساب آنها به معصومان علیهم‌السلام، به بررسی دقیق حدیث‌شناختی یک‌یک آنها از حیث اتصال و انقطاع اسانید و وثاقت و عدم وثاقت راویان نیاز دارد. از پاره‌ای از احادیث متضمن حرزها، از نظر سند، انتقاد شده است (برای نمونه ـــــه مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۲، ص ۴۳۶ـ۴۴۳؛ همو، ۱۴۰۶ـ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۱۱۷). گفتنی است که گاهی یک حرز و سبب ورود آن، به دو امام نسبت داده شده است. مثلاً، حرزی از امام موسی‌بن جعفر علیه‌السلام نقل شده و گفته شده است که امام وقتی آن را خواند که او را در گودالی پیش درندگان انداخته بودند (ـــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۲۷ـ۳۳۱)، اما همان حرز و سبب ورود آن، به امام علی‌بن موسی‌الرضا علیه‌السلام هم نسبت داده شده است (ـــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۴۹ـ۳۵۴) ولی نسبت این روایت به امام رضا علیه‌السلام با واقعیات تاریخی تطبیق نمی‌کند زیرا موسی‌بن جعفر علیه‌السلام در حبس هارون بوده است نه فرزندش علی‌بن موسی (ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۹۹).

حرزهایی هم وجود دارد که نه تنها فاقد إسنادند، بلکه به هیچ‌یک از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام منسوب نیستند. این قبیل حرزها صرفاً به خط یکی از عالمان دینی‌اند و در بخش ادعیهٔ جوامع حدیثی چون *بحارالانوار* (برای نمونه ـــــه ج ۹۱، ص ۳۶۶ـ۳۷۱) و احیاناً در دیگر کتابهای ادعیه به‌ثبت رسیده‌اند؛ بنابراین، اعتماد بر اغلب این حرزها از باب عمل به قاعدهٔ «تسامح در ادلّهٔ سنن» و عمل به مضمون «اخبارُ مَنْ بَلَغَ» خواهد بود (در این باره ـــــه تسامح در ادلّهٔ سنن*؛ نیز مجلسی، ۱۳۶۳ش، ج ۸، ص ۱۱۲ـ ۱۱۹).

دربارهٔ جواز و عدم جواز آویختن حرز، از روایات منقول از پیشوایان معصوم مستفاد می‌شود که آویختن چیزهایی که در آن قرآن یا ذکر خدا باشد و از آنها بوی شرک به مشام نرسد مباح است (حمیری، ص ۱۱۰ـ۱۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۴ـ۶؛ قس جوهری، ذیل «تمم»)؛ بنابراین، اینکه سنّت آویختن حرز از رسوم جاهلیت و درنتیجه حرام دانسته شده (ـــــه مبارکفوری، ج ۹، ص ۳۵۶)، قاعدتاً ناظر به رفتارهایی شبیه به آویختن تَمیمه و امثال آن است (ـــــه تعویذ*).

به‌جز حرزها، آیات و ادعیه و اذکاری نیز در کتابهای حدیث و ادعیه آمده است که آنها را «حُجُب» (جمع حجاب) یا «ادعیهٔ حُجُب» یا «اَحْجِبه» و «احتجابات» خوانده‌اند (برای نمونه ـــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۳۵۴ـ۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۷۲ـ۴۰۶). این عناوین از آیات ۴۵ و ۴۶ سورهٔ اسراء و نیز از متون برخی از همین ادعیه گرفته شده‌اند. این حجابها دقیقاً کارکرد حرز را دارند و از این‌رو، به خواندن آنها، هنگامی که بیم خطری برود، سفارش شده است (برای نمونه ـــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۶۱، ۳۵۴ـ۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۷۲ـ ۴۰۶).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ ابن‌بابویه، *ثواب‌الاعمال و عقاب‌الاعمال*، قم ۱۳۶۸ش؛ همو، *عیون‌الاخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ش؛ همو، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ش؛ همو، *کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ ابن‌بسطام (حسین‌بن بسطام) و ابن‌بسطام (عبداللّه‌بن بسطام)، *طب الائمة*

علیهم‌السلام، نجف [۱۳۸۵]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌جوزی، *کتاب الموضوعات*، چاپ عبدالرحمان محمدعثمان، مدینه ۱۳۸۶ـ۱۳۸۸/ ۱۹۶۶ـ۱۹۶۸؛ ابن‌حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی‌محمد معوض، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ ابن‌حنبل، *مسندالامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌طاووس، *اقبال‌الاعمال*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۴ـ۱۴۱۶؛ همو، *الامان من اخطار الاسفار و الازمان*، قم ۱۴۰۹؛ همو، *مهج‌الدعوات و منهج‌العبادات*، قدم‌له و علق‌علیه حسین اعلمی، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ ابن‌عربی، *العبادلة*، ویلیه *ساعة الخبر*، چاپ عاصم ابراهیم کیّالی، بیروت ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ ابن‌قولویه، *کامل الزیارات*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۷؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابن‌منظور؛ ابن‌نجار، *ذیل تاریخ بغداد*، در احمدبن علی خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد، او، مدینةالسلام*، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱۶ـ۲۰، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ محمدبن محمد (علی) انوری، *دیوان*، چاپ محمدتقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ احمدبن محمد برقی، *کتاب المحاسن*، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، قم [? ۱۳۳۱ ش]؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن الترمذی*، ج ۵، چاپ عبدالرحمان محمدعثمان، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا.]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ ش؛ شمس‌الدین محمدحافظ، *دیوان*، چاپ محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ حرّ عاملی؛ عبداللّه‌بن جعفر حمیری، *قرب‌الاسناد*، قم ۱۴۱۳؛ بدیل‌بن علی خاقانی، *دیوان*، چاپ ضیاءالدین سجادی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ دهخدا؛ محمدبن احمد ذهبی، *میزان الاعتدال فی نقدالرجال*، چاپ علی محمد بجاوی، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ محمودبن عمر زمخشری، *اساس البلاغة*، بیروت ۱۹۶۵/۱۳۸۵؛ سیوطی؛ محمدبن حسن طوسی، *تهذیب‌الاحکام*، چاپ حسن موسوی خرسان، نجف ۱۳۷۸ـ۱۳۸۲؛ همو، *مصباح المتهجد*، بیروت ۱۴۱۱/ ۱۹۹۱؛ محمدطاهربن علی فتنی، *تذکرةالموضوعات*، [قاهره ۱۳۴۳/ ۱۹۲۴]؛ *الفقه المنسوب للامام الرضا علیه‌السلام، و المشتهر بـ فقه‌الرضا*، مشهد: موسسة آل‌البیت، ۱۴۰۶؛ کلینی؛ محمد عبدالرحمان مبارکفوری، *تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی*، بیروت ۱۴۱۰/ ۱۹۹۰؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ محمدباقربن محمدتقی مجلسی، *بحارالانوار*، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، *مرآةالعقول فی شرح اخبار آل‌الرسول*، ج ۸، چاپ هاشم رسولی، ج ۱۲، چاپ جعفر حسینی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، *ملاذالاخیار فی فهم تهذیب الاخبار*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۶ـ۱۴۰۷؛ محمدبن منور، *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۶۶ ش.

/ سیدکاظم طباطبائی /

حِرز (در فقه) ← سرقت

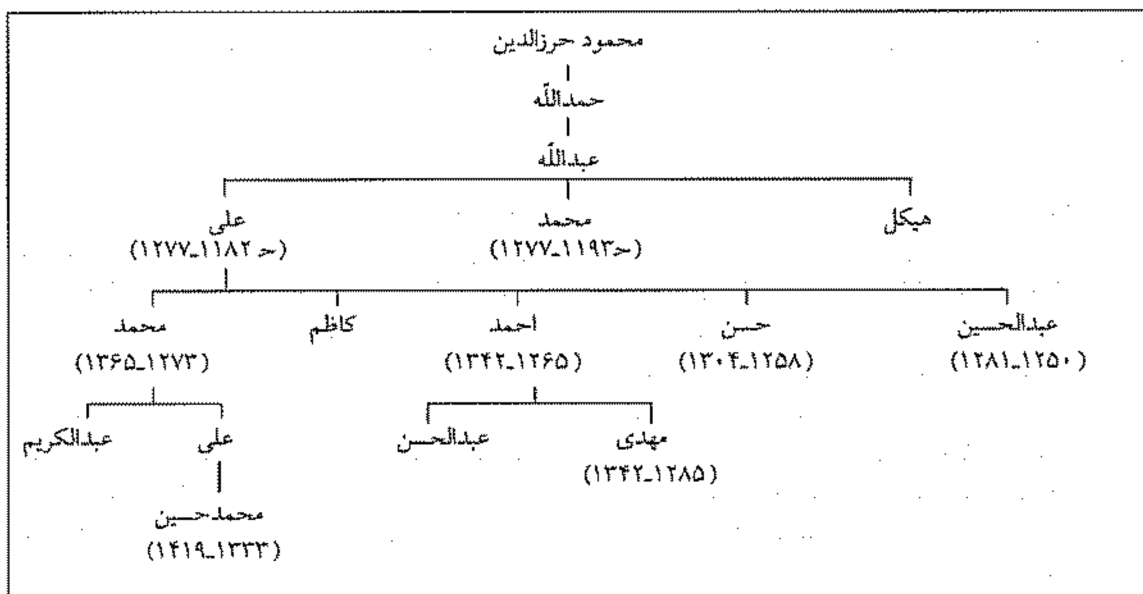
حِرزُالدین، آل، از خاندانهای علمی نجف در قرن دوازدهم تا چهاردهم. این خاندان به قبیلهٔ بنوعُسلیم (از قبایل فرات) منسوب‌اند که نسب آن به شرف‌الدوله مسلم‌بن قریش عُقَیلی (از امرای موصل، متوفی ۴۷۸) می‌رسد؛ از این‌رو، به مُسلِمی نیز شهرت دارند (← آل‌محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۴؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۶، ج ۲۰، ص ۳۳۰). سرسلسلهٔ این خاندان و جد اعلای آنان، محمود ملقب به حرزالدین بود که برای تحصیل علوم دینی به نجف رفت و در آنجا اقامت گزید. نوهٔ او، عبداللّه‌بن حمداللّه، نیز از عالمان دینی بود. شیخ عبداللّه سه فرزند به نامهای هیکل، علی و محمد داشت (آل‌محبوبه، همانجا؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۴).

۱) **هیکل**. وی در منطقهٔ صقلاویه، در اطراف بغداد، دارای نوعی ریاست محلی و صاحب املاک کشاورزی بود و سرپرستی امورمالی برادرش، شیخ علی، را نیز برعهده داشت. وی را شخصی از خاندان آل‌بُدَیر، که از کارکنان او بود، به قتل رساند (حرزالدین، ج ۲، ص ۹۷ـ۹۸؛ پانویس ۲؛ آل‌محبوبه، همانجا).

۲) **علی**. وی در حدود ۱۱۸۲ در نجف به دنیا آمد. فقه و اصول را نزد موسی کاشف‌الغطاء، علی کاشف‌الغطاء و صاحب جواهر فراگرفت. او از نزدیکان و خاصان علی کاشف‌الغطاء به‌شمار می‌رفت (حرزالدین، ج ۲، ص ۹۶ـ۹۸). علی حرزالدین دوبار پیاده به حج رفت و در آنجا از محضر عالمان دیگر بلاد، از جمله علمای افریقا و مغرب عربی، و نیز از کتابخانه‌های مکه بهره برد. وی در طب یونانی، نجوم، هیئت و طلسمات بسیار تبحر داشت. او در ۱۲۷۷ وفات کرد و در مقبرهٔ آل حرزالدین، در وادی‌السلام نجف، به خاک سپرده شد (همان، ج ۲، ص ۹۷، ۱۰۰).

برخی از آثار و تألیفات او عبارت‌اند از: *قواعدالطب* (*کتاب‌الطب*) که فرزندش، محمد، بخشی از آن را شرح کرده است؛ *کتاب الشُمُّسَین*، در علوم‌طبیعی، که نگارش آن را در مکه به پایان برده است؛ *کتاب‌الخاتمة*، شامل سه رساله در علم طب؛ *انیس‌الزائرین*، در ادعیه و زیارات؛ رساله‌هایی در نجوم، هیئت، طلسمات و ادعیه و کتابهایی در فقه و اصول که تحریر تقریرات استادانش بوده است (همان، ج ۲، ص ۹۸ـ۹۹؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۲۷۷). به گفتهٔ فرزندش محمد (ج ۲، ص ۹۹)، وی چند ماه قبل از وفات، نوشته‌های خود دربارهٔ علوم غریبه را، به سبب نگرانی از سوء استفادهٔ دیگران از آنها، در رودخانه انداخت. فرزندان او، عبدالحسین، حسن، احمد، کاظم و محمد بودند (همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

الف) عبدالحسین، بزرگ‌ترین فرزند شیخ علی، در ۱۲۵۰ در



نسب‌نامهٔ آل‌حرزالدین

نجف به دنیا آمد. مقدمات را از عمویش محمد و سطوح عالی فقه و اصول را از پدرش، شیخ مهدی کاشف‌الغطاء و ملاعلی تهرانی* فراگرفت (همان، ج ۲، ص ۳۱ـ۳۲؛ تمیمی، ج ۳، ص ۱۰۴). وی در ادبیات و تاریخ و شعر تبحر داشت. دارایی خود را صرف فقرا و طلاب نیازمند می‌کرد و از مقبولیت بسیار، به‌ویژه نزد علما و بزرگان نجف، برخوردار بود. او در ۱۲۸۱ در نجف وفات کرد (حرزالدین، همانجا). آثارش عبارت‌اند از: *کتاب‌الامالی* در سه جلد: جلد اول در تاریخ، جلد دوم در امامت و جنگهای پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌و سلم و جلد سوم در ادعیه و طلسمات؛ کتابی در علم نحو و رساله‌هایی در فقه، اصول، منطق، عروض و بدیع (همان، ج ۲، ص ۳۲؛ آل‌محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۵).

ب) حسن در ۱۲۵۸ در نجف متولد شد. مدت کوتاهی از درس شیخ مرتضی انصاری بهره برد و سپس در مجلس درس محمدحسین کاظمی حاضر شد. وی علاوه بر فقه و اصول، در علم حدیث، به ویژه فهم احادیث منقول، تبحر داشت. او باتقوا و سخاوتمند بود و دارایی خود را صرف فقرا و نیازمندان کرد. وی در ۱۳۰۴ در نجف وفات یافت (حرزالدین، ج ۱، ص ۲۳۱ـ۲۳۲؛ انصاری، ص ۳۸۰). *الجامع* در علم حدیث، چندین کتاب فقهی استدلالی، کتابی در اصول عملیه، و رساله‌هایی در علم اصول، کلام، منطق و عروض از آثار اوست (حرزالدین، ج ۱، ص ۲۳۲).

ج) احمد در ۱۲۶۵ در نجف به دنیا آمد و نزد پدر و برادرش حسن درس خواند. وی در ادبیات و تاریخ تبحر داشت و خانه‌اش در نجف محفل ادیبان و شاعران بزرگ بود. او در نجف دارای مقبولیت عام و همواره طرف مشورت بزرگان و رؤسای محلی آن شهر بود. وی در ۱۳۴۲ وفات کرد و در صحن حرم امام علی علیه‌السلام به خاک سپرده شد (همان، ج ۱، ص ۸۳ـ۸۴).

فرزندش مهدی در ۱۲۸۵ در نجف به دنیا آمد. وی نوهٔ دختری شیخ علی خاقانی (← خاقانی*، آل) بود. فقه و اصول را نزد عمویش محمد و دیگر عالمان آن زمان فراگرفت و در علم نحو و منطق و عروض صاحب نظر شد. او شعر نیز می‌سرود. وی به علت ابتلا به وبا در ۱۳۴۲ در نجف درگذشت. از مهدی حرزالدین کتابها و رساله‌هایی در فقه، اصول، حدیث، رجال و ادعیه برجای مانده است (حرزالدین، ج ۳، ص ۱۵۵ـ۱۵۶).

فرزند دیگر احمد، عبدالحسن حرزالدین بود. پس از آنکه انگلیسیها در ۱۳۳۳ بصره را تصرف کردند، وی برای شرکت در جهاد به بصره رفت و شهید شد. محمدسعید حَبّوبی* بر جنازهٔ او نماز خواند. وی را در مقبرهٔ شهدای بصره به خاک سپردند (همان، ج ۱، ص ۸۴).

د) کاظم، فرزند دیگر شیخ علی حرزالدین، ادیب بود. وی که سخت مورد علاقهٔ پدرش بود، در جوانی و پیش از وفات پدرش درگذشت (همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

هـ) محمد، مشهورترین فرد خاندان حرزالدین، در ۱۲۷۳ در نجف متولد شد. در چهار سالگی پدرش را از دست داد و تحت

سرپرستی و تربیت برادرانش، عبدالحسین و حسن، قرار گرفت. وی تحصیل علوم دینی را از نوجوانی آغاز کرد و به کمک هوش زیاد و حافظهٔ قوی و پشتکار خود در مدتی کوتاه دروس مقدماتی را به پایان رساند (همان، ج ۱، ص ۲۳۲؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۵).

وی نزد استادان متعددی فقه و اصول و کلام و دیگر علوم را فراگرفت و از عالمان بسیاری اجازهٔ روایت و گواهی اجتهاد دریافت کرد، که از آن جمله‌اند: محمدحسین کاظمی، فاضل ایروانی، ابراهیم‌بن محمد عزّاوی، میرزا حبیب‌اللّه رشتی، حسن‌بن عیسی قَرطوسی، حاج‌آقا رضا همدانی، سیدحسین‌بن مهدی قزوینی، میرزاحسین خلیلی تهرانی*، محمدطٰه نجف، آخوند خراسانی، سید محمدکاظم طباطبایی یزدی و عبداللّه مامقانی (← بحرالعلوم، ج ۱، ص ۱۴۲؛ حرزالدین، ج ۱، ص۱۲۸، ۲۴۳، ۲۵۵ـ۲۵۶، ۲۷۴، مقدمهٔ محمدحسین حرزالدین، ص ۶ـ۸، ج ۲، ص ۲۰ـ۲۱، ۲۲۲، ۳۲۸، ۳۶۱ـ۳۶۴؛ آل‌محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۷؛ خاقانی، همانجا). به‌گفتهٔ مرعشی نجفی (ص ۱۳۴) وی صِحاح سِتّه را نیز از طریق سیدشکری آلوسی بغدادی روایت می‌کرد.

شیخ محمد حرزالدین در بسیاری از علوم، از جمله فقه، اصول، حدیث، رجال و تراجم، ادبیات، تاریخ و سِیَر، قرائت خط کوفی، طب، هیئت و علوم غریبه، تبحر داشت و شعر نیز می‌سرود (آل‌محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۶؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۶ـ۵۰۷؛ برای نمونه اشعار او ← خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۹ـ۵۱۳). او حلقهٔ درس مهمی داشت و شاگردان متعددی نزد او تربیت شدند یا از وی اجازهٔ روایت گرفتند، که شماری از آنها عبارت‌اند از: محمدبن جعفرزاهد، جعفربن حسین استرآبادی، میرزاصادق خلیلی، محمدتقی و محمد فرزندان استادش میرزاحسین خلیلی تهرانی، سیدرضا هندی، سید ابوتراب نهاوندی، سیدمهدی‌بن علی غریفی و سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی* (← حرزالدین، ج ۱، ص۲۸۳، ۳۳۹ـ۳۴۰، ۳۷۲، مقدمهٔ محمدحسین حرزالدین، ص ۸ـ۹، ج ۲، ص ۲۶۹، پانویس ۱، ج ۳، ص ۲۳۵؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۶؛ مرعشی‌نجفی، ص ۱۳۳).

صراحت لهجه، بیان شیوا و جذاب، حسن خلق، تواضع، احسان به فقرا و نیازمندان، ساده‌زیستی و زهد و تقوا را از جمله ویژگیهای او در سلوک علمی و اخلاقی‌اش برشمرده‌اند (← خاقانی، همانجا؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۴ـ۵). محمد حرزالدین در ۱۳۶۵ وفات کرد و در کنار خانه‌اش و مسجدی که در آن اقامهٔ جماعت می‌کرد، در محلهٔ عمارهٔ نجف به خاک سپرده شد (آل‌محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۸؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۷).

شیخ محمد آثار و تألیفات بسیاری در علوم گوناگون داشت که به گفتهٔ نوه‌اش، محمدحسین حرزالدین (← حرزالدین، ج ۱، مقدمه، ص ۹)، بالغ بر هفتاد اثر است. برخی از آنها عبارت‌اند از: *کتاب‌المسائل* که دورهٔ کامل فقه استدلالی است، در سه جلد؛ *الطهارة و انواعها*، در دو جلد؛ *کتاب الصلاة و الصوم و الزکاة و الخمس*؛ *احکام المَوْتیٰ*؛ *مفتاح‌النجاة*؛ *مفتاح النجاح و مختصرالمفتاح*، که رساله عملیهٔ مختصر اوست و در ۱۳۴۳ در نجف به چاپ رسید؛ *القواعدالفقهیة* و *قواعدالاحکام* (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۳۵۴؛ عواد، ج ۳، ص ۱۳۲؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۰ـ۱۲؛ قس آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۰، ص ۳۳۰، که برخی از این آثار را جزئی از *کتاب‌المسائل* دانسته است).

آثار اصولی *مصادرالاصول*؛ *جامع‌الاصول* و حاشیه بر برخی کتابهای اصولی، از جمله *معالم‌الاصول* حسن‌بن زین‌الدین، *القوانین* میرزای قمی و *الرسائل* شیخ مرتضی انصاری (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۹۶؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۸ـ۵۰۹؛ حرزالدین، همانجا).

آثار کلامی *الاحتجاج*، *الاحتجاج علی الکتابیَیْن* (یا *علی‌الیهود و النصاری*)، *الاسلام و الایمان*، *الامامة*، *الغیبة* که در آن به اثبات زنده بودن امام دوازدهم شیعه عجل‌اللّه تعالی فرجه‌الشریف پرداخته است و چند تن از علما بر آن تقریظ نگاشته‌اند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۱۷۵، ج ۲۶، ص ۳۰، ۴۶؛ آل‌محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۷ـ۱۶۸؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۰).

همچنین حرزالدین دربارهٔ طب و هیئت و ریاضی قدیم و نیز علوم غریبه کتابها و رساله‌هایی نگاشته است، از جمله: *الطب و اساس العلاج*؛ *کتاب‌الفوائد* در طب یونانی، به فارسی؛ *ایضاح التحریر*، در هندسه، که شرح کتاب تحریر اصول اقلیدس* خواجه نصیرالدین طوسی است؛ *نجاةالداعین و وسیلة الخاطئین*، در ادعیه و طلسمات؛ *مفاتیح الفوائد*؛ *شرح الدائرة الهندیة*؛ و *الاسرار النجفیة* (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۶۶، ۱۲۴، ج ۲۱، ص ۳۰۶، ۳۷۷، ج ۲۴، ص ۵۸؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۸ـ۵۰۹؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۱ـ۱۲).

وی در ادبیات نیز آثار متعددی دارد، از جمله *المصادر الصرفیة*، *قواعداللغات*، و *وَشیِ البُرود* که دیوان شعر اوست (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۹، قسم ۳، ص ۹۸۶، ج ۲۵، ص ۹۳؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۹؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۱). همچنین دربارهٔ علم رجال و تراجم چند اثر مهم نگاشته است: *الفوائد الرجالیة*؛ *قواعدالرجال و فوائد المقال*؛ *مراقدالمعارف*، که تحقیقی است دربارهٔ مقابر سادات و علما، که ابتدا در ۱۳۹۱ در نجف و سپس در ۱۴۱۲ در قم چاپ

شد؛ و از همه مشهورتر، *معارف‌الرجال فی تراجم العلماء و الادباء* (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۴۶، ج ۱۶، ص ۳۳۹، ج ۲۰، ص ۳۰۱، ج ۲۱، ص ۱۹۲؛ خاقانی، همانجا؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۰).

حرزالدین در *معارف‌الرجال* زندگی و شرح حال عالمان معاصر خود را، به ترتیب الفبایی، ذکر کرده است. نوادهٔ او، محمدحسین، کتاب را مرتب و منقح کرد و حواشی مفیدی همراه با مقدمه بر آن افزود، که در ۱۳۸۳ در نجف در سه جلد چاپ شد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۳۷ش، ستون ۴۵۰؛ امینی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۶؛ عواد، ج ۳، ص ۱۵۰؛ چاپ دیگر آن: قم ۱۴۰۵). *معارف‌الرجال* از آثار مهم در موضوع تراجم به شمار می‌رود و در آثار نگاشته شده دربارهٔ شرح حال عالمان معاصر حرزالدین بسیار بدان استناد می‌شود (برای آثار دیگر محمد حرزالدین ← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۶۶، ج ۱۸، ص ۲۶ـ۲۷، ج ۲۴، ص ۳۴۰؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۸ـ۵۰۹؛ آل‌محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۸؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۰ـ۱۲). فرزندان محمد حرزالدین، عبدالکریم و علی بودند.

عبدالکریم را ادیب دانسته‌اند (← آل‌محبوبه، همانجا؛ تمیمی، ج ۳، ص ۱۰۷). شیخ علی از عالمان دینی و فردی فاضل و نیکوسیرت وصف شده است. وی که از پدرش اجازهٔ روایت داشت، در ۱۳۷۲ یا ۱۳۷۳ درگذشت (حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۸؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۵؛ تمیمی، همانجا).

محمدحسین حرزالدین، فرزندعلی، نیز عالم دینی بود. وی در ۱۳۳۳ متولد شد. علاوه بر پدرش و سیدمحمدباقر احسائی، نزد سید محسن حکیم* و سیدابوالقاسم خویی* درس خواند (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۳۷ش؛ عواد، همانجاها؛ حرزالدین، ج ۲، ص ۲۰۱ـ۲۰۲، پانویس ۱؛ قس امینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۰۷ که او را متولد ۱۳۴۹ دانسته است). وی در ۱۴۱۹ در نجف وفات کرد (ابوحمزه ثمالی، مقدمهٔ عبدالرزاق حرزالدین، ص ۳). *النجف فی‌التاریخ* اثر اوست. از وی همچنین تقریرات درسهای فقه و اصول استادانش و تحقیق و حاشیه‌نویسی بر *معارف‌الرجال* جد خود محمد حرزالدین به جامانده است (عواد؛ امینی، همانجاها).

۳) محمد، کوچک‌ترین فرزند عبدالله حرزالدین، در حدود ۱۱۹۳ در نجف به دنیا آمد. فقه و اصول را نزد علی کاشف‌الغطاء، صاحب جواهر، سیدمهدی قزوینی و محمدحسین کاظمی فراگرفت. وی در فقه، منطق، ادبیات و عروض تبحر داشت (حرزالدین، ج ۲، ص ۳۴۰، ۳۴۲). ابراهیم‌بن محمد غَرّاوی، ابراهیم‌بن عبدالحسین سودانی و برادرزاده‌اش عبدالحسین حرزالدین از شاگردان او بودند و محمدبن طعمة زریجی از وی اجازهٔ اجتهاد داشت (همان، ج ۱، ص ۲۸، ۳۷ـ۳۸، ج ۲، ص ۳۲، ۳۴۳، ۳۴۶).

شیخ‌محمد حرزالدین برای زیارت مزار امام رضا علیه‌السلام به ایران آمد. در بازگشت، به اصفهان رفت و در آنجا مورد تکریم و احترام دوستش، سید اسدالله اصفهانی (فقیه، متوفی ۱۲۹۰، فرزند حجت‌الاسلام محمدباقر شفتی)، قرار گرفت، ولی تقاضای وی را برای اقامت و تدریس در آن شهر نپذیرفت. او در مسیر بازگشت به عراق، بیمار شد و در ۱۲۷۷ بر اثر همان بیماری در نجف درگذشت و در مقبرهٔ آل حرزالدین به خاک سپرده شد (همان، ج ۲،ص ۳۴۱، ۳۴۳). از او آثار متعددی برجای مانده است که از آن جمله‌اند: *کتاب‌الحج*، که اثری مبسوط و استدلالی است؛ کتابهایی در حدیث؛ *المصباح*، دربارهٔ اعمال مساجد چهارگانه و ادعیه و اوراد؛ حاشیه بر *شرح‌الشمسیة*، در منطق؛ و آثاری در مراثی، از جمله در مقتل امام حسین علیه‌السلام (همان، ج ۲، ص ۳۴۲ـ ۳۴۳؛ نیز برای نمونه اشعار او ← خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۱۵ـ ۵۲۱).

منابع: محمدمحسن آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، *مصفی المقال فی مصنفی علم الرجال*، چاپ احمد منزوی، تهران ۱۳۳۷ش؛ جعفربن باقر آل‌محبوبه، *ماضی النجف و حاضرها*، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ ثابت‌بن دینار ابوحمزه ثمالی، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم ۱۳۷۸ش؛ محمدهادی امینی، *معجم المطبوعات النجفیة: منذ دخول الطباعة الی النجف حتی الآن*، نجف ۱۹۶۶/۱۳۸۵؛ همو، *معجم رجال الفکر و الادب فی النجف خلال الف عام*، [نجف] ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ مرتضی انصاری، *زندگانی و شخصیت شیخ‌انصاری قدس‌سره*، قم ۱۳۷۳ش؛ محمدمهدی‌بن مرتضی بحرالعلوم، *رجال السید بحرالعلوم، المعروف بالفوائد الرجالیة*، چاپ محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، تهران ۱۳۶۳ش؛ محمدعلی جعفر تمیمی، *مشهد الامام، او، مدینة النجف*، نجف ۱۹۵۵/۱۳۷۴؛ محمد حرزالدین، *معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء*، قم ۱۴۰۵؛ علی خاقانی، *شعراء الغری، او، النجفیات*، نجف ۱۹۵۴/۱۳۷۳، چاپ افست قم ۱۴۰۸؛ کورکیس عواد، *معجم المؤلفین العراقیین فی القرنین التاسع عشر و العشرین*، بغداد ۱۹۶۹؛ شهاب‌الدین مرعشی نجفی، *الاجازة الکبیرة، او، الطریق و المَحَجّة لثمرة المُهْجَة*، اعداد و تنظیم محمد سمامی حائری، قم ۱۴۱۴.

/ علیرضا سعید /

حَرَس ← نگهبان

حَرَشی، سعیدبن عمروبن اَسْوَد، از سرداران مشهور اموی. سعید معروف به حَرَشی (ابن‌کلبی، ج ۱، ص ۳۵۵ـ۳۵۷)، به قبیلهٔ بنی‌حریش‌بن کعب‌بن ربیعه منتسب است. بیشتر افراد این

قبیله در بصره ساکن بودند و سپس در شهرهای دیگر پراکنده شدند (سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۲).

تاریخ تولد حرشی معلوم نیست. او اهل شام بود و گفته شده است که نخست بر در خانه‌ها گدایی می‌کرد، سپس به سقّایی پرداخت و بعد در زمرهٔ سپاه اموی درآمد (ابن‌عساکر، ج ۲۱، ص ۲۴۵). سعید حرشی در سال ۸۳، همراه حجّاج‌بن یوسف ثقفی*، در جنگ دَیر الجَماجم* برضد عبدالرحمان‌بن اشعث شرکت کرد (← طبری، ج ۶، ص ۳۶۱ـ۳۶۳). در سال ۱۰۱، شورش شَوْذَبِ خارجی* را سرکوب کرد (همان، ج ۶، ص ۵۷۷). حرشی در جنگ عَقْر (سال ۱۰۲) مَسْلَمةبن عبدالملک، والی عراق را در نبرد با یزیدبن مهلَّب و سرکوب وی یاری نمود (← همان، ج ۶، ص ۵۹۰ـ۵۹۱؛ مسعودی، ص ۳۲۰ـ ۳۲۱؛ ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۱۰۳۰). چون یزیدبن عبدالملک در سال ۱۰۳، عمربن هُبَیْرَه را والی عراق کرد، ابن‌هبیره نیز حرشی را به حکومت بصره گمارد (خلیفةبن خیاط، ص ۲۱۴). در همین سال یزیدبن عبدالملک به ابن‌هبیره دستور داد که حرشی را به حکومت خراسان منصوب کند (← همان، ص ۲۶۰؛ طبری، ج ۶، ص ۶۱۹ـ۶۲۱؛ قس گردیزی، ص ۲۵۵؛ بلاذری، ص ۴۲۷ و یعقوبی، *البلدان*، ص ۳۰۱).

سعید حرشی در ابتدای ورود به خراسان، سپاه مسلمانان را ساماندهی کرده و در سال ۱۰۴ به جنگ با سُغدیان رفت، زیرا آنان ترکان را برضد مسلمانان یاری کرده بودند. حرشی شهر خجند را محاصره کرد. چون سغدیان ۱۵۰ اسیر مسلمان را کشتند، حرشی دستور داد سغدیان بی‌دفاع را قتل‌عام و اموال آنان را تصاحب و زنان و کودکانشان را اسیر کنند. تعداد کشته‌شدگان سغدی را سه تا هفت هزار نفر نوشته‌اند (← طبری، ج ۶، ص ۶۲۰ـ۶۲۲، ج ۷، ص ۷ـ۱۰؛ قس ابن‌اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۳۳). حرشی دژهای ناحیهٔ سغد را گشود (بلاذری، ص ۴۲۷) و شهر کَش را بدون جنگ فتح کرد (← طبری، ج ۷، ص ۱۱). وی، برخلاف اخلاق و قوانین جنگی اسلامی، سُبُغری / سبقری، شاه خُزار (ناحیه‌ای در ماوراءالنهر، نزدیک نَسَف) را که تسلیم حرشی شد و از وی امان‌نامه گرفت، در مرو به دار آویخت (← همان، ج ۷، ص ۱۱ـ۱۲؛ قس ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۱۰۹ـ۱۱۰).

در سال ۱۰۴، ابن‌هبیره او را از حکومت خراسان عزل کرد زیرا وی بعد از غلبه بر سغدیان، خبر پیروزی خود را مستقیماً به یزیدبن عبدالملک نوشت و به ابن‌هبیره اعتنایی نکرد. به‌علاوه، حرشی برای ابن‌هبیره احترام قائل نبود و به‌جای عنوان امیر، او را با کنیه‌اش، ابوالمُثَنّی، یاد می‌کرد. ابن‌هبیره پس از عزل حرشی، وی را زندانی و شکنجه کرد و حتی تصمیم گرفت او را به قتل برساند، ولی بعد منصرف شد (← طبری، ج ۷، ص ۱۰، ۱۵ـ۱۶؛ ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۱۰۹، ۱۱۵ـ ۱۱۶؛ قس ابن‌اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۳۴، که نوشته است یزیدبن عبدالملک، حرشی را از امارت خراسان عزل کرد). چون خالدبن عبداللّه قَسْری در ۱۰۵ والی خراسان شد، حرشی را از زندان آزاد کرد و حرشی به شام نزد هشام‌بن عبدالملک، خلیفهٔ وقت، رفت (ابن‌عساکر، ج ۲۱، ص ۲۴۵؛ صفدی، ج ۱۵، ص ۲۴۸).

به نوشتهٔ یعقوبی (*تاریخ*، ج ۲، ص ۳۱۷)، در سال ۱۰۷ هشام‌بن عبدالملک حرشی را به عنوان مقدمهٔ سپاه مسلمةبن عبدالملک به نبرد با خزرها فرستاد و حرشی بعد از چندین بار پیروزی بر خزرها*، بدون مشورت با مسلمه، سرِ پسر پادشاه خزرها را برای هشام فرستاد. به همین دلیل، مسلمه بر او خشم گرفت و او را عزل و زندانی کرد، اما بعداً حرشی به دستور هشام آزاد و روانهٔ دمشق شد (قس بلاذری، ص ۲۰۶ـ۲۰۷).

در سال ۱۱۲، هشام‌بن عبدالملک، سعید حرشی را که در شام اقامت داشت، والی ارمنستان کرد و در رأس سپاهی به جنگ خزرها فرستاد که بر آذربایجان غلبه یافته و تا نزدیک موصل پیش رفته بودند (خلیفةبن خیاط، ص ۲۲۱، ۲۳۴؛ صفدی، همانجا؛ قس ابن‌اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۴۳ـ۲۴۴). حرشی به شهر اَرْزَن رفت و سپس شهر خِلاط و دیگر شهرها را یکی پس از دیگری گشود تا به بَرْذَعه* رسید. آنگاه شهر وَرْثان را از محاصرهٔ خزرها آزاد ساخت و سپس به دنبال خزرها به سوی اردبیل حرکت کرد. خزرها آنجا را ترک کردند و حرشی در باجَروان* مستقر شد و در چند مرحله و با شیوه‌های مختلف آنها را شکست داد و اسرای مسلمان را آزاد کرد. سخت‌ترین جنگ حرشی با خزرها در سرزمین بَرْزَند* بود که به شکست آنان انجامید. نبرد بعدی در کنار رود بَیْلَقان در ارمینیه اتفاق افتاد که بار دیگر خزرها شکست خوردند (طبری، ج ۷، ص ۷۰؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۴۵ـ۲۵۲؛ ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۱۵۹ـ ۱۶۲).

حرشی در ۱۱۳ از حکومت ارمنستان برکنار شد (خلیفةبن خیاط، ص ۲۳۴؛ قس بلاذری، ص ۲۰۷، که حکومت حرشی را در ارمنستان پس از مسلمه و به مدت دو سال نوشته است)، اما برخی فرزندانش در ارمنستان اقامت گزیدند (← ابن‌کلبی، ج ۱، ص ۳۵۸). هشام به حرشی خلعت و پاداش و به وی و خاندانش اِقطاع داد (ابن‌اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۵۴).

گزارشهایی در دست است که حرشی در روزگار عباسیان نیز عهده‌دار برخی مشاغل حکومتی و لشکری بوده و در ۱۸۹ هنوز می‌زیسته است (← یعقوبی، *تاریخ*، ج ۲، ص ۳۹۹؛ همو، *البلدان*، ص ۳۰۴؛ طبری، ج ۸، ص ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۶۷، ۳۱۶؛ نسفی، ص ۱۸۶ـ۱۸۷)، اما به نظر می‌رسد گزارشهای دورهٔ عباسیان راجع به سعید حرشیِ دیگری است، زیرا بعید است که وی تا این زمان در قید حیات بوده باشد.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌اعثم کوفی، *کتاب الفتوح*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌کلبی، *جمهرة النسب*، ج ۱، چاپ ناجی حسن، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ بلاذری (لیدن)؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ خلیفة‌بن خیاط*، چاپ مصطفی نجیب فوّاز و حکمت کشلی فوّاز، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ سمعانی؛ صفدی؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، تنبیه؛ عمربن محمد نسفی، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، چاپ یوسف الهادی، تهران ۱۳۷۸ش؛ یعقوبی، *البلدان*؛ همو، *تاریخ*.

/ محترم وکیلی‌سحر /

حِرص، از رذایل اخلاقی. حرص مصدری عربی است و یکی از دو معنای اصلی آن خواستن و تمایل بسیار زیاد به چیزی است. در فارسی در برابر آن آز و زیادت‌جویی را به‌کار برده‌اند (← ابن‌فارس؛ ابن‌منظور؛ دهخدا، ذیل واژه). واژهٔ حرص در احادیث و متون اخلاقی بار معنایی منفی یافته، اما در قرآن بیشتر در همان معنای لغوی به‌کار رفته است (← ادامهٔ مقاله).

۱) **در قرآن و تفاسیر**. در قرآن واژهٔ حرص پنج بار به‌کار رفته است. در آیهٔ ۹۶ سورهٔ بقره، از میل شدید قوم یهود به زندگی طولانی در دنیا با تعبیر توبیخ‌آمیز «أحْرَصَ النّاسِ عَلی حَیوةٍ» (حریص‌ترین مردم بر زندگی) یاد شده است. منشأ این حرص یهود آن است که می‌دانند به‌علت کفر، در آخرت سرنوشتی جز عذاب و محروم شدن از نعمتهای الهی ندارند (← طبری؛ طوسی، ذیل آیه). در چند آیه نیز این واژه برای بیان خیرخواهی شدید پیامبراکرم به مردم و عزم ایشان بر هدایت انسانها به‌کار رفته است (← توبه: ۱۲۸؛ یوسف: ۱۰۳؛ نحل: ۳۷؛ طوسی، ذیل توبه: ۱۲۸، یوسف: ۱۰۳؛ فخررازی، ذیل توبه: ۱۲۸، نحل: ۳۷؛ قرطبی، ذیل یوسف: ۱۰۳، نحل: ۳۷؛ نیز ← دامغانی، ج ۱، ص ۲۶۲). آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ نساء، هم متضمن معنای لغوی حرص است.

واژهٔ مترادف حرص اصطلاحی در قرآن کریم «هَلُوع» است (← معارج: ۱۹). بر اساس این آیه، خداوند انسان را هلوع آفریده است. مفسران این واژه را بسیار حریص و ناشکیبا معنا کرده‌اند (← طبری؛ طوسی؛ قرطبی، ذیل آیه). گویا این معنا مستند به آیات ۲۰ و ۲۱ سورهٔ معارج است که می‌گوید: چون شرّی به انسان برسد، بسیار جزع و بی‌تابی می‌کند و چون خیری به او رسد، بخل می‌ورزد (برای آگاهی بیشتر ← طبری؛ زمخشری؛ طبرسی؛ طباطبائی، ذیل آیات).

به‌نظر مفسران، این صفت را خداوند در نهاد انسان قرار داده است تا به کمک عقل، آن را برای رسیدن به خیر و حفظ آن (حرص بر خیر) و گریز از شر به‌کار برد؛ بنابراین، لحن توبیخ‌آمیز آیات ۱۹ تا ۲۱ سورهٔ معارج متوجه سوء تدبیر برخی انسانها در استفاده از این صفت است و ناظر به اصل صفت، که آفرینش خداوندی است، نیست (برای آگاهی بیشتر ← آیات ۲۲ـ ۲۳ معارج، که مصلّین را مستثنا می‌سازد؛ طوسی؛ زمخشری؛ فخررازی؛ طباطبائی، ذیل معارج: ۱۹).

۲) **در احادیث**. مصداقهای حرص معمولاً در احادیث ذکر گردیده است و به‌حسب مورد، حرص بار معنایی مثبت یا منفی دارد. نمونهٔ قسم نخست، احادیثی است که در آنها به حرص بر انجام دادن کارهای خیر سفارش شده (← ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۳۶۶) یا حرص بر فهم دین (فقه) و جهاد در راه خدا از نشانه‌های مؤمنان دانسته شده است (← کلینی، ج ۲، ص ۲۳۱). در مقابل، حرص بر دنیا، مال و قدرت نکوهش شده است (← ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۴۴۸، ج ۳، ص ۱۹۲).

براساس احادیث، حرص مذموم تلاش بیهوده‌ای است که انسان برای کسب آنچه بیش از نیاز اوست انجام می‌دهد (← کلینی، ج ۲، ص ۱۳۰ـ۱۳۱) و این درواقع نشانهٔ خرسند نبودن او به رزقی است که خداوند برایش مقدر کرده است (← *مصباح الشّریعة*، ص ۱۱۷؛ برقی، ج ۱، ص ۱۷؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۹۳)؛ ازاین‌رو ترک حرص موجب فزونی رزق انسان دانسته شده است (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۵۰۵).

ریشهٔ حرص دنیادوستی و نیز سوءظن به خداست (← *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۴۹، ۵۳؛ *مصباح الشّریعة*، ص ۱۳۹؛ طبرانی، ج ۱۰، ص ۱۶۳) که با ایمان به خدا قابل جمع نیست (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۸۳؛ متقی، ج ۱، ص ۵۰). در احادیث، به ماهیت حرص و خصوصیات حریص نیز اشاره شده، از جمله اینکه حرص امری غیرعقلانی (← ابن‌شُعبه، ص ۲۹) و اسارت‌آور است که تا دم مرگ انسان حریص را رها نمی‌سازد (← ابن‌حنبل، همانجا؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۳۴). امام سجاد علیه‌السلام حرص را اولین گناهی دانسته است که انسان (آدم و حوا) مرتکب آن شد و آنچه را که بدان نیاز نداشت خواست (کلینی، ج ۲، ص ۱۳۰ـ۱۳۱). حضرت علی علیه‌السلام نیز حرص بر دنیا را پست‌ترین پستیها خوانده است (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸۲).

از طرفی، وجود عوامل درونی و بیرونی برای سوق دادن انسانها به حرص ورزیدن، موجب شده است که معصومین علیهم‌السلام پیروان خود را با تأکیدات مختلف از آزمندی نهی کنند (برای نمونه ← *مصباح الشّریعة*، ص ۱۱۷؛ ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۴۴۸؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۲۴ـ۱۲۵؛ سیوطی، ج ۱، ص ۴۵۱). آنها در ادعیهٔ خود نیز از خداوند درخواست کرده‌اند که ایشان را از این رذیلهٔ اخلاقی حفظ فرماید (←

علی‌بن حسین علیه‌السلام، دعای ۳). آنان پیروان خود، به‌ویژه حاکمان، را از مشورت با انسان حریص نیز بازداشته‌اند، چراکه حرص، آزمندی و نیز میل بر ستمگری را در نظر انسان نیکو جلوه می‌دهد (← *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۵۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۰۹). به‌رغم نکوهش فراوان حرص بر دنیا، در تعلیم معصومین علیهم‌السلام، کسب مال از راه حلال و بی‌نیازی جستن از دیگران از برترین عبادات است (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۸ش، ص ۱۸۰ـ۱۸۱).

در احادیث اخلاقی، قناعت* (← برقی، ج ۱، ص ۱۹۷؛ ابن‌شُعبه، ص ۲۸۵) و یاد مرگ (← *مصباح الشّریعة*، ص ۱۷۱؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۹) موجب مهار حرص دانسته شده است. براساس احادیث، مفاهیمی چون توکّل* (← برقی، همانجا) و زهد* (← کلینی، ج ۲، ص ۱۲۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۷۹) نیز از مفاهیم مخالف حرص‌اند.

در احادیث به نقش تأثیرگذار حرص و نیز پیامدهای زیانبار آن اشاره شده است، از جمله آنکه حرص به همراه کبر و حسد سه ریشهٔ کفرند (← کلینی، ج ۲ ص ۲۸۹) و حرص موجب غفلت از یاد خداوند می‌شود که خود عظیم‌ترین فساد است (*مصباح الشّریعة*، ص ۱۰۷). همچنین ناامیدی از خداوند (ابن‌شُعبه، ص ۸) و ناخرسندی به رضای او را به‌دنبال دارد (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۹). انسان حریص قیامت را از یاد می‌برد (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، همانجا؛ حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۳۲۴) و به دام گناهان می‌افتد (کلینی، ج ۸، ص ۱۹) که کذب، ظلم، قطع رحم و کسب درآمد از راه حرام از جملهٔ آنهاست (طبرانی، ج ۲۲، ص ۷۸؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۷۶). بنابراین، انسان حریص خود را در معرض غضب الهی قرار می‌دهد و خود را گرفتار عقاب سخت و بی‌پایانی می‌کند (← *مصباح الشّریعة*، ص ۱۱۸) که نتیجهٔ آن محروم شدن از نعمتهای اخروی است (← کلینی، ج ۲، ص ۱۲۹؛ متقی، همانجا).

از دیگر نتایج حرص، گرفتار شدن به فقر است (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۵۰۵). اساساً به بیان حضرت علی علیه‌السلام فقر همان حرص است (← همو، ۱۳۶۱ش، ص ۲۴۴)، زیرا انسان حریص با حرص خود، روزی‌ای را که خداوند برایش تقدیر کرده است از خود سلب می‌کند و این عین فقر است. به‌علاوه، بنابر حدیثی که ابن‌بابویه (۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۷۶ـ۲۷۷) روایت کرده، حرص یکی از پنج خصلتی است که موجب گردآمدن اموالِ نامشروعِ فراوان می‌شوند.

در دیگر روایات، حرص نشانهٔ پستی (← *مصباح الشّریعة*، ص ۱۲۲) و شقاوت (کلینی، ج ۲، ص ۲۹۰) و نیز جامع عیبهای زشت (همان، ج ۸، ص ۱۹) بیان شده است. بنابه سخن امام صادق علیه‌السلام، حرص آسایش زندگی را از فرد سلب می‌کند (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۹)، زیرا فکر و بدن او به علت نگرانی بی‌فایده از سرنوشتی که سرانجام به سراغش خواهد آمد و نیز به علت حُزن بر داراییهایی که هنوز به‌دست نیاورده، همواره در رنج و کسالت است (← *مصباح الشّریعة*، ص ۱۱۸).

در روایات اخلاقی، گاهی از الفاظ و اصطلاحاتی استفاده شده است که معنایی نزدیک به حرص دارد یا ناظر به لوازم و نتایج آن است، مثل شُحّ، شَرَه و نَهمَة (← *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۵۳؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ص ۵۳، ۱۷۶؛ همو، ۱۳۶۱ش، ص ۲۴۴) و اصطلاحات «طَلَبُ الدُّنیا»، «جَمْعُ المال» و «طُولُ الْأَمَل» (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۸ش، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۵، ۵۱). با این‌حال در برخی روایات، اصطلاحات یاد شده در عرض حرص و به عنوان رذیله‌ای مستقل مطرح شده‌اند، از جمله آرزوهای دور و دراز که به همراه حرص از نتایج دنیادوستی معرفی شده است (← طبرانی، ج ۱۰، ص ۱۶۳؛ نیز ← ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۷۶ـ۲۷۷). بعضی روایات نیز، بدون کاربرد لفظ حرص یا تعبیرات مترادف آن، بر مفهوم حرص دلالت می‌کنند (از جمله ← ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۱۲۲).

۳) **در اخلاق و عرفان.** در کتابهای اخلاقی حرص در برابر قناعت قرار گرفته (← نراقی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، ص ۲۳۱) و تعریفی نزدیک به تعریف موجود در احادیث برای آن ذکر شده است. به بیان نراقی (متوفی ۱۲۰۹؛ ج ۲، ص ۱۰۲)، حرص حالتی نفسانی است که موجب می‌گردد انسان بدون اینکه به حد معیّنی اکتفا کند، به جمع‌آوری اموالی بپردازد که نیازی به آنها ندارد. ازاین‌رو، به گفتهٔ مُسکویه (متوفی ۴۲۱؛ ص ۴۴) ترک حرص در کسب حلال، خود یکی از فضائل اخلاقی است.

راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲؛ ص ۳۷۷)، ریشهٔ حرص را فقر و ترس از آن دانسته است. غزالی (متوفی ۵۰۵) در *احیاء علوم‌الدین* (همانجا)، ضمن تأیید این مطلب، به تکمیل آن پرداخته و قناعت نکردن انسان فقیر و نیز دل سپردن انسان به آرزوهای دور و دراز (← همو، *منهاج‌العابدین*، ص ۷۰ـ۷۱) را موجب گرفتار شدن به دام حرص دانسته است. نراقی نیز (ج ۱، ص ۱۰۵، ج ۲، ص ۱۰۲) حرص را یکی از نتایج و لوازم قوهٔ شهوت و نیز قوی‌ترین مظهر دنیادوستی و مشهورترین گونهٔ آن دانسته است.

علمای اخلاق به بیان آثار حرص نیز پرداخته‌اند. غزالی (*احیاء علوم‌الدین*، همانجا) معتقد است کسی که چیزی را ندارد و در عین حال به قناعت روی نمی‌آورد، ممکن است گرفتار

حرص شود. بروز این حرص، به طمع (چشمداشت به اموال دیگران) یا تلاش برای کسب درآمد زندگی از هر طریق منجر می‌شود. به نظر او (*احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، ص ۲۳۸)، چنین شخصی در صورت اول گرفتار اخلاق زشت خواهد شد و به انواع منکرات دست خواهد زد (برای آگاهی از این منکرات ← مسکویه، همانجا).

به باور غزالی (*منهاج‌العابدین*، ص ۷۱)، کمترین ضرر حرص مشغول شدن انسان به اموری است که عمر و وقت او را ضایع می‌سازد.

در منابع اخلاقی، برای درمان حرص مجموعه‌ای از دستورهای عملی و نظری ذکر شده است، مانند میانه‌روی در معیشت و اعتدال در انفاق، پرهیز از نگرانی بیهوده دربارهٔ آینده، اندیشیدن به فضیلت قناعت و زشتی حرص و طمع و غیره (← غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، ص ۲۴۱ـ۲۴۳؛ نراقی، ج ۲، ص ۱۰۶ـ۱۰۷).

در کتابهای عرفان و تصوف از الفاظ مختلفی برای بیان مفهوم حرص استفاده شده است. مثلاً حارث محاسبی (متوفی ۲۴۳؛ ۱۳۸۴، ص ۵۷)، ضمن ذکر مطالبی دربارهٔ قناعت و تواضع، مفاهیم متضاد آنها را، به ترتیب، مُکاثَرة (افزون‌طلبی در مال) و کبر بیان کرده است و به گفتهٔ او، زیاده‌روی در غذا خوردن موجب «شَرَه و رَغبَة» می‌شود (← ۱۴۰۹، ص ۱۱۲؛ نیز ← نسویا[1]، ص ۲۳۹، ۲۴۸). نسجم رازی (متوفی ۶۵۴؛ ص ۵۰۴) هم با الهام از آیهٔ «... شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَ أَهْلُونا...» (فتح: ۱۱)، یکی از آفات مال و جاه را «اشتغال» به جمع و حفظ و صرف آن در امور و لذات دنیوی ذکر کرده است که می‌توان آن را بر مفهوم حرص منطبق دانست. قُشیری (ص ۱۶۱) نیز مراد از کلمهٔ «جَحیم» (آتش پرحرارت) را در آیهٔ «وَ إِنَّ الْفُجّارَ لَفی جَحیمٍ» (انفطار: ۱۴) حرص بر دنیا خوانده است.

به اعتقاد ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸؛ ج ۲، ص ۱۹۸)، حرص در معنای مثبت آن، از مقاماتِ (و نه حالات) عرفانی است و درنتیجه همواره به همراه انسان خواهد بود. وی (ج ۲، ص ۱۹۸ـ۱۹۹)، با استفاده از آیات و روایات، دو طرفِ محمود و مذموم برای حرص در نظر گرفته و طرف محمود آن را از صفات «عالِم وارث کامل» که رهبر امت است و پیوسته بر صلاح ایشان اهتمام می‌ورزد معرفی کرده است.

در متون عرفانی، غالباً از حرص تعریف صریحی نشده، بلکه عبارات آنها بیشتر ناظر بر نهی از آن است. به‌علاوه، تطبیق مراد این عبارات بر حرص نیز با داشتن سابقهٔ ذهنی از تعریف آن در متون اخلاقی میسر است. مثلاً حارث محاسبی (۱۳۸۴، همانجا) از قول برخی صحابه بیان داشته که بدترین مردم کسی است که از دنیا بیش از نیازش اخذ کند (نیز ← همو، ۱۴۰۹، ص ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۶۱). نسجم رازی (همانجا) نیز در تعریف «اشتغال»، این عبارت را بیان کرده است: «تضییع عمر است در جمع و حفظ مال و صرف و خرج آن در تحصیل مرادات دنیوی و مستلذّات نفسانی و تمتعات حیوانی»، که می‌توان آن را مطابق با تعریف حرص در منابع اخلاقی دانست.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم ۱۳۶۸ش؛ همو، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ش؛ همو، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ش؛ همو، *کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ همو، *معانی الاخبار*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱ش؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن‌شعبه، *تحف العقول عن آل‌الرسول صلی‌اللّه‌علیهم*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ش؛ ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن‌فارس؛ ابن‌منظور؛ احمدبن محمد برقی، *کتاب المحاسن*، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، قم [? ۱۳۳۱ش]؛ حارث محاسبی، *رسالة المسترشدین*، چاپ عبدالفتاح ابوغدّه، قاهره ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ همو، *الوصایا*، چاپ عبدالقادر احمد عطا، [قاهره ۱۳۸۴/۱۹۶۵]؛ محمدبن عبداللّه حاکم نیشابوری، *المستدرک علی الصحیحین*، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت ۱۴۰۶؛ حسین‌بن محمد دامغانی، *الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب اللّه العزیز*، چاپ محمدحسن ابوالعزم زفیتی، قاهره ۱۴۱۶ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰؛ دهخدا؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *کتاب الذریعة الی مکارم الشریعة*، چاپ ابویزید عجمی، قاهره [? ۱۴۰۷/۱۹۸۷]، چاپ افست قم ۱۳۷۳ش؛ زمخشری؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، بیروت ۱۴۰۱؛ طباطبائی؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *المعجم الکبیر*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، چاپ افست بیروت ۱۴۰۴ـ?۱۴۰؛ طبرسی؛ طبری، *جامع*؛ طوسی؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا]؛ علی‌بن حسین (ع)، امام چهارم، *الصحیفة السجادیة*، چاپ محمدجواد حسینی جلالی، قم ۱۳۸۰ش؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت: دارالندوة الجدیدة، [بی‌تا]؛ همو، *منهاج العابدین*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیر الکبیر*، او، *مفاتیح الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۵، جزء ۹ و ۱۰، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ج ۹، جزء۱۸، بیروت ۱۹۶۶، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ش؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *الرسالة القشیریة*، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ کلینی؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنز العُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ احمدبن محمد مسکویه، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، چاپ حسن تمیم، بیروت [? ۱۳۹۸]، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ *مصباح الشریعة*، [منسوب به]

1. Paul Nwyia

امام جعفرصادق(ع)، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ عبداللّه‌بن محمد نجم‌رازی، *مرصادالعباد*، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ محمدمهدی‌بن ابی‌ذر نراقی، *جامع السعادات*، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ پل نویا، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران ۱۳۷۳ ش.

/ احمد زرنگار و ابوالفضل والازاده /

حَرطانی (جمع آن: حَراطین)، نامی که در افریقای شمال‌غربی به پاره‌ای عناصر جمعیتی واحه‌های ناحیهٔ صحرایی داده شده است. از نظر نژاد، احتمالاً از گذشته‌های بسیار دور نتیجهٔ آمیزش مهاجمان سفیدپوست و بومیان سیاه‌پوست بوده‌اند، ولی گونهٔ قومی حراطین با گونهٔ قومی سیاه‌پوستان آشکارا متفاوت است. حراطین جنوب مراکش گاهی حالت مغولی دارند. اینها به‌خصوص، از نظر دیگر بومیان، نوعی کاستْ را تشکیل می‌دهند که افراد آن انسانهای آزادند، ولی با داشتن موقعیت فروتر، بین افرادِ آزاد و برده قرار می‌گیرند. کاستْ بودنِ حراطین بر تفاوت نژادی آنها می‌چربد.

حراطین یکجانشین‌اند و برای زمین‌دارانی که به آنها «وابسته»اند، به کشت و پرورش نخل مشغول‌اند. کوچ‌نشینان موریتانی آنها را به عنوان چوپان به‌کار می‌گیرند.

حراطین، در صورت امکان، با کمال میل به شهرهای شمال مهاجرت می‌کنند و در مقصد به عنوان باغبان، چاه‌کن و حمل‌کنندهٔ آب کار می‌کنند.

سلطان مراکش، مولای اسماعیل، با بخشی از همین حراطین که از موریتانی آمده بودند، جیش عَبیدالبخاری خود را [که با سوگند خوردن به صحیح بخاری، با سلطان پیمان وفاداری بسته بودند (ــــه *معلمة‌المغرب*، ج ۴، ص ۱۰۹۱ـ۱۰۹۲)] تشکیل داد که در زبان عامیانه به آن بواخِر می‌گفتند.

در زبان بربری، ریشهٔ دقیق واژهٔ حرطانی ــ همانند واژهٔ آخَرضان (جمع آن: اِخَرضاین) که مشابه آن است ــ معلوم نیست. در زبان بربریِ طوارق، کلمهٔ اَشَردَن به معنای «دورگه» وجود دارد، ولی صفتی مبتنی بر رنگ پوست نیست. در گویش عربهای مغربی نیز صفت حرطانی مخصوص انسان نیست. در موریتانی این کلمه به اسبی اطلاق می‌شود که نژاد دورگه دارد و در الجزایر به درخت غیرپیوندی و خودرو گفته می‌شود و در زعیر مراکش به زمین پا نخورده اطلاق می‌گردد. احتمالاً نوعی نام‌گذاری تحقیرآمیز است و با نامهای بربری نوعی از بُرمَجه رابطه دارد.

شاهزادهٔ موحدون، سیدابوزید پسر سلطان یوسف‌بن عبدالمؤمن، صفت الحرضانی داشته است که مورخان دلیل آن را ذکر نکرده‌اند (ــــه ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۲۴).

تمام ریشه‌شناسیهایی که تاکنون بر مبنای واژه‌های عربی پیشنهاد شده‌اند، خیال‌پردازانه‌اند. اینها عبارت‌اند از:

۱) حرّاثین، به معنای شخم‌کاران، در حالی که حراطین فقط با کج‌بیل کشت می‌کردند.

۲) حُرّ ثانی، به معنای انسان آزاده طبقهٔ دوم، یا انسانی که آزاد شده است.

در برخی نواحی مغرب، کلمهٔ قِبلی / گِبلی (جمع آن: قباله / گباله)، ادبی آن «اهل جنوب [شرقی] یا قبله»، تقریباً معادل حرطانی است.

منابع: [ابن‌خلدون؛ *معلمة‌المغرب*، سلا: مطابع سلا، ۱۴۱۰/۱۹۸۹ـ ، ذیل «البخاری (عبید)» (از ثریا براده)]؛

D. Jacques-Meunié, "Hiérarchie sociale au Maroc présaharien", *Hespéris*, XIV (1958), 252; E. Laoust, "L'habitation chez les transhumants du Maroc central", ibid, XVIII (1934), 154; A. Leriche, "Les Ḥarāṭīn [Mauritanie]", *Bulletin de liaison saharienne*, no.6 (Oct. 1951); Ph. Marçais, "Note sur le mot ḥarṭānī", ibid, no. 4 (Apr. 1951); R. Mauny, *Tableau géog. de l'Ouest africain au moyen âge*, Dakar 1961, index; M. Ould Daddah, in *Bulletin du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* (26/5/1965).

/ گ. س. کولن[1] (د. اسلام) /

حرّعاملی، محمدبن حسن، محدّث و فقیه نامور امامی قرن یازدهم و از عالمان مهاجر جبل‌عامل به ایران. وی به «صاحب وسائل» نیز مشهور است. بیشتر اطلاعات دربارهٔ زندگی او، براساس شرح‌حالی است که خود در کتابش، *امل‌الآمل* (قسم ۱، ص ۱۴۱ـ۱۵۴)، آورده و نیز مطالبی که در شرح‌حال اقوام خود ذکر کرده (ــــه همان، قسم ۱، ص ۳۲، ۶۶ـ۶۷، ۷۸ و جاهای دیگر) و در دیگر منابع، با تفاوتهای اندکی، تکرار شده است (برای نمونه ــــه محبی، *خلاصة‌الاثر*، ج ۳، ص ۴۳۲ـ۴۳۵؛ افندی اصفهانی، ج ۵، ص ۶۲ـ۷۵؛ بحرانی، *لؤلؤة البحرین*، ص ۷۶ـ۸۰؛ خوانساری، ج ۷، ص ۹۶ـ۱۰۴). در *سلافة‌العصر*، که بعد از *امل‌الآمل* کهن‌ترین منبع در شرح‌حال حرّعاملی است، بیشتر به جنبه‌های ادبی زندگی او توجه شده است (ــــه مدنی، ص ۳۵۹ـ۳۶۰). وی در ۸ رجب ۱۰۳۳ در روستای مَشْغَری / مشغرة از مناطق مشهور و کهن در

1. G.S. Colin

جبل‌عامل*، به دنیا آمد (حرّ عاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۴۱؛ افندی اصفهانی، ج ۵، ص ۶۳؛ دربارهٔ روستای مذکور ← سمعانی، ج ۵، ص ۳۰۵؛ یاقوت حموی، ذیل «مشغرا»). به‌نوشتهٔ قمی (۱۳۸۴ش، ص ۲۴۲، به نقل از برادر شیخ‌حرّ عاملی، احمدبن الحسن در *الدُّرالمَسْلوک*) نسب خاندان حرّعاملی به حرّبن یزید ریاحی* می‌رسد. امین (ج ۲، ص ۴۹۴) گرچه دلیلی بر صحت این نسبت نیافته، به نقل از یکی از افراد خاندان حرّ، که معاصر امین بوده، نسب‌نامه‌ای را آورده، ولی در هیچ‌یک از آثار شیخ‌حرّ عاملی به چنین مطلبی اشاره نشده است (← قمی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۷۵۶؛ امین، ج ۲، ص ۴۹۴؛ مروّه، ص ۹۰). تعبیر محقق کرکی در اجازه به نیای اعلای شیخ‌حرّ عاملی، حسین‌بن شمس‌الدین محمد (← سطور بعد) حاکی از آن است که این شمس‌الدین ملقب به حرّ بوده است (الحرّ لقباً).

حرّعاملی در خانواده‌ای اهل علم و ادب و فقاهت بالید (خوانساری، ج ۷، ص ۱۰۴؛ صدر، ج ۱، ص ۲۲۲). نخستین فرد شناخته شدهٔ خاندان او، حسین‌بن شمس‌الدین محمد حرّبن شمس‌الدین محمدبن مکی است که محقق کرکی در ۹۰۳ در دمشق به او اجازهٔ روایت داد (برای متن اجازه ← مجلسی، ج ۱۰۵، ص ۵۴ـ۵۷). مهاجر (۲۰۰۵، ص ۲۳۲) بر این اساس، از سکونت حسین‌بن شمس‌الدین و اجداد او در دمشق سخن گفته است. حرّ عاملی از این نیای اعلای خود نامی نبرده و تنها از فرزند او، محمدبن حسین مشغری، یاد کرده است (۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۵۴). احتمالاً محمدبن حسین نخستین فرد از خاندان شیخ حرّ بوده، که به دلیل تغییر اوضاع سیاسی دمشق و منضم شدن شام به قلمرو عثمانی، پس از نبرد مَرْج دابِق در ۹۲۲، در مَشغَره سکونت گزیده است (مهاجر، ۲۰۰۵، ص ۲۳۲ـ۲۳۴). به نوشتهٔ مهاجر (۲۰۰۵، ص ۲۳۳)، محمدبن حسین نزد فقیهان جبل عامل تحصیل نکرد و تنها استاد وی پدرش بود. فرزندان او، محمدبن محمد و عبدالسلام و علی، در مشغره و جُبَع اقامت داشتند (همان، ص ۲۳۵).

جد پدری شیخ حرّ، علی‌بن شمس‌الدین محمد حرّعاملی، عالم و ادیب فاضلی بود که شیخ‌حرّ او را در *امل‌الآمل* (قسم ۱، ص ۱۲۹) ستوده و گفته است که وی در نجف اشرف مسموم و شهید شد. جد مادری شیخ‌حرّ، عبدالسلام‌بن شمس‌الدین محمد حرّعاملی (۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۰۷) در احکام فقهی بسیار متبحر بود. پدر شیخ‌حرّ، حسن‌بن علی، عالم و فقیه و ادیب فاضلی بود که در ۱۰۶۲ در مسیر زیارت مشهد رضوی، در بسطام از دنیا رفت و فرزندش، زین‌العابدین، جنازهٔ او را به مشهد برد و در پایین پای امام رضا علیه‌السلام دفن کرد. شیخ‌حرّعاملی خبر درگذشت او را در سفر حج دوم خود شنید و در رثای او قصیده‌ای طولانی سرود (← حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۶۵ـ۶۶؛ امین، ج ۵، ص ۲۱۲). عموی او، محمدبن علی‌بن محمد، سفرنامه‌ای به نام *الرحلة* و دیوان شعر بزرگی داشته و شیخ‌حرّ آثار برخی عالمان عاملی را از طریق او روایت کرده است (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۷۰؛ افندی اصفهانی، ج ۵، ص ۱۳۶؛ برای توضیح دربارهٔ خاندان حرّ عاملی ← مهاجر، ۱۴۱۰، ص ۲۹ـ۴۳؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۲۲۹ـ۲۴۱). محمدبن علی‌بن محمد در جبل‌عامل سکونت گزید و امروزه خاندان حرّ عاملی ساکن در لبنان از نسل اویند (← مهاجر، ۲۰۰۵، ص ۲۳۷ـ۲۳۸).

شیخ‌حرّ مقدمات علوم را در مشغره و نزد خویشان خود، که از عالمان مشهور جبل‌عامل بودند، آموخت. در این مرحله وی نزد پدر، عمو (محمدبن علی حرّ)، جد مادری‌اش شیخ‌عبدالسلام، دایی پدرش علی‌بن محمود عاملی مشغری که خود آثار فقهی چندی نگاشته بود، و کسان دیگر از عالمان شیعی ساکن در مشغره، به تحصیل علوم دینی پرداخت (← حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۱؛ افندی اصفهانی، ج ۴، ص ۲۵۵). پس از آن به جبع رفت و در آنجا نزد زین‌الدین‌بن محمدبن حسن‌بن زین‌الدین، نوادهٔ شهیدثانی و شیخ‌حسین‌بن حسن ظهیری و عالمان دیگر به فراگیری فقه و دیگر علوم و متون متداول پرداخت. همچنین برخی کتابهای نحو و فقه و سایر علوم را نزد ظهیری خواند (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۵۸ـ۵۹، ۹۲، ۱۴۱، ۱۴۱ـ۱۴۲). ظهیری نخستین شیخ اجازهٔ حرّعاملی بود که در ۱۰۵۱ به او اجازهٔ روایت داد (همان، قسم ۱، ص ۷۰؛ مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۴، ۱۰۹). وی تا چهل سالگی، که در جبل عامل سکونت داشت، دو بار به سفر حج رفت (حرّعاملی، قسم ۱، ص ۱۴۲).

حرّ عاملی، علاوه بر ظهیری، از کسان بسیاری اجازهٔ روایت داشته است، از جمله از علی‌بن محمود عاملی، که طریق اتصال روایی حرّعاملی به‌برخی عالمان جبل‌عامل بوده‌است (← همان، قسم ۱، ص ۱۳۴)؛ و محمدباقر مجلسی، که به یکدیگر اجازهٔ روایت داده‌اند (همو، ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۳۰، *خاتمة*، ص ۱۷۳: هو آخِرُ مَنْ أجازَنی و أجزتُ له؛ برای متن اجازهٔ شیخ‌حرّ به مجلسی ← مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۳ـ۱۰۶). حرّعاملی در *وسائل‌الشیعة* (ج ۳۰، ص ۱۶۷ـ۱۹۰) فهرست کاملی از استادان و طرق خود در روایت آثار امامیه را ذکر کرده است (نیز ← همو، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۱۶، ۱۳۹؛ مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۴ـ۱۰۵، ۱۰۹ـ۱۱۱). وی در میان فقها، محدّثان و ادیبان عصر خود کاملاً شناخته شده بود و کسانی چون محمدبن علی اردبیلی (ج ۲، ص ۹۰)، سیدعلی‌خان مدنی (ص ۳۵۹)، ضیاءالدین یوسف‌بن یحیی حسنی صنعانی (ج ۳، ص ۹۲ـ۹۳) و شیخ‌عبداللّه‌بن

صالح سماهیجی (ص ۱۰۳) وی را ستوده‌اند.

حرّعاملی در ۱۰۷۳ از جبل‌عامل به عراق رفت و سپس برای زیارت امام رضا علیه‌السلام راهی ایران شد و چون مشهد را برای اقامت مناسب دید، تا آخر عمر در آنجا ماند و به تدریس و تألیف پرداخت (← همانجا). او در ۱۰۸۷ (← حرّعاملی، ۱۴۰۳، ص ۳۶۲ـ۳۶۳، که رؤیایی از سفر سوم حج خود نقل کرده است) و ۱۰۸۸ به حج رفت و در حادثه‌ای که به متهم شدن شیعیان و قتل شماری از حجاج ایرانی انجامید، احتمالاً او نیز با مشکلاتی روبه‌رو شد. محبی (خلاصة‌الاثر، ج ۳، ص ۴۳۲ـ۴۳۳) به این واقعه اشاره کرده، اما به اشتباه، مطالب راجع به نذر محمدبن علی حرّ عاملی را به شیخ حرّ عاملی نسبت داده هر چند در اینکه چنین حادثه‌ای برای شیخ حرّ رخ داده باشد، تردید است. حسنی صنعانی (ج ۳، ص ۹۰) ــ که منبع محبی در نقل شرح حال حرّعاملی بوده ــ ماجرای نذر را در شرح حال محمدبن علی حرّعاملی آورده است. حرّعاملی در مدت اقامتش در ایران، دوبار برای زیارت عتبات به عراق سفر کرد (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۴۲). یک بار نیز به اصفهان رفت و در همان سفر علامه مجلسی را ملاقات کرد و از او اجازهٔ روایت گرفت (← همانجا). در همین سفر، منصب قاضی‌القضاتی و شیخ‌الاسلامی خراسان، از سوی شاه سلیمان صفوی به او رسید، گرچه از پذیرش آن خودداری می‌کرد (سماهیجی، ص ۱۰۳؛ قمی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۷۵۶). او به اقامهٔ نماز جماعت نیز می‌پرداخت، اما توان برگزاری نماز جمعهٔ را که قائل به وجوب آن بود نداشت، چرا که امام جمعه منصوب را نامناسب و موظف از سوی جائر می‌دانست و، از سوی دیگر به دلیل کهولت سن برایش امکان‌پذیر نبود که خود نماز را در مکانی دیگر با فاصلهٔ یک فرسخ، به جاآورد (← سماهیجی، همانجا). او در ۲۱ رمضان ۱۱۰۴ (قس همان، ص ۱۰۵: ۱۱۰۱) در مشهد درگذشت و در محدودهٔ حرم رضوی (واقع در شمال‌شرقی صحن عتیق) به خاک سپرده شد (← سماهیجی، همانجا؛ قمی، ۱۳۸۵ش، همانجا، به نقل از *الدُّرالمَسْلوک*). در سالهای اخیر مقبره‌ای برای او ساخته‌اند و یکی از بستهای پیرامون حرم رضوی که در جهت قبر او قرار دارد، «بست شیخ حرّ» نامیده شده است. شیخ‌حرّ چهار پسر به نامهای محمدرضا، حسن، احمد، محمود و دختری داشت که به امّ‌سید صالح مشهور بود و همسر شاگرد حرّعاملی، سیدمحمدبن ابراهیم شرف‌الدین (نیای مادری سیدحسن صدر)، بود (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۵۷؛ همو، *اثبات‌الهداة*، ج ۱، مقدمهٔ شهاب‌الدین مرعشی نجفی، ص هـ؛ مرعشی نجفی، ص ۸۳؛ صدر، ج ۱، ص ۳۰۲ـ۳۰۳). از محمدرضا، همچون پدرش، به عنوان فقیه و محدّثی اخباری یاد شده است. از جمله آثار او تدوین مجموعه‌ای از اشعار شیخ‌بهایی بوده است (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، همانجا؛ افندی اصفهانی، ج ۵، ص ۹۰). وی در ۱۱۱۰ درگذشت و در کنار پدرش به خاک سپرده شد (صدر، ج ۱، ص ۳۴۶ـ۳۴۷).

برادر کوچک‌تر حرّ، احمدبن حسن، نیز از عالمان امامی بود و به تاریخ‌نگاری علاقهٔ خاص داشت. وی کتابی در تفسیر قرآن، دو اثر تاریخی، حاشیه‌ای بر *المختصر النافع* و چند اثر دیگر تألیف کرده است (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۳۱ـ۳۲). کتاب *الدُّرالمَسْلوک فی أخبار الأنبیاء و الأوصیاء و الخلفاء و الملوک* او تاریخ عمومی است که در آن به ذکر حوادث تا سال ۱۰۸۶ پرداخته (برای نسخه‌های کتاب ← حسینی اشکوری، ج ۳، ص ۹ـ۱۰؛ فکرت، ص ۲۴۴) و در پایان، اطلاعاتی دربارهٔ خود، مانند سفر به عتبات در ۱۰۷۰، سفر حج در ۱۰۷۱ و مجاورت در مشهد در ۱۰۸۴ ذکر کرده است. وی در این بخش از کتاب خود اشاره کرده که در ۱۰۸۴ که وی در مشهد سکونت گزیده بود، زلزله‌ای رخ داد که به ویرانی گنبد حرم و دو منارهٔ مسجدجامع انجامید و به فرمان شاه‌سلیمان صفوی، بار دیگر بناهای ویران شده، بازسازی شد. وی بعد از درگذشت برادرش، شیخ حرّ، شیخ‌الاسلام مشهد شد. در ۱۱۱۵ شاه‌سلطان حسین او را به اصفهان فراخواند. در ۱۱۲۰ فرزندش صالح به دنیا آمد. پس از این تاریخ اطلاع دیگری از او در دست نیست (← آقابزرگ‌طهرانی، ج ۸، ص ۷۰ـ۷۱، به نقل از *الدرالمسلوک*). دیگر برادر حرّعاملی، شیخ زین‌العابدین، نیز از عالمان امامی بوده و شعر نیز می‌سروده است. شرحی با عنوان *المناسک المَرویة فی شرح الاِثْنَی عشریة الحَجّیة* بر رسالهٔ حج شیخ‌بهایی و اثری در تاریخ به زبان فارسی نوشته است. وی در هنگام بازگشت از سفر حج، در ۱۰۷۸ در صنعا درگذشت (← حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۹۸ـ۱۰۰). دیگر برادر حرّ، شیخ‌علی، نیز عالمی فاضل بود که نزد پدرش و شیخ‌حرّ تحصیل کرد. وی در ۱۰۷۸ درگذشت (همان، قسم ۱، ص ۱۱۸؛ افندی اصفهانی، ج ۳، ص ۴۱۰).

مجلس درس حرّعاملی بسیار پررونق بود. او شاگردان بسیاری، خاصه در دوران اقامت در مشهد، پرورش داد (← حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۷۹؛ بحرانی، *لؤلؤةالبحرین*، ص ۵۱). از جمله شاگردان و کسانی که از حرّ اجازهٔ روایت داشتند، این اشخاص بودند: دو فرزندش، محمدرضا و حسن؛ سیدمحمدصالح‌بن محمدباقر رضوی (برای متن اجازه ← حرّعاملی، ۱۴۲۷، ص ۲۰۴ـ۲۴۵)؛ محمدفاضل‌بن محمدمهدی مشهدی (برای متن اجازه ← مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۷ـ۱۲۱)؛ نورالدین جزایری* (← جزایری، ص ۶۷)؛ محمودبن عبدالسلام بحرانی؛ محمدصالح قزوینی؛ و محدّث پرکار،

مهذب‌الدین احمدبن عبدالرضا بصری (بصری، ص ۳۵۳؛ برای دیگـر شـاگـردان او ــــ جـزایـری، ص ۹۰ـ۹۱، ۹۴؛ مـروّه، ص ۹۸ـ۱۰۰؛ موسوعة طبقات‌الفقهاء، ج ۱۲، ص ۲۶۸ـ۲۶۹؛ حرّعاملی، ۱۴۲۷، مقدمهٔ حسینی جلالی، ص ۱۷۱ـ۱۷۵).

حرّعاملی در تبویب کتابهای خود شیوه‌ای خاص داشته و بیشتر آثارش را در دوازده باب سامان داده است (ــــ حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۴۴؛ ولائی، ج ۵، ص ۳۵۸ـ۳۵۹). وی در بسط آرای اخباریان سهم مهمی داشته و آثار متعددی در دفاع از این جریان فقهی تألیف کرده است (برای فهرست آثار وی ــــ حــرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قــســم ۱، ص ۱۴۲ـ۱۴۵؛ مـدرسی طـباطبائی، ص ۲۵۷ـ۲۶۰؛ حرّ، ص ۳۲۱ـ۳۲۹). مهم‌ترین و مشهورترین اثر حرّ، یعنی *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، که از مهم‌ترین کتابهای حدیثی متأخر شیعه و پرمراجعه‌ترین منبع حدیثی فقهی نزد عالمان امامیه است، متأثر از چنین رویکردی نگاشته شـده است (ــــ مـهاجر، ۱۴۱۰، ص ۱۸۴ـ۱۸۵؛ نیز ــــ *وسائل‌الشیعة**). وی بعدها، با حذف اسانید و مکررات *وسائل‌الشیعة*، کتاب *هدایة الأمة الی أحکام الأئمة* را تألیف کرد (حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۴۲؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این کتاب ــــ مدنی بجستانی، ج ۲، ص ۹۹۲ـ۹۹۵). از جمله آثار شیخ‌حرّ در تبیین آرای اخباریان، *تحریر وسائل‌الشیعة و تحبیر مسائل‌الشریعة* (تألیف در ۱۰۹۸) است که شرحی ناتمام بر *وسائل‌الشیعة* و از آثار متأخر دوران حیات اوست؛ *جواب رسالة فی الاجتهاد*، که در ضـمن کـتاب *الفـوائـد الطوسیة* (ص ۴۱۷ـ۴۵۸) چـاپ شـده است و نیز بخشهای پایانی *وسـائل‌الشیعة* از هـمین مقوله است. وی در *تحریر*، از استدلالهای استرآبادی در *فوائدالمدنیة* نیز بـهره بـرده است (ــــ حرّعاملی، ۱۴۲۲، ص ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳). بحرانی (*الحدائق‌الناضرة*، ج ۲۳، ص ۱۰۹) اشاره کرده که بحث از عدم جواز همسری هم‌زمان با دو سیّده از نـسل حـضرت فـاطمه سلام‌اللّه علیها، از زمان شیخ‌حرّ که روایتهای دالّ بر این موضوع را در یک باب گرد آورده، رواج یافته است (نیز ــــ همان، ج ۲۳، ص ۵۴۲ـ۵۴۸)؛ مـوضوعی کـه بـعدها یکـی از شـاخصهای اخباریگری و از مسائل مورد منازعه میان اخباریان و اصـولیان شـد (ــــ ولائـی، ج ۵، ص ۵۰۲ـ۵۰۳؛ مدرسی طـباطبائی، ص ۲۹۹، ۳۱۴؛ گـلیو[1]، ص ۳۸ـ۶۸). کتاب *الجواهـر السَّنیّة فی الاحـادیث القـدسیة* ــ کـه بـه تـصریح خـود وی نـخستین کتاب شیعی در گردآوری احادیث قدسی و اولین کتاب خود او بوده است ــ دیگـر اثـر حـدیثی اوست کـه نسخه‌های خـطی متعدد آن حکایت از تداول آن دارد (ــــ ولائی، ج ۵، ص ۱۱۸ـ ۱۲۰؛ فکرت، ص ۱۷۶؛ در این باره ــــ حدیث قدسی*).

حرّ عاملی به مسائل زمانهٔ خود تـوجه فـراوانـی داشـته و بسیاری از نگاشته‌های او پاسخ به مشکلات فکری و مـباحث فقهی متداول عصر وی بـوده است. جدّی شـدن بـرخـورد بـا صوفیان در روزگـار شـاه سـلیمان اول صـفوی و لزوم نـوشتن رساله‌هایی در نقد آنان، سبب نگـارش رسـاله‌های مـتعدد شـد (مـهاجر، ۱۴۱۰، ص ۲۰۷ـ۲۱۳؛ طـارمی‌راد، ص ۲۱۸ـ۲۴۲؛ جعفریان، ج ۲، ص ۵۵۷ـ۵۸۴؛ قرقلو، ص ۱۰۳ـ۱۵۳)، از جمله حرّعاملی *الرسالة الاثنا عشریة فی الرد علی الصوفیة* را تألیف کـرد (ــــ حـرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قـسـم ۱، ص ۱۴۴؛ مـهاجر، ۱۴۱۰، ص ۲۱۱؛ ابی‌صعب[2]، ص ۱۳۴ـ۱۳۷؛ دربارهٔ این کـتاب ــــ تصوف*، بخش ۱۴: نقد تصوف). مطرح شدن بـحث غـنا تـوسط مـحمدباقر سـبزواری* (مـتوفی ۱۰۹۰)، بـه نگـارش رسـاله‌های مـتعددی در رد یـا تأیید نـظر سـبزواری انـجامید (جعفریان، ج ۲، ص ۶۹۸ـ۷۱۲، ۷۱۵ـ۷۲۲) و حرّعاملی نیز در این‌باره *رسالة فی‌الغناء* را نگاشت (ــــ سماهیجی، ص ۱۰۴) و در آثار دیگر خود نیز به بحث دربارهٔ ایـن مسئله پـرداخت، از جمله در فایدهٔ بیست‌وهفتم کتاب *الفوائدالطوسیة* (ص ۸۳ـ۹۴) و بـاب دهـم *الرسـالة الاثـنا عشـریة* (ــــ جـعفریان، ج ۲، ص ۷۱۲ـ۷۱۵). وی در *رسالة فی‌الغـناء*، بـدون اشـاره بـه نـام محقق سبزواری و فیض کـاشانی، بـه رد آرای آن دو پـرداخـته است. این رساله براساس تنها نـسخهٔ خطی شناخته شـدهٔ آن در کتاب *غناء، موسیقی* (ج ۱، ص ۱۰۱ـ۱۸۴) منتشر شده است.

پس از آنکه تاجران پرتغالی توتون را به ایران وارد کـردند، بحث از استعمال آن، به عنوان مسئلهٔ فقهی مـستحدَثه، مـطرح شد و فقها در این‌باره رساله‌هایی نوشتند (ــــ جزایری، ص ۸۵؛ جعفریان، ج ۳، ص ۱۱۴۱ـ۱۱۴۶). حرّعاملی نیز براساس مبنای اخباریان در شبهات تحریمی، *رسالة فی حرمة شرب‌التتن* را در جایز نـبودن اسـتعمال تـوتون نگـاشـت (ابـی‌صعب، ص ۱۳۳ـ ۱۳۴). رسالهٔ او در حقیقت تلخیص نگاشته‌ای از شیخ‌علی‌نقی کمره‌ای است (مـتوفی ۱۰۶۰) که شیخ حرّ مطالبی بر آن افزوده است (ــــ افـنـدی‌اصـفهانی، ج ۴، ص ۲۷۳ـ۲۷۶). مـهدی لاجوردی حـسـینی و مـحمد درودی (ــــ حرّعاملی، ۱۴۰۳، ص ۲۲۴ـ۲۳۰) و جعفریان (ج ۳، ص ۱۱۴۸ـ۱۱۵۳) متن ایـن رساله را منتشر کرده‌اند.

حرّعاملی رساله‌ای نیز دربارهٔ نام امـام عـصر تألیف کـرده است بـا عـنوان *کشـف التـعمیة فـی حکـم التـسمیة*، در نـقد کتاب *شرعیة التسمیة* از میرداماد، که کسـان دیگـری نیز بـر آن ایراد گرفته‌اند (ــــ حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۴۴؛

1. Gleave 2. Abisaab

ابی‌صعب، ص ۱۳۲ـ ۱۳۳). در مسئلهٔ نماز جمعه، حرّعاملی از قائلان به وجوب تعیینی بوده (سماهیجی، ص ۱۰۴؛ بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج ۹، ص ۳۹۶) و در *رسالة الجمعة*، ضمن دفاع از وجوب تعیینی، احتمالاً به ایرادات تند میرحسین کرکی (متوفی ۱۰۰۱) بر فتوای شهید ثانی مبنی بر وجوب تعیینی نماز جمعه، سخن گفته است (ــه حرّعاملی، همانجا). متن این رساله در ضمن *الفوائد الطوسیة* ــ که شیخ‌حرّ در آن بیشتر به حل مشکلات حدیثی و دشواریهای فهم برخی احادیث پرداخته ــ آمده اما در چاپ *الفوائدالطوسیة*، این رساله از قلم افتاده است (مدرسی طباطبائی، ص ۲۶۰؛ برای نسخه‌های *الفوائدالطوسیة* ــه آقابزرگ طهرانی، ج ۱۶، ص ۳۴۷؛ فکرت، ص ۴۳۶). همچنین حرّعاملی در کتاب *الفوائد الطوسیة* به مسائل دیگری نیز پرداخته است، از جمله به مسئلهٔ تعیین قبلهٔ (ــه ص ۵۲۲ـ۵۲۴)، که از زمان محقق کرکی (متوفی ۹۴۰) اختلافاتی پدید آورده بود (ــه مدرسی طباطبائی، ص ۱۷۸، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۲۵).

کتاب دیگر او، *الفصول المهمة فی اصول الأئمة* است. شیخ حرّ بعد از نگارش کتاب *وسائل‌الشیعه* که در آن احادیث فقهی را گردآوری کرده بود، در این کتاب به گردآوری احادیث در مسائل اعتقادی، اصول فقه و مسائل دیگر پرداخته است. وی در این اثر در پنج بخش، نخست بخش اصول اعتقادی در یکصد و بیست باب احادیث وارده در باب عقل، خدا، نبوت، امامت و مسائل دیگر اعتقادی را گردآوری کرده است. در بخش دوم که به بحث اصول فقه اختصاص یافته، در هشتاد و شش باب، روایات ناظر به مباحث اصول فقه چون حجیت خبر و شیوهٔ نقل و اخذ آن، جمع بین روایات و دیگر مباحث اصول تنظیم کرده است. در سه بخش دیگر کتاب، وی فصلی را به ذکر کلیات ابواب فقه، احادیث طبی و آخرین فصل کتاب را با عنوان نوادر به روایات مربوط به مسائل مختلف دیگر اختصاص داده است. این کتاب چندین‌بار به چاپ رسیده است (ــه مدنی بجستانی، ج ۲، ص ۱۰۰۶ـ ۱۰۰۹).

وی اثری مفصّل با عنوان *إثبات الهُداة بالنصوص و المعجزات* تألیف کرده که در شرح حال و اثبات امامت و بیان معجزات معصومان علیهم‌السلام، و مشتمل بر بیست هزار حدیث با هفتاد هزار سند است. او در کتاب به منابع فراوانی که از آنها بهره گرفته، اشاره کرده و در مقدمهٔ کتاب، از نبود اثری جامع در بیان نصوص دالّ بر امامت امامان دوازده‌گانه و بیان معجزات آنها که خواننده را از مراجعه به کتابهای مختلف و صرف وقت فراوان برای یافتن روایات چنین موضوعاتی بی‌نیاز کند، سخن گفته است؛ وی از همین‌رو، تصمیم به گردآوری تمام این اخبار در کتاب حاضر گرفته است. شیخ‌حرّ در ادامه خاطرنشان کرده که احادیث متواتر ناظر به موضوع مورد بحث را از کتابهای اهل سنّت نیز نقل کرده است (ــه *اثبات الهداة*، ج ۱، ص ۲ـ۱۱). پیش از آغاز بحث، شیخ‌حرّ بحث نسبتاً مفصّلی دربارهٔ دلایل وجوب نبوت و امامت ارائه کرده (ــه ج ۱، ص ۱۷ـ۵۳) و سپس فهرست کتابهایی را که در تألیف این اثر از آنها بهره جسته آورده است (ــه ج ۱، ص ۵۳ـ۷۴)، سپس در بخشهای دیگر کتاب، مطالب مربوط به هر بخش را با ذکر منبع خود از منابع تألیف کتاب، نقل کرده است (ــه حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۱۴۳؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ کتاب ــه مدنی بجستانی، ج ۲، ص ۹۹۶ـ۹۹۸).

حرّعاملی، در *الایقاظ من الهَجْعَة بالبرهان علی الرجعة*، با آوردن بیش از ۶۴آیه و ۶۰۰ حدیث برای اثبات رجعت، به این موضوع پرداخته است (ــه مدنی‌بجستانی، ج ۲، ص ۱۰۱۵ـ ۱۰۱۸). شیخ حرّ این کتاب را در دوازده فصل تنظیم کرده و به تفصیل تمام روایات ناظر به بحث رجعت را از متون مختلف حدیثی امامیه گردآوری کرده است. این کتاب با تصحیح سیدهاشم رسولی‌محلاتی و ترجمهٔ احمد جنتی (تهران ۱۳۶۲ش) به چاپ رسیده است.

امل الآمل فی علماء جبل عامل*، کتابی است در شرح حال عالمان شیعهٔ جبل‌عامل و دیگر سرزمینها. تعلیقات و تکمله‌های متعددی بر این کتاب نوشته شده است (ــه جزایری، ص ۱۱۷ـ ۱۱۸؛ مروّه، ص ۱۲۸ـ۱۳۲).

وی در *الصحیفة السجادیة الثانیة*، دعاهای دیگری را که از امام سجاد در منابع امامیه نقل شده اما در *صحیفهٔ سجادیه* ذکر نشده، گردآوری کرده است. این کتاب بارها به چاپ رسیده و نسخه‌های خطی متعددی از آن موجود است (ــه جزایری، ص ۱۴۶ـ۱۴۷؛ حسینی اشکوری، ج ۳، ص ۴۶۸؛ حکیم، ص ۱۷۴ـ۱۷۷).

حرّعاملی شعر نیز می‌سروده که بیشتر آنها در دیوانش (مشتمل بر بیش از بیست هزار بیت و بیشتر در مدح پیامبر اکرم و امامان علیهم‌السلام) مضبوط است. نسخه‌ای از *دیوان* او به خط مؤلف در کتابخانهٔ ملی ملک و نسخه‌ای در کتابخانهٔ آیت‌اللّه حکیم در نجف باقی است (ــه آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۱، ص ۲۳۴) که احتمالاً اثری جز *تاریخ الأئمة المعصومین علیهم‌السلام* (یا *ارجوزة فی تواریخ المعصومین علیهم‌السلام و النظام فی تواریخ المعصومین علیهم‌السلام*) است که در چندین نسخه باقی مانده است (ــه همان، ج ۱، ص ۴۶۵ـ ۴۶۶، ج ۹، قسم ۱، ص ۲۳۴؛ فکرت، ص ۹۷). باتوجه به اینکه حرّعاملی (۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۹۷) در شرح‌حال استادش، شیخ‌زین‌الدین‌بن محمدبن حسن، دربارهٔ از میان رفتن

اشعار خود سخن گفته، احتمالاً دیوان وی تنها مشتمل بر اشعار او در هنگام اقامتش در ایران است و مجموعه اشعاری که در جبل‌عامل سروده، اثر دیگری است. أسعد طیب بخشی از دیوان وی (با نام *تخمیس لامیّة العجم*) را منتشر کرده است (ــه *تراثنا*، ش ۲۸، رجب ـ رمضان ۱۴۱۲، ص ۱۷۱ـ۱۹۲). حرّعاملی چندین منظومهٔ تعلیمی مانند منظومه در ارث، زکات، هندسه (ــه حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۱۷۹ـ۱۸۰؛ دربارهٔ منظومهٔ هندسه ــه خفاف، ص ۱۹۳ـ۲۰۲) و تاریخ پیامبر و ائمه علیهم‌السلام (ــه حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۱۷۸ـ۱۷۹) و غدیریه (ــه *تراثنا*، ش ۲۱، شوال ۱۴۱۰، ص ۳۶۹ـ۳۸۸) و اشعار فراوانی در رثای برخی معاصران خود سروده است (برای نمونه‌ای از اشعار وی ــه حرّعاملی، ۱۳۶۲ش، قسم ۱، ص ۳۴ـ۳۵، ۹۷، ۱۰۸ـ۱۰۹، ۱۲۵ـ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۴۶ـ۱۵۴، ۱۶۳؛ محبی، *نفحة‌الریحانة*، ج ۲، ص ۳۳۷ـ۳۴۵؛ افندی اصفهانی، ج ۵، ص ۱۲۹؛ مروّه، ص ۱۱۱ـ۱۲۳). وی با برخی معاصران و همدرسان خود مکاتبات منظوم و منثور داشته و برخی از مکاتباتش با سیدجمال‌الدین عاملی را در *امل‌الآمل* (قسم ۱، ص ۴۷ـ۴۹) نقل کرده است.

هیئت علمای جبل‌عامل در ۲۰ صفر ۱۴۱۹/ ۲۶ خرداد ۱۳۷۷ مراسمی، با حضور عده‌ای از محققان، در بزرگداشت شیخ‌حرّ برگزار کرد که مجموعه مقالات آن با عنوان *الحر العاملی* در ۱۴۲۰/ ۱۳۷۸ش در بیروت منتشر شد.

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ محمدبن علی اردبیلی، *جامع‌الرواة و ازاحة الاشتباهات عن‌الطرق و الاسناد*، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ عبداللّه‌بن عیسی افندی اصفهانی، *ریاض‌العلماء و حیاض الفضلاء*، چاپ احمدحسینی، قم ۱۴۰۱ـ ؛ امین؛ یوسف‌بن احمد بحرانی، *الحدائق‌الناضرة فی احکام العترة‌الطاهرة*، قم ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش؛ همو، *لؤلؤة‌البحرین*، چاپ محمدصادق بحرالعلوم، قم [بی‌تا]؛ احمدبن عبدالرضا بصری، *فائق‌المقال فی‌الحدیث و الرجال*، چاپ محمود نظری، تهران ۱۳۸۱ش؛ عبداللّه‌بن نورالدین جزایری، *الاجازة‌الکبیرة*، چاپ محمد سمامی‌حائری، قم ۱۴۰۹؛ رسول جعفریان، *صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست*، قم ۱۳۷۹ش؛ عبدالمجید حرّ، *معالم الادب العاملی: من بدایة القرن‌الرابع الهجری/ العاشر المیلادی حتی نهایة القرن الثانی عشرالهجری/ الثامن عشر المیلادی*، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمدبن حسن حرّعاملی، *اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، چاپ هاشم رسولی محلاتی، ج ۱، با شرح و ترجمهٔ فارسی محمد نصرالهی، تهران [بی‌تا]؛ همو، *اجازة‌الحرّ العاملی*، چاپ قیس عطّار، علوم‌الحدیث، ش ۱۹ (محرّم ـ جمادی‌الآخره ۱۴۲۷)؛ همو، *امل‌الآمل*، چاپ احمدحسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افست قم ۱۳۶۲ش؛ همو، *تحریر وسائل الشیعة و تحبیر مسائل‌الشّریعة*، [قم] ۱۴۲۲؛ همو، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل‌الشریعة*، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲؛ همو، *رسالة فی‌الغناء*، چاپ رضا مختاری، در غناء موسیقی، به کوشش رضا مختاری و محسن صادقی، ج ۱، قم ۱۳۷۶ش؛ همو، *الفوائد الطوسیة*، چاپ مهدی لاجوردی حسینی و محمد درودی، قم ۱۴۰۳؛ یوسف‌بن یحیی حسنی صنعانی، *نَسمَة السَّحَر بذکر مَن تشیّع و شَعر*، چاپ کامل سلمان جبّوری، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ احمد حسینی‌اشکوری، *التراث العربی فی خزانة مخطوطات مکتبة آیة‌اللّه العظمی المرعشی النجفی*، قم ۱۴۱۴؛ محمدحسین حکیم، *نسخه‌های خطی شروح و ترجمه‌های صحیفهٔ سجادیه*، قم ۱۳۸۲ش؛ حامد خفاف، «الشیخ محمدبن‌الحسن الحرّالعاملی: نظرة علی تراثةالهندسی»، در *سلسله مؤتمرات هیئة علماء جبل عامل، مؤتمرالاول: الحرّ العاملی* (۲۰ صفر ۱۴۱۹ هـ)، بیروت: دارالثقلین، ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ خوانساری؛ عبداللّه‌بن صالح سماهیجی، *الاجازة‌الکبیرة الی‌الشیخ ناصرالجارودی القطیفی*، چاپ مهدی عوازم قطیفی، [قم] ۱۴۱۹؛ سمعانی؛ حسن صدر، *تکملة امل‌الآمل*، چاپ حسین علی محفوظ، عبدالکریم دباغ، و عدنان دباغ، بیروت ۲۰۰۸/۱۴۲۹؛ حسن طارمی‌راد، *علامهٔ مجلسی*، تهران ۱۳۷۵ش؛ محمد آصف‌فکرت، *فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، مشهد ۱۳۶۹ش؛ کیومرث قرقلو، «برداشت‌های صوفیان از قدرت فقها در ایران اواخر سده ۱۱/۱۷: تصویر ملامحمدطاهر قمی در دو رساله جدلی صوفیانه»، *فصلنامهٔ مطالعات تاریخی ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، ش ۵ـ۶ (پاییز ـ زمستان ۱۳۸۳)؛ عباس قمی، *حماسهٔ کربلا*، ترجمهٔ ابوالحسن شعرانی، چاپ حسن اردشیری لاجیمی، قم ۱۳۸۴ش؛ همو، *الفوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة*، چاپ ناصر باقری بیدهندی، ج ۲، قم ۱۳۸۵ش؛ مجلسی؛ محمدامین‌بن فضل‌اللّه محبی، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی‌عشر*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ همو، *نفحة‌الریحانة و رشحة طلاء‌الحانة*، چاپ عبدالفتاح محمدحلو، [قاهره] ۱۳۸۷ـ۱۳۹۱/ ۱۹۶۷ـ۱۹۷۱؛ حسین مدرسی طباطبائی، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی*، ترجمهٔ محمد آصف‌فکرت، مشهد ۱۳۶۸ش؛ علی‌خان‌بن احمد مدنی، *سلافة‌العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر*، مصر ۱۳۲۴، چاپ افست تهران [بی‌تا]؛ محمود مدنی بجستانی، *فرهنگ کتب حدیثی شیعه*، تهران ۱۳۸۵ش؛ شهاب‌الدین مرعشی نجفی، *الاجازة‌الکبیرة، او، الطریق و المَحَجّة لثمرة‌المُهجَة*، اعداد و تنظیم محمد سمامی‌حائری، قم ۱۴۱۴؛ علی مروّه، *التشیع بین جبل عامل و ایران*، لندن ۱۹۸۷؛ *موسوعة طبقات الفقهاء*، اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام‌الصادق، ۱۴۱۸ـ۱۴۲۴؛ جعفر مهاجر، *جبل عامل بین‌الشّهیدین: الحرکة الفکریة فی جبل عامل فی قرنین من اواسط‌القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للمیلاد حتی اواسط القرن‌العاشر/ السادس عشر*، دمشق ۲۰۰۵؛ همو، *الهجرة‌العاملیة الی ایران فی‌العصر الصفوی: اسبابها‌التاریخیة و نتائجها الثقافیة و السیاسیة*، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۱۰؛ مهدی ولائی، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، تحقیق و بازنگاری از محمدرضا رضاپور، مشهد ۱۳۷۹ش؛ یاقوت حموی؛

Rula Jurdi Abissab, *Converting Persia: religion and power in the Safavid empire*, London 2004; Robert Gleave,

"Marrying Fatimid women: legal theory and substantive law in Shīʿī Jurisprudence", *Islamic law and society*, vol.6, no.1 (1999).

/ حسن حکیم‌باشی و محمدکاظم رحمتی /

حــــرف، به معنای حرف الفبا، واژه. ابن‌جنّی (ج ۱، ص ۲۵)، در بررسی ریشه و اشتقاق این کلمه، معنای اصلی «حَدّ» را برای آن یافته و در تعریف حروف هجاء نیز گفته است که حرف، حدّ مُنْقَطَع صوت است (ــه ج ۱، ص ۲۶). این توضیح ابن‌جنّی مفهوم «مَقطَع» را برای نخستین‌بار به میان می‌آورد که جزئی است از نظامی که مدت مدیدی پس از او ساخته و پرداخته شد، ولی به سبب استعمال واژهٔ «حدّ» مبهم است. *لسان‌العرب* حاوی مقالهٔ مفصّلی دربارهٔ حرف است و ابن‌منظور (ج ۹، ص ۴۱ـ۴۲) معنای «طرف و جانب» را در آن به عنوان معنای آغازین حرف ذکر کرده و نام «حرف» را در مورد حروف الفبا از این معنای اولیه مشتق دانسته است. ابن‌هشام (*شرح شُذورالذَهَب*، ص ۱۴) فقط «طَرَف‌الشیء» را ذکر کرده است. در زبانهای سامی باستان، «حرف» عربی به معنای «طرف، جانب» با واژه‌های سریانی ḥarpā و ḥerpā به معنای «لبه، نُک (چیزی)» مربوط است (ــه پین اسمیت[1]، ذیل همین واژه). این ارتباط در عبری دورتر است. کلمهٔ مربوط عبری، ḥerpā(h) است به معنای «سخن سختِ پرخاش‌آمیز، ناسزاگویی» که می‌توان آن را به معنای «کلمات تند و نیش‌دار» هم تعبیر کرد (ــه کولر[2] و باومگارتنر[3]، ذیل واژه).

سیبویه [ج ۱، ص ۱۲] کتاب خود را با تقسیم کلمات به سه بخش کلی اسم، فعل و حرف آغاز کرده، و حرف را کلماتی دانسته است که نه اسم‌اند نه فعل. این تقسیم سه بخشی از منطق ارسطویی به صاحب‌نظران زبان عربی رسیده است. پراتوریوس[4] (ص ۵۰۴ـ۵۰۵) حرف را به اصطلاح یونانی hóros، که در منطق ارسطویی به کار رفته، ربط داده است. برافمان[5] (ص ۸ـ۹) نظر پراتوریوس را پذیرفته و انتقاد وایس[6] (ص ۳۴۹ـ۳۸۲) از آن را رد کرده است. hóros نیز در اصل به معنای «حدّ» بوده و سپس معانی دیگری از آن مشتق شده است، از جمله «تحدید معنای یک واژه» که سپس معنای «تعریف» از آن پدید آمده است. در عربی اصطلاح «حدّ» همین مسیر معنایی را پیموده است؛ اما حرف سه معنای مشتق دارد: در سه معنی به کار رفته است: کلمه، حرف الفبا، و آنچه غیر از اسم و فعل باشد.

تبیین فرایندهای اشتقاق این معانی دشوار است، زیرا از سویی، اگر یونانی بر تحول معانی یک اصطلاح عربی (یعنی حرف) تأثیر کرده، که معنای اولیهٔ آن مطابق با معنای اصطلاح یونانی (یعنی hóros) بوده؛ از سوی دیگر محیط فکری کاملاً متفاوتی برای امکانات اشتقاق معنایی در جهان عرب وجود داشته است. شاید بتوان تحول مذکور را چنین توضیح داد: از «حرف» به معنای «جانب، طَرَف» (ابن‌منظور، ج ۹، ص ۴۱) یا «حدّ» (ابن‌جنّی، ج ۱، ص ۲۵)، ممکن است معنای «کلمه» مشتق شده باشد (ــه لین[7]، ذیل واژه)، سپس تحلیلی بسیار ساده از سازه‌های آوایی این واژه کافی بوده است که نخستین متخصصان زبان عربی واژه‌ای را آهسته تلفظ کرده آن را به آنچه ما سیلاب می‌گوییم تقسیم کرده و در آنجا «حدودی»، یعنی «حروفی»، یافته باشند. واکهٔ کوتاه (ـَـ) مشکلی برای آنان ایجاد نمی‌کرد، زیرا به نظر آنان هیچ استقلالی از خود نداشت و فقط نوعی عَرَض برای عنصر ثابت بود. بدین‌سان مفهوم «حرفِ» حروفِ هجاء شکل گرفت. سرانجام، در آنچه نه اسم بود نه فعل می‌شد به آسانی دریافت که بسیاری از این واحدهای زبانی و برخی از معمول‌ترین آنها حاوی فقط یک حرف است. در اینجا کافی است به حروف عطف بسیار مستعملِ وَ، فَ، حروفِ جرّ بِ، لِ، و حرفِ أ پرسشی بیندیشیم یا به «حروفی» که فقط یک «حرف صحیح» دارند، یعنی لا و *ما* (حروف نفی)، فی (حرف جرّ)، *یا* (حرف ندا)، یا دو «حرف صحیح» یعنی مِن، عَن و غیره. اینها همه «مَبنی» (= غیرمُعْرَب)اند. این بود گروه «حرف» (در برابر اسم و فعل).

نحویان زبان عربی کوشیدند تعریف دقیقی برای «حرف» به معنای نوع سوم از تقسیم سه‌گانهٔ کلمات که در *الکتاب* سیبویه آمده بود، بیابند و دامنهٔ شمول آن را معیّن کنند. در اثری به قدمتِ *الجُمَل* [*فی‌النحو*] زَجّاجی (متوفی حد ۳۴۰؛ ص ۱) تعریف دیگری یافته می‌شود که بعداً نحویان بزرگ آن را پذیرفتند [از جمله ــه زمخشری، ص ۱۳۰] و حتی در کتابهای جدید صرف و نحو بدون تغییر اساسی پذیرفته شد (از جمله ــه إدّه، قسم ۱، ص ۱۳۸). آن تعریف این بود که «الحرفُ ما دَلَّ علی مَعنیً فی غَیرِه» (حرف آن است که دلالت کند بر معنایی در چیزی دیگر). یعنی «حرف» نمی‌تواند از این «غیره» (یعنی اسم، فعل یا ضمیر) بی‌نیاز باشد، و معنایی را به این «غیره» می‌افزاید؛ ازاین‌رو، این حروف را «حروف‌المَعانی» هم نامیده‌اند (برای نمونه ــه زجّاجی، ۱۳۶۳ش، ص ۵۴؛ راجع به بحث دربارهٔ تعریف مذکور ــه ابن‌یعیش، ج ۸، ص ۲ـ۵؛ رضی‌الدین استرآبادی، ج ۱، ص ۳۰، ج ۴، ص ۲۵۹).

1. Payne Smith 2. Köhler 3. Baumgartner 4. Prätorius 5. Bravmann 6. Weiss
7. Lane

با چنین تعریفی، «حرف» را [در انگلیسی] معمولاً به "Particle" [ادات] ترجمه می‌کنند. ولی تا کجا می‌شد این مفهوم «حرف» را گسترش داد؟ البته بسیاری از «اَدَوات» (جمع اَدات؛ این اصطلاح را فَرّاء [ج ۱، ص ۵۲] به کاربرده است) خودبه‌خود مشمول این تعریف می‌شدند، اما برخی موارد دیگر به این آشکاری نبودند. مثلاً ابن‌سَرّاج، عسیٰ و لَیْسَ را «حرف» می‌دانست؛ ثَعْلَب در مورد اول با او موافق بود، و ابوعلی فارسی در مورد دوم [ــه سیوطی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۰]؛ زجّاجی (۱۴۰۵، ص ۴۱ـ۴۲) کانّ و اَخوات [نظایر] آن را جزو حروف می‌شمرد؛ سیوطی (همانجا) این مسئله را بررسی کرد و نظر عمومی را که اینها فعل‌اند تأیید نمود.

زمخشری (ص ۱۳۰ـ۱۵۸) و ابن‌یعیش (ج ۸، ص ۲ـ۱۵۸، ج ۹، ص ۲ـ۵۳) همهٔ «حروف» مختلف را آورده و، برحسب کاربرد صرفی و نحوی آنها، گروه‌بندی کرده‌اند، مثلاً حروف عطف، حروف نفی [حروف تنبیه، حروف استفهام، حروف شرط]. إدّه (قسم ۱، ص ۱۳۸ـ۱۴۳) نیز همین کار را کرده است، ولی مختصرتر. در کتابهای صرف و نحو اروپایی این «حروف» را جزو اَدوات می‌آورند (برای نمونه ــه رایت[1]، ج ۱، ص ۲۷۸)، ولی بدون تشریح نظام‌مندی که عربها کرده‌اند. ابن‌هشام کتاب *مُغْنی‌اللَّبیب عَن کتب الأعاریب* خود را به ترتیب الفبایی مرتب نموده و از «حروف» آغاز کرده است. این طبقه‌بندی «حروف» نیست، بلکه ابن‌هشام آنها را وسیله‌ای برای بررسی عظیم خود دربارهٔ نحو عربی قرار داده است. مع‌ذلک ناچار شده است کلماتی مانند «کُلّ» را که جزو حروف نیستند در اینجا بگنجاند [ــه *مغنی‌اللّبیب*، ج ۱، ص ۱۹۳ـ۲۰۳].

سیوطی (۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷ـ۱۸) همهٔ حروف را برشمرده است: یک حرفی، ۱۳ تا؛ دوحرفی، ۲۴ تا؛ ثلاثی، ۱۹ تا؛ رباعی، ۱۳ تا؛ خماسی، یکی؛ در مجموع، ۷۰ تا. کلماتی چون خَلْفَ و وَراءَ (در پس)، اَمامَ و قُدّامَ (در پیش)، و بَیْنَ (در میان) را نگنجانده است. این واژه‌ها را، که صَرف و نحونویسان اروپایی «حروف اضافه»[2] می‌شمارند، علمای صرف و نحو عرب جزو [اسمها] و «ظُروف» می‌گذاشتند (برای نمونه ــه زجّاجی، ۱۴۰۵، ص ۳۳، ۶۱، ۶۳). در کتاب سیوطی (۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶ـ۲۱) همهٔ گروه‌بندیهای صرفی و نحوی از هر دیدگاه ممکن یافته می‌شود [مباحثی از قبیل حروف معجم، حروف معانی، حروف عامل و غیرعامل و...].

تهانوی در *کشّاف اصطلاحات الفنون* (ج ۱، ص ۳۲۰ـ۳۲۴) هجده معنای جداگانه برای حرف ذکر کرده است. دو تا از این معانی (شماره‌های ۲ و ۳) مربوط به اصطلاح اهل جَفْر (ــه جفر و جامعه*) و سه تا (شماره‌های ۱ و ۴ و ۵) مربوط به کاتبان است. در شمارهٔ ۱ از حروف مُعْجَمه ـ مُهْمَله (حروف نقطه‌دار ـ بی‌نقطه)، در شمارهٔ ۱۸ از حروف اصلی و زائد که از مباحث علم صرف است، و در شمارهٔ ۶ از حروف مُصوِّت و صامت بحث کرده است. این تقسیم سودمند است، زیرا می‌تواند وسیلهٔ بیان مفهوم واکه[3] و همخوان[4] در عربی گردد. اصطلاح مصوِّت در همان زمان هم سابقه داشته، یعنی المُصوِّتات در *الفهرست* ابن‌ندیم [ص ۱۸]، در ذکر واکه‌های الفبای یونانی آمده است. [به گفتهٔ تهانوی (ج ۱، ص ۳۲۴ـ۳۲۶)]، پس از این هجده تقسیم، حروف در اصطلاح صوفیه می‌آید.

«حرف» معنای قرائت قرآنی هم به خود گرفته است، یعنی واژه‌ای با قرائتهای گوناگون (ــه ابن‌منظور، همانجا)؛ ولی معنای «اَحْرُف» در این حدیث چیست: «نَزَلَ القرآنُ عَلیٰ سَبْعَةِ اَحْرُفٍ کُلُّها شافٍ کافٍ»؟ رایج‌ترین توضیح از ابوعُبَید این است که «احرف» در اینجا مترادف «لغات» (گویشها، لهجه‌ها) است (ــه ازهری، ج ۵، ص ۱۳ـ۱۴؛ نیز ــه لین، همانجا). در این مورد می‌توان به [زرکشی (ج ۱، ص ۲۸۳ـ ۲۸۶)] «آنچه به غیر گویش حجاز در قرآن واقع شده» مراجعه کرد. بنابر سخنی که از ابوعبید منقول است، منظور این حدیث واژه‌هایی نیستند که هفت قرائت داشته باشند، بلکه اشارهٔ آن به «لغات» یعنی واژه‌ها یا تعبیرات گویشی است که در قرآن یافته می‌شود و برخی از آنها از گویش قریش و برخی دیگر از گویش اهل یَمَن یا گویش هَوازِن یا هُذَیل و دیگران است (ــه ازهری؛ ابن‌منظور، همانجاها؛ زبیدی، ج ۲۳، ص ۱۳۰ـ۱۳۱).

منابع: [ابن‌جنّی، *سِرُّ صناعة الاَعراب*، چاپ احمد فرید احمد، قاهره، بی‌تا.؛ ابن‌منظور؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابن‌هشام، *شرح شُذور الذَّهب فی معرفة کلام‌العرب*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، بی‌تا.؛ همو، *مُغْنی اللَّبیب عن کتب الأعاریب*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۶۴؛ ابن‌یعیش، *شرح المفصّل*، بیروت: عالم‌الکتب، بی‌تا.؛ جبرائیل إدّه، *کتاب القواعد الجلیّة فی علم العربیّة*، قسم ۱، بیروت ۱۸۹۹]؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب اللغة*، ج ۵، چاپ عبدالله درویش، قاهره [بی‌تا.]؛ [محمداعلی‌بن علی تهانوی، *کتاب کشاف اصطلاحات الفنون*، چاپ محمد وجیه و دیگران، کلکته ۱۸۶۲، چاپ افست تهران ۱۹۶۷؛ محمدبن حسن رضی‌الدین استرآبادی، *شرح الرضی علی الکافیة*، چاپ یوسف حسن عمر، بی‌جا: جامعة قاریونس، ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، ج ۲۳، چاپ عبدالفتاح حلو، کویت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ عبدالرحمان‌بن اسحاق زجّاجی، *الایضاح فی علل النحو*، چاپ مازن مبارک، بی‌جا: دارالنفائس، بی‌تا.، چاپ افست قم ۱۳۶۳ش؛ همو، *کتاب الجمل فی النحو*، چاپ علی توفیق‌الحمد، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ محمدبن بهادر زرکشی، *البرهان*

---

1. Wright 2. prepositions 3. vowel 4. consonant

فی علوم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ محمودبن عمر زمخشری، کتاب *المفصّل فی النحو*، چاپ ی. پ. بروخ، اسلو ۱۸۷۹؛ عمروبن عثمان سیبویه، کتاب *سیبویه*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۹۶۶/۱۳۸۵؟، چاپ افست بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، کتاب *الأشباه و النظائر فی النحو*، چاپ فایز ترحینی، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ همو، کتاب *همع‌الهوامع: شرح جمع الجوامع*، چاپ محمد بدرالدین نعسانی، بیروت، بی‌تا، چاپ افست قم ۱۴۰۵؛ یحیی‌بن زیاد فرّاء، *معانی‌القرآن*، ج ۱، چاپ احمدیوسف نجاتی و محمدعلی نجار، مصر ۱۹۵۵، چاپ افست تهران، بی‌تا.]؛

M. Bravmann, *Materialien*; Ludwig Köhler and Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramic lexicon of the Old Testament*; [Edward William Lane, *An Arabic - English lexicon*, Edinburgh 1863-1893, repr. Beirut 1980]; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*; Franz Prätorius, "Harf^{un} = Terminus", *ZDMG*, LXIII (1909); J. Weiss, "Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner", ibid, LXIV (1910); W. Wright, *A grammar of the Arabic language*, ed. W. Robertson Smith and M.J. De Goeje, Cambridge 1971.

/ ه. فلش[1]، (د. اسلام) /

حَرْفُوش (نیز گاهی خَرفُوش) [عنوان یکی از گروههای فرودست اجتماعی در عصر ممالیک و عثمانی]. این واژه به معنای آدم ولگرد، بیکاره، و غالباً به معنای شخص گردن کلفت، اوباش، و سر راه بگیر به کار می‌رود. جمع آن حَرافیش و حَرافِشه است [برای آگاهی از ریشه و معانی این واژه در عربی ← زَبیدی، ذیل واژه]. این اصطلاح در واقعه‌نگاشتهای سدهٔ هفتم تا دهم و دیگر آثار مربوط به قلمروِ حکومتی ممالیک در مصر و سوریه به‌چشم می‌خورد. ظاهراً آخرین نگارنده‌ای که بیشتر از همه این اصطلاح را به‌کار برده، ابن‌ایاس واقعه‌نگار (متوفی ۹۳۰) است [برای نمونه ← ج ۱، قسم ۱، ص ۲۹۴، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۷] و آخرین اشاره به این اصطلاح، در زمانی که رواج عمومی خود را از دست داده بود، در *خلاصة‌الاثر* مُحبی (قرن یازدهم) دیده می‌شود (← ادامهٔ مقاله).

حرافیش به عنوان فروترین لایه در جامعهٔ ممالیک، گروههایی را در مراکز شهری قاهره و دمشق تشکیل می‌دادند و، دست‌کم گاهی به‌طور موقت، در جاهایی چون حِمص، حَماه و حَلَب نیز دیده می‌شدند [← ابن‌بطوطه، ج ۲، ص ۶۶۴]. گروه حرافیش، با ترکیبی از گدایان حرفه‌ایِ علیل یا قوی بنیه و دلقکهای خیابانی و بیکاران، به نظر می‌رسد به صورت یک سازمان صنفی به سرکردگی شیخی با عنوان «سلطان‌الحرافیش» شکل گرفته بود [← ابن‌ایاس، ج ۵، ص ۴۳]. حرافیش که غالباً، به علت سخن گفتن غیرمؤدبانه و ژنده‌پوشی و تمایلات دینی سنّت‌شکنانهٔ خود، مورد حملهٔ نویسندگان سنّت‌اندیش قرار می‌گرفتند، گروهی طرد شده و هراس‌انگیز به‌شمار می‌رفتند که گاه به کارهای آشوب‌طلبانه و غارتگرانه دست می‌زدند [← ابن‌کثیر، ج ۱۳، ص ۳۱۴؛ ابن‌تغری بردی، ج ۷، ص ۳۷۸ـ۳۷۹؛ جبرتی، ج ۲، ص ۲۵۷]. شخص سلطان و امیران ارشد برای آرام ساختن و مهار کردن این گروه سرکش اما سازمان یافته، به آنها مستمری می‌پرداختند و در زمان قحطی، وظیفهٔ تأمین غذای شماری از حرافیش به امیران دولتمند و تاجران توانگر و دیگر اشخاص غیرحکومتی واگذار می‌شد [← ابن‌ایاس، ج ۱، قسم ۱، ص ۳۱۹].

گسترش سازمان اداری این گروه (که برخی از معاصرانشان آن را «طائفه» خوانده‌اند) هم‌زمان بود با ایجاد منصب «سلطان‌الحرافیش»، که در اواخر قرن هشتم شکل گرفت و تا پایان حکومت ممالیک ادامه یافت. «سلطان»، به عنوان سرکردهٔ این سازمان صنفی، در برابر دولت، مسئول حفظ انضباط پیروانش بود. ابن‌ایاس [ج ۵، ص ۴۳] به‌حضور سلطان‌الحرافیش در کنار رؤسای صنفهای صنعتگر [چون بنایان و نجاران و آهنگران] اشاره می‌کند که در مراسم همراهی آخرین سلطان ممالیک در هنگامِ عزیمت به سوریه به قصد نبرد با ترکان عثمانی [در سال ۹۲۲] شرکت کرده بود.

در دورهٔ عثمانی این اصطلاح از رواج افتاد و جای خود را به واژهٔ جُعَیدی داد، که به مفهوم کلی ولگرد و گدا به‌کار می‌رفت [قس ابن‌تغری‌بردی، ج ۱۵، ص ۹۶ـ۹۷، در بیان حوادث سال ۸۴۱، یعنی افزون بر هشت دهه پیش از خاتمه‌دادن عثمانیان به سلطنت ممالیک در مصر در ۹۲۲، که حرافیش و جُعیدیه را با دلالت و معنایی واحد به کار برده است؛ جبرتی، همانجا، نیز در قرن سیزدهم جعیدیه و حرافیش را مترادف یکدیگر به‌کار برده است]. بااین‌حال، در یک اظهار نظر مربوط به رئیس اصناف صنعتگر در دمشق [سیدمحمدبن محمد سیدشریف عجلانی، متوفی ۱۰۰۴]، با عنوان شیخ‌المشایخ، گفته شده است که صاحب این منصب در گذشته به سلطان‌الحرافیش معروف بود، اما به نشان احترام و تکریم، شیخ‌المشایخ خوانده شد (محبی، ج ۴، ص ۱۴۴ـ۱۴۵ [قس ابن‌ایاس، همانجا، که سابقهٔ اطلاق لقب تکریم‌آمیز «شیخ‌المشایخ» را بر «سلطان‌الحرافیش» دست‌کم به اوایل قرن دهم می‌رساند]). عنوانِ شیخ‌المشایخ از

1. H. Fleisch

سدهٔ دهم تا زمان از رواج افتادن آن در پایان سدهٔ سیزدهم، در خانوادهٔ دمشقی بنوعَجلان پشت در پشت انتقال یافت.

رابطهٔ بین دستهٔ فرودست حرافیش از یک‌سو و سازمانهای صنفی معتبر از سوی دیگر، روشن نیست. همچنین رابطهٔ آن را با تصوف ــ آن‌طور که در تجلیات عامیانهٔ این مسلک آمده است ــ به آسانی نمی‌توان تفسیر کرد. آشکارترین مظهر پیوند حرافیش با تصوف، [شعیب‌بن عبدالله مصری معروف به شیخ] عُبیدالحرفوش یا الحُرَیفیش (متوفی ۸۰۱ [۸۱۰ یا ۸۱۱]) است که اثر وی به نام *الروض الفائق* [حاوی ۵۶ مجلس از مجالس وعظِ اوست که دربارهٔ مسائل مذهبی و ادبی ایراد شده است (ــه حریفیش، ص ۴۱۵ـ۴۱۶، فهرست). پیروان عُبید به وی ــ که در عین اشتهار به صلاح و صاحب کرامات بودن، در گفتار و رفتار همانند حرافیش بوده است ــ اعتقاد فراوان داشتند (سخاوی، *الضوءاللامع*، ج ۵، ص ۲۰). بعدها کتاب او نیز مورد استشهاد و استناد و احیاناً محل نقد نویسندگان قرار گرفت (ــه معبری ملیباری، ج ۲، ص ۲۶۷؛ بیروتی شافعی، ج ۱، ص ۳۴۰؛ دمیاطی، ج ۲، ص ۲۷۴)]. در شعری که سخاوی (*کتاب التبرالمسبوک*، ص ۳۴۹) آن را نقل کرده، عبید نوشته است که حرافیش اگرچه فقیرند و با لباسهای ژنده در مسجدی متروک [زندگی می‌کنند] و به لقمه‌ای قناعت می‌کنند، اما چون دروغگو و ریاکار نیستند، گناهانشان بخشوده می‌شود.

بدون شک حرافیش عنوان یکی از گروههای شهری در جهان اسلام است که در ادوار مختلف با نامهای گوناگونی خوانده می‌شدند و از پیشه‌وران [ورشکسته] و دهقانان فقرزده و بی‌خانمان، و گدایان حرفه‌ای تشکیل شده بودند، که از راه دزدی، غارتگری و نیز گدایی گذران می‌کردند و در دوره‌های مختلف با شخصیتهای گوناگون حکومتی ــ گاهی با سلطان و زمانی دیگر با امیران ــ دمساز می‌شدند [ــه ابن‌بطوطه، ج ۱، ص ۶۲]. این گروه را، از نظر تفاوتها و شباهتها، می‌توان با دسته‌های قدیمی‌تر عیّاران (ــه عیّار / عیّاران*) و أحداث* و همچنین با دستهٔ متأخرتری به نام زُعّار مقایسه کرد.

تنها اشاره به این گروه در آثار ادبی، در کتاب *الف لیلة و لیلة* (ج ۴، ص ۱۳۸ـ۱۴۰) در داستان «حرفوش و طباخ» دیده می‌شود.

منابع: [ابن‌ایاس، *بدائع‌الزهور فی وقائع‌الدهور*، چاپ محمد مصطفی، قاهره ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴/۱۹۸۲ـ۱۹۸۴؛ ابن‌بطوطه، *رحلة ابن‌بطوطة*، چاپ محمد عبدالمنعم عریان، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم‌الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره ؟۱۳۸۳ـ۱۳۹۲/ ؟۱۹۶۳ـ۱۹۷۲؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ *الف لیلة و لیلة*، چاپ ماکسیمیلیان هابیخت، برسلاو ۱۸۲۵، چاپ افست قاهره ۱۴۲۳/۲۰۰۳؛ محمدبن درویش بیروتی شافعی، *أسنی‌المطالب فی احادیث مختلفة‌المراتب*، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ عبدالرحمان جبرتی، *تاریخ عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار*، بیروت: دارالفارس، بی‌تا.؛ شعیب‌بن سعد حریفیش، *کتاب الرّوض الفائق فی‌المواعظ و الرّقائق*، دهلی: کتب‌خانه اشاعت الاسلام، بی‌تا.؛ عثمان‌بن محمد شطا دمیاطی، *اعانة‌الطالبین علی حلّ الفاظ فتح‌المعین*، بیروت: داراحیاءالتراث العربی، بی‌تا.؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ محمدبن عبدالرحمان سخاوی، *الضوءاللامع لاهل القرن التاسع*، قاهره: دارالکتاب الاسلامی، بی‌تا.؛ همو، *کتاب التبرالمسبوک فی ذیل السلوک*، بولاق ۱۲۹۶/۱۸۷۸، چاپ افست قاهره، بی‌تا.؛ محمدامین‌بن فضل‌الله محبی، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن‌الحادی عشر*، بیروت: دارصادر، بی‌تا.؛ زین‌الدین‌بن عبدالعزیز معبری ملیباری، *فتح‌المعین*، درهامش عثمان‌بن محمد شطا دمیاطی، *اعانة الطالبین علی حلّ الفاظ فتح‌المعین*، همان]؛ برای اطلاع بیشتر ــه

W. M. Brinner, "The significance of the Ḥarāfīsh and their 'Sulṭan'", *Journal of the economic and social history of the orient*, 6 (1963), 190-215.

/ و. م. برینر[1] (د. اسلام) /

حَرفوش، آل، خاندان حکومتگر شیعی در بَعلَبَک. حکومت این خاندان از اواخر عصر ممالیک (سدهٔ دهم) تا نیمهٔ دوم سدهٔ سیزدهم ادامه داشت (بستانی، ذیل مادّه؛ امین، ج ۴، ص ۲۷۱، ج ۶، ص ۲۳۰).

اصل این خاندان، به ظن قوی، عراقی است و می‌دانیم که بیشتر جماعتهای شیعی لبنان و سوریه از عراق آمده‌اند. براساس اطلاعات شفاهی، نیای آنان، حرفوش خزاعی، به همراه سپاهیان فاتح شام به منطقه آمد و در غوطهٔ دمشق استقرار یافت و هنگامی‌که ابوعبیدهٔ جراح راهی بعلبک شد، او را فرمانده یکی از لشکرهایش کرد. حرفوش در بعلبک اقامت گزید و نسل وی در اینجا گسترش یافت (الوف بعلبکی، ص ۸۶؛ ظاهر، ج ۳، ص ۶). این قول محلّ تأمل است، با این توضیح: واژهٔ حرفوش (جمع آن حرافیش؛ در زبان عامه: حرافشه) به معنای شخصی از یک طبقهٔ اجتماعی فرودست در عهد ممالیک بوده است (دزی[2]، ذیل «حرفش»). مراد از این فرودستی اجتماعی دقیقاً روشن نیست و ما فقط می‌دانیم که آنها حداقلی از سازماندهی با رئیسی به نام «سلطان الحرافیش» داشته‌اند و این رئیس در مناسبات رسمی نیز حضور می‌یافته است (ابن‌طولون، ج ۱، ص ۵۱، ۱۱۴، ۲۱۱؛ غزّی، ج ۱۷، ص ۳۲۰).

---

1. W.M. Brinner   2. Dozy

نخستین بار نام این خاندان در خاطرات روزانهٔ شهاب‌الدین احمدبن طوق آمده است. او دوبار از تیول‌دار کوچکی به نام حسین حرفوشی رافضی نام‌برده که حکومت مرکزی دمشق از وی خواسته بوده است که شیخ (کدخدای) روستای «الجُبّة» شود (*التعلیق*، ج ۲، ص ۲۱۶، ۳۲۰). این سند، از آن جهت مهم است که هم به اقامتگاه اولیهٔ آل‌حرفوش اشاره دارد و هم حاکی از ارتقای موقعیت این خاندان است. از طرفی، می‌دانیم که روستای «جُبّه» و پیرامون آن، از اولین سکونتگاههای شیعیان هَمْدانی مهاجر از کوفه بوده است. این مهاجران در این مکان مستقر شدند و سپس گسترش یافتند تا پس از مدتی در بعلبک جای گرفتند (مهاجر، ص ۱۱۳، ۱۱۵).

بنابراین، به نظر می‌رسد واژهٔ «حرفوش» که اسمی عراقی نیست، ناظر به معنای لغوی و مرتبط با مقام اجتماعی آنان بوده است، نه آنکه اسم شخص معیّن باشد. در واقع، به احتمال قوی آل‌حرفوش تبار همْدانی داشته‌اند؛ به ویژه آنکه قطعاً تشیع در منطقهٔ بعلبک، پس از مهاجرت همدانیان به شام رواج پیدا کرده است (مهاجر، ص ۱۸ـ ۲۰). در هر صورت، شکل‌گیری حکومتی شیعی با عنوان آل‌حرفوش در منطقهٔ بعلبک، نشان از ترکیب جمعیتی شیعه در این منطقه و پیامدهای قهری آن است.

حکومت آل‌حرفوش با امارت علی‌بن موسی حرفوشی آغاز شد. او پس از سرکوب امیران محلی و حاکم بقاع*، بر بعلبک چیره شد و بیش از نیم قرن حکومتی پرفراز و نشیب بر بعلبک داشت تا اینکه در ۹۹۴ حاکم عثمانی شام او را دستگیر کرد و به استانبول فرستاد (کردعلی، ج ۲، ص ۲۳۱؛ ظاهر، ج ۳، ص ۹ـ ۱۰؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۲۸)، اما سلطان مراد سوم عثمانی وی را آزاد کرد. بار دیگر در محرّم ۹۹۹ (غزّی، ج ۳، ص ۱۹۴؛ کردعلی، ج ۲، ص ۲۳۰)، و به روایتی در ۱۰۰۱ یا ۱۰۰۲، دستگیر شد و به دستور صدراعظم عثمانی، سنان‌پاشا، به قتل رسید و در دمشق به خاک سپرده شد (محبی، ج ۴، ص ۴۳۲؛ الوف بعلبکی، ص ۸۷؛ معلوف، ص ۶۱).

پس از وی پسرش، موسی‌بن علی (حک: ۹۹۹ـ۱۰۱۶)، حاکم بعلبک شد و با فخرالدین مَعنی*، امیر بیروت، بر ضد والیان دمشق متحد گردید (معلوف، ص ۶۴ـ۶۷؛ قرالی، ص ۹۹، ۱۰۱). او در ۱۰۰۷ یا ۱۰۰۸ با سپاه پانزده هزار نفری خود به یاری هم‌پیمانش، امیرفخرالدین، در جنگ با یوسف‌پاشا سیفا (حاکم طرابلس) شتافت (محبی، ج ۲، ص ۴۷، ج ۴، ص ۴۳۲؛ الوف بعلبکی، همانجا؛ دبس، ج ۷، ص ۴۴، ۱۵۲).

در ۱۰۱۵ امیرموسی و امیر فخرالدین معنی و علی‌پاشا، جان‌پولاد، امیر حلب (دربارهٔ او ← جُنبلاط، خاندان)، که با یکدیگر هم‌پیمان شده بودند، راهی دمشق شدند. سه حاکم تصمیم داشتند ابن‌سیفا ترکمانی را از این شهر بیرون کنند ولی چون گفتگوهایی که امیرموسی در دمشق کرد به نتیجه نرسید، بیمناک شد و دو هم‌پیمانش را رها کرد و به بعلبک بازگشت. این اقدام باعث خشم هم‌پیمانان وی شد و ازاین‌رو به بعلبک حمله بردند و آنجا را غارت کردند و امارت شهر را به، عموزادهٔ وی، امیر یونس حرفوشی سپردند. امیرموسی، پس از درنگی به انگیزهٔ مقاومت، ناگزیر به دمشق پناه برد و در همانجا درگذشت (محبی، ج ۴، ص ۴۳۲ـ۴۳۳؛ الوف بعلبکی، ص ۸۸؛ کردعلی، ج ۲، ص ۲۴۰؛ قرالی، ص ۱۰۱).

امیریونس (حک:۱۰۱۶ـ۱۰۳۵)، که فرمانروایی سیاستمدار بود، کوشید با ایجاد اتحاد و دوستی با امیران جبل لبنان* از مداخله پاشاهای ترک عثمانی در امور بعلبک و بقاع بکاهد. این تلاشها خشم سلطان احمد عثمانی (حک: ۱۰۱۲ـ۱۰۲۶) را برانگیخت و ازاین‌رو وی به احمدپاشا حافظ، والی دمشق، دستور داد به بعلبک لشکرکشی کند و امیریونس را بکشد، اما اقدامات امیرفخرالدین معنی، امیر یونس را از مرگ نجات داد (خالدی صفدی، ص ۵، ۷؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۱۷؛ شدیاق، ج ۲، ص ۵۱).

در پی لشکرکشی صد هزار نفرهٔ سلطان احمد عثمانی برای سرکوبی امیر فخرالدین معنی و تهدیدهای امیراحمد شهابی، یونس ناگزیر به لشکر عثمانی پیوست (خالدی صفدی، ص ۱۲، ۲۲؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۲۰؛ شدیاق، ج ۲، ص ۵۳، ۵۷ـ ۵۸؛ الوف بعلبکی، همانجا). امیریونس برای ایجاد یک حکومت گسترده و مبتنی بر هم پیمانیِ شیعی، از حمص تا بعلبک و کرک و جبل‌عامل، تلاش فراوانی کرد، اما با مخالفت و پیمان‌شکنی امیر فخرالدین معنی روبه‌رو شد (خالدی صفدی، ص ۶۶ـ۶۷؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۵۱ـ ۸۵۲؛ شدیاق، ج ۲، ص ۶۹).

این امیر دانشمند نخستین فرمانروای خاندان حرفوشی بود که در ۱۰۲۸ مسجدی مخصوص شیعیان در بعلبک ساخت که چون در کنار رود قرار داشت به نام مسجد النهر معروف شد (ظاهر، ج ۳، ص ۱۰؛ مهاجر، ص ۱۱۳؛ نصرالله، ج ۱، ص ۳۲۱).

با وجود فشارهای فخرالدین معنی بر شیعیان جبل‌عامل* و پناه بردن برخی از شیوخ و بزرگان جبل‌عامل به وی، امیریونس مناسباتش را با امیر فخرالدین معنی نگه داشت و حتی به وی در سرکوبی یوسف‌پاشا سیفا در ۱۰۲۸ کمک کرد (خالدی صفدی، ص ۷۷؛ شدیاق، ج ۲، ص ۷۰ـ۷۱؛ الوف بعلبکی، ص ۸۹؛ قرالی، ص ۱۱۲).

در ۱۰۳۲ مناسبات دوستانه و هم‌پیمانی خانوادگی میان امیریونس و امیرفخرالدین معنی، بر اثر سعایت امیریونس نزد حمزه بیگلربیگی (فرمانده سپاه شام) و مطّلع شدن امیر فخرالدین از این سعایت، به‌هم خورد. یونس با سپاهیانش در اول محرّم

۱۰۳۳ در مَیسَلون به لشکر عثمانی شام پیوست و همگی در عَنجَر به مصاف سپاه فخرالدین معنی رفتند. در این نبرد امیریونس شکست خورد و گریخت و مصطفی‌پاشا، والی عثمانی دمشق،نیز اسیر امیرفخرالدین معنی شد (خالدی‌صفدی،ص ۱۴۶ـ ۱۵۱؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۹۰ ـ ۸۹۱، ۸۹۵ـ۸۹۷؛ *تاریخ الأمراء الشهابیّین*، ص ۶۵ـ۶۷؛ شدیاق، ج ۲، ص ۹۰ـ۹۲).

سپاهیان فخرالدین در ۱۲ محرّم ۱۰۳۳ شهر بعلبک را تصرف کردند و امیریونس راهی حِمص و حَماه و حلب شد و در آنجا شکایتی نزد سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲ـ۱۰۴۹) فرستاد و پسرعمویش، امیرشَلهوب حرفوشی، را راهی بعلبک کرد، اما شلهوب خیانت کرد و به فخرالدین معنی پیوست (خالدی صفدی، ص ۱۵۳ـ۱۵۴؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص۸۹۷ـ ۸۹۸؛ شدیاق، ج ۲، ص ۹۲ـ۹۳).

امیرفخرالدین معنی، پس از گرفتن رشوهٔ کلان و تخریب بعلبک، در اول شعبان ۱۰۳۳ از این شهر خارج شد و امیر یونس به بعلبک بازگشت و با پرداخت رشوهٔ کلان به والی دمشق موفق شد شلهوب را بکشد (خالدی صفدی، ص ۱۸۲ـ۱۸۳، ۱۹۸ـ ۱۹۹؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۹۱۷؛ شدیاق، ج ۲، ص ۹۸) تا اینکه در ۱۰۳۵، بر اثر توطئهٔ امیر فخرالدین معنی و به دستور خلیل‌پاشا، والی عثمانی شام، در دمشق به قتل رسید (الوف بعلبکی، ص ۹۴؛ قرالی، ص ۱۳۰).

با کشته شدن امیر یونس ستارهٔ اقتدار حرفوشیان افول کرد و میان اعضای خاندان منازعات و کشتار بروز کرد. از برخی از این امیران، گزارشهایی در دست است: در ۱۰۸۲ امیرعلی حرفوشی با پسرعموهایش، امیرعمر و امیرشدید و امیریونس، درگیر شد و با کمک نیروهای حاکم شام توانست بعلبک را تصاحب کند (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳،ص ۹۴۸؛ دبس، ج ۷،ص ۸؛ الوف بعلبکی، ص ۹۵؛ امین، ج ۷، ص ۳۳۴).

در آغاز سدهٔ دوازدهم امیرحسین حرفوشی ــ که احتمالاً یکی از نوادگان حسین‌بن یونس‌بن حسین حرفوشی بود ــ با اقتدار بر بعلبک فرمان راند (← شدیاق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۰) تا اینکه در ۱۱۳۶ به قتل رسید و اسماعیل‌بن شدید حرفوشی در ۱۱۳۸ جانشین وی شد (الوف بعلبکی، ص ۹۶؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۲ـ۲۸۳).

پس از کشمکشهای میان افراد خاندان حرفوشیان، حکومت بعلبک از امیرحیدر به برادرش، امیرحسین، رسید (شهابی، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۳۸؛ ابوصالح، ص ۶۳؛ الوف بعلبکی، همانجا؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۳). در ۱۱۶۴ امیرحسین را مزدوران برادرش، امیرحیدر، کشتند و حکومت از آن حیدر حرفوشی شد. در ۱۱۶۸ اسعدپاشاالعظم، والی دمشق، حیدر را عزل کرد و پسرعموی او، امیرحسین، را جانشین وی کرد (الوف بعلبکی، ص ۹۷؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۴ـ۲۸۵).

در ۱۱۷۲ امیراسماعیل‌بن شدید حرفوشی، با پرداخت رشوه، حاکم بعلبک شد تا اینکه در ۱۱۷۷ حیدر حرفوشی بار دیگر امارت را تصاحب کرد و تا زمان مرگش در ۱۱۸۸ همچنان بر بعلبک فرمان راند (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۹۹۹؛ الوف بعلبکی، همانجا).

در ۱۱۹۰ سپاهیان احمدپاشا معروف به جزّار*، والی عثمانی صیدا، شهر بعلبک را گرفتند و محمد حرفوشی، حاکم شهر، را زندانی کردند (شهابی، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۱۲۰؛ الوف بعلبکی، ص ۹۸). امیرمحمد، به کمک سپاهیان امیریوسف شهابی، در ۱۱۹۵ بعلبک را تصرف کرد، ولی سال بعد برادرش امیرمصطفی، به کمک لشکریان امیرمحمدپاشا العظم (والی شام)، آنجا را گرفت (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۰۲۲ـ۱۰۲۳؛ همو، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۱۳۴).

امیرمصطفی حرفوشی در ۱۱۹۶ با امیریوسف شهابی صلح کرد و بزرگان فراری مناطق جنوب لبنان را، که از ظلم احمدپاشا جزار به وی پناه آورده بودند، به گرمی پذیرفت و تیولهایی به آنان داد که این امر باعث خشم احمدپاشا جزار شد و لذا او به کمک محمد درویش‌پاشا، والی شام، سپاه عظیمی به بعلبک فرستاد. این سپاه شهر را تصرف کرد و مصطفی حرفوشی و شش تن از برادرانش و جمعی از زنان و کودکان خاندان حرفوشیان دستگیر و به دمشق گسیل شدند و اموالشان مصادره گردید و دیگر افراد این خاندان نیز تحت تعقیب قرار گرفتند (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۰۲۴؛ الوف بعلبکی، همانجا).

امیر جهجاه‌بن مصطفی حرفوشی (حک: ۱۲۰۰ـ۱۲۳۲) یکی از نامدارترین فرمانروایان حرفوشیان بود. او از اردوگاه اسیران حرفوشیان در شام گریخت و پس از مدتی اقامت در نزد عموزادگانش در عراق، به بعلبک رفت و به کمک صد تن از بنی‌معلوف، حکومت نیاکانش را به دست آورد (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۰۳۴، ج ۴، ص ۱۰۹۵؛ الوف بعلبکی، ص ۹۸ـ۹۹). جهجاه در دوران حکومتش با حوادث گوناگونی مواجه شد، از جمله در ۱۲۰۳ پسر عمویش، امیرقاسم، با وی مخالفت کرد و در ۱۲۰۵ـ۱۲۰۶ با سپاهیان والی شام و عکا درگیر شد و چند بار شهر بعلبک دست‌به‌دست گشت (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۴، ص ۱۰۹۷؛ همو، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۱۵۰ـ۱۵۱؛ الوف بعلبکی، ص ۹۹ـ۱۰۰).

وی، پس از حدود ۳۱ سال حکومت پرفراز و نشیب، در جمادی‌الاولی ۱۲۳۲ وفات یافت و برادرش، امین، جانشین وی شد (شهابی، ۱۹۶۹، قسم ۳، ص ۶۳۶؛ امین، ج ۷، ص ۲۷۷).

در ۱۲۳۵ والی دمشق، به تحریک بشیر شهابی، امیرامین حرفوشی را عزل کرد و امیر نصوح‌بن جهجاه حرفوشی را به جای وی گمارد، ولی این حاکم جوان در ۱۲۴۱ به‌دست

عمویش، امیرامین، کشته شد و حکومت بعلبک تا ۱۲۴۷ از آنِ امین گردید (الوف بعلبکی، ص ۱۰۱ـ۱۰۲؛ امین، همانجا؛ ظاهر، ج ۳، ص ۶۱). در ۱۲۴۷ امیرجواد حرفوشی از سوی ابراهیم‌پاشا (پسر محمدعلی‌پاشا، والی مصر)، که شام را تصرف کرده بود، حاکم بعلبک شد (الوف بعلبکی، ص ۱۰۲). حرفوشیان جزو نخستین امیران لبنان بودند که بر ضد حضور ابراهیم‌پاشا و لشکر مصر در لبنان قیام و به سپاه عثمانی در تعقیب مصریان کمک کردند، ازاین‌رو عثمانیان در اواخر ۱۲۵۶ ولایت بعلبک را به امیرخنجر حرفوشی سپردند (همان، ص ۱۰۳؛ ظاهر، ج ۳، ص ۴۵، ۶۲).

اختلاف شدید میان امیران حرفوشی در سالهای ۱۲۵۶ تا ۱۲۶۶ و جنگ و کشمکش میان آنان باعث شد تا سلطان عبدالمجید عثمانی (حک: ۱۲۵۵ـ۱۲۷۷) فرمان لغو امارت حرفوشیان را صادر کند. در پی آن، سپاهی به بعلبک گسیل شد و امیران حرفوشی را در روستای معلولا محاصره کرد و پس از کشتن برخی از آنان، بقیه را به جزیرهٔ کِرِت تبعید کرد (الوف بعلبکی، ص ۱۰۵ـ۱۰۶؛ امین، ج ۶، ص ۲۳۰؛ ظاهر، ج ۳، ص ۳۵؛ نصرالله، ج ۱، ص ۳۱۸ـ۳۱۹).

پس از لغو رسمی امارت حرفوشیان در بعلبک، برخی از امیران این خاندان تلاشهایی کردند و دو تن از آنان به نامهای امیرمحمدبن جواد و عَسّاف در ۱۲۷۰ از تبعیدگاهشان در کرت گریختند و دست به اقداماتی زدند و بعضاً برضد دولت عثمانی شوریدند، اما راه به‌جایی نبردند تا اینکه با مرگ امیرسلمان در ۱۲۸۳، حکومت حرفوشیان از میان رفت (الوف بعلبکی، ص ۱۰۷ـ۱۱۱؛ امین، ج ۳، ص ۲۹۸؛ ظاهر، ج ۳، ص ۳۶؛ نصرالله، ج ۱، ص ۳۲۸ـ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۲ـ۳۴۲).

امروزه نوادگان حرفوشیان در لبنان پراکنده‌اند (مهاجر، ص ۱۱۳) و مقبرهٔ خانوادگی آنان در گورستان سَطْحه قرار دارد (نصرالله، ج ۱، ص ۳۲۷؛ شماعی رفاعی، ص ۵۱).

مشهورترین و پرآوازه‌ترین دانشمند، ادیب، شاعر و نویسندهٔ حرفوشیان شیخ‌محمدبن علی‌بن احمد حرفوشی، که به سبب اشتغال به فروش حریر، شهرت حریری داشته است. وی بیش از دوازده کتاب در علوم گوناگون نگاشت؛ ازآن جمله است *القلائد السنیة علی‌القواعد الشهیدیة* در شرح کتاب *قواعد* شهیداول. حریری که شعر هم می‌سرود، به کرک منسوب بود و در همانجا تحصیل‌کرد و سپس به‌دمشق رفت، اما براثر تنگناهایی که به سبب تشیع بر او وارد شد، راهی ایران‌گردید و سالها در این کشور ماند. در سال ۱۰۵۰ به حج رفت و یک سال پس از آن درگذشت (ــه حرّعاملی، قسم ۱، ص ۱۶۲ـ۱۶۴؛ مدنی، ص ۳۱۵ـ۳۱۶؛ افندی اصفهانی، ج ۵، ص ۱۲۸ـ۱۳۰؛ روضاتی، ج ۱، ص ۲۵۲ـ۲۶۰).

منابع: عباس ابوصالح، *التاریخ السیاسی للامارة الشهابیة فی جبل لبنان*: ۱۶۹۷ـ۱۸۴۲ م، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ عبداللّه‌بن عیسی‌افندی اصفهانی، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱ـ ؛ میخائیل موسی الوف بعلبکی، *تاریخ بعلبک*، بیروت ۱۹۲۶؛ امین؛ عبدالحسین امینی، *شهداء الفضیلة*، قم ۱۳۵۲ ش؛ بطرس بستانی، کتاب *دائرةالمعارف: قاموس عام لکل فن و مطلب*، بیروت ۱۸۷۶ـ ۱۹۰۰، چاپ افست [بی‌تا.]؛ *تاریخ الأمراء الشهابیّین*، بقلم أحد أمرائهم من وادی التّیم، چاپ سلیم حسن هشی، بیروت: المدیریة العامة للآثار، ۱۹۷۱؛ محمدبن حسن حرّ عاملی، *امل‌الآمل*، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افست قم ۱۳۶۲ ش؛ احمدبن محمد خالدی صفدی، *لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثانی*، چاپ اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت ۱۹۶۹؛ یوسف دبس، *تاریخ الشعوب المشرقیة فی الدین و السیاسة و الاجتماع*، [بیروت] ۲۰۰۰؛ محمدعلی روضاتی، *فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان*، ج ۱، اصفهان ۱۳۴۱ ش؛ طنوس‌بن یوسف شدیاق، *اخبار الاعیان فی جبل لبنان*، چاپ مارون رعد، [بیروت] ۱۹۹۵؛ قاسم شماعی رفاعی، *بعلبک فی التاریخ: دراسة شاملة لتاریخها و مساجدها و مدارسها و علمائها*، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ حیدر احمد شهابی، *تاریخ الامیر حیدر احمد الشهابی*، چاپ مارون رعد، [بیروت] ۱۹۹۳؛ همو، *لبنان فی عهدالامراء الشهابیین*، چاپ اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت ۱۹۶۹؛ سلیمان ظاهر، *تاریخ الشیعة: السیاسی، الثقافی، الدینی*، چاپ عبداللّه سلیمان ظاهر، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ نجم‌الدین محمدبن محمد غزّی، *الکواکب السائرة باعیان المئة العاشرة*، چاپ جبرائیل سلیمان‌جبور، بیروت ۱۹۷۹؛ بولس قرالی، *فخرالدین المعنی الثانی: حاکم لبنان و دولة تسکانا*، بیروت ۱۹۹۲؛ محمد کردعلی، *خطط الشام*، بیروت ۱۳۸۹ـ ۱۳۹۲/ ۱۹۶۹ـ ۱۹۷۲؛ محمدامین‌بن فضل‌اللّه محبی، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ علی‌خان‌بن‌احمد مدنی، *سلافةالعصر فی محاسن الشعراء بکل مصر*، مصر ۱۳۲۴، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ عیسی اسکندر معلوف، *تاریخ الأمیر فخرالدین المعنی الثانی*، بیروت ۱۹۶۶؛ جعفر مهاجر، *التّأسیس لتاریخ الشیعة فی لبنان و سوریة*، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ عبداللّه ناصری طاهری، *بعلبک و حلب*، تهران ۱۳۶۶ ش؛ حسن نصراللّه، *تاریخ بعلبک*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛

Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, repr. Beirut 1981.

/ جعفر المهاجر /

حُرفی، عبدالرحمان‌بن عبیداللّه، مشهور به ابن‌حربی و ملقب به سمسار، کنیه‌اش ابوالقاسم، محدّث قرن چهارم و پنجم. حرفی در ۱۴ جمادی‌الآخرهٔ ۳۳۶ زاده شد و در محلهٔ حربیهٔ بغداد سکونت داشت (خطیب بغدادی، ج ۱۱، ص ۶۱۲). دربارهٔ زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. شهرت وی به حرفی از آنجاست که در بغداد بقالان، حُرفی خوانده می‌شدند (سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۳ـ۲۰۴). خطیب بغدادی (همانجا) اصل خاندان حرفی را از ابیورد (از شهرهای خراسان بزرگ) دانسته است.

از جمله مشایخ حدیث وی، احمدبن سلمان نجاد، حمزةبن محمد دهقان، محمدبن حسن‌بن زیاد نقاش، و ابوبکر شافعی بودند (← همانجا؛ سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۴؛ ذهبی، ج ۱۷، ص ۲۱۱). خطیب بغدادی (همانجا) از او احادیثی اخذ کرده است. ابوبکر بیهقی، ابوالمعالی ثابت‌بن بندار بقال، احمدبن مظفربن سوس تمّار و برخی دیگر نیز از او حدیث نقل کرده‌اند (سمعانی، همانجا).

خطیب بغدادی (همانجا) و سمعانی (همانجا)، ضمن تأیید وثاقتِ حرفی، نوشته‌اند که سماع وی از احمدبن سلمان نجاد در برخی موارد مضطرب است.

حرفی در ۷ شوال ۴۲۳ درگذشت و در گورستان باب حرب در بغداد دفن شد (خطیب بغدادی؛ سمعانی، همانجاها).

برای او دو اثر ذکر شده است: *امالی*، که احتمالاً همان مجالس حدیثی است که ذهبی (ج ۱۷، ص ۴۱۱) به آن اشاره کرده است؛ و *فوائد*، به گزینش ابوالقاسم هبةاللّه‌بن حسن طبری (سزگین[1]، ج ۱، ص ۲۲۹).

منابع: خطیب بغدادی؛ ذهبی؛ سمعانی؛
Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- .

/ صفیه آقامیرکریمی /

حرکت، اصطلاحی درکلام، فلسفه، طبیعیات و علوم دقیق.

۱) **درکلام اسلامی.** حرکت در لغت به معنای انتقال جسم از جایی به جایی دیگر است. بعضی لغویان تغییر محل اجزای شیء، یعنی حرکت در وضع، را نیز علاوه بر حرکت مکانی مصداق حرکت می‌شمرند. سکون نیز در لغت ضدحرکت و فقط به معنای بودن در مکان واحد تصور می‌گردد (ابن‌فورک، ص ۲۴۵؛ تهانوی، ج ۱، ص ۶۵۲). این معانی لغوی حرکت و سکون عام‌تر از معنای اصطلاحی آنها در کلام اسلامی است. متکلمان حرکت را به حرکت مکانی منحصر می‌کردند (تهانوی، همانجا؛ نیز ← قاضی عبدالجباربن احمد، *المغنی*، ج ۱۲، ص ۲۲؛ برای بعضی مباحث زبانی دربارهٔ حرکت ← اشعری، ص ۳۵۵ـ۳۵۶؛ ابن‌فورک، ص ۲۴۴ـ۲۴۵) و در تعریف سکون، بودن در دو زمان در مکان واحد را نیز داخل می‌دانستند (تهانوی، همانجا). نزد بیشتر متکلمان ــ برخلاف سنّت فلسفی ــ سکون به‌عدم حرکت تعریف نمی‌شد و خود امری وجودی به‌شمار می‌آمد (← قاضی عبدالجباربن احمد، *المحیط بالتکلیف*، ص ۴۵؛ بغدادی، *اصول‌الدین*، ص ۴۳؛ علامه حلّی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴۲).

تصور متکلمان از حرکت و سکون بر نظریهٔ عمومی ایشان دربارهٔ جهان مخلوق استوار بود. بیشتر متکلمان حرکت و سکون را از اعراض به شمار می‌آوردند که در عام‌ترین تقسیم، در مقابلِ جواهر فرد (یا اجزاء لایتجزا که از اجتماعشان اجسام پدید می‌آید) بنیادی‌ترین مؤلفه‌های جهان مخلوق را تشکیل می‌دهند. اما در کنار این جریان غالب، آرای شاذی نیز مطرح می‌شد. مثلاً نظّام معتزلی، که بسیاری از تعالیمش با تعالیم اصلی معتزله تفاوت داشت، وجود سکون را انکار می‌کرد و سکون را نوع خاصی از حرکت می‌دانست. در مقابل، به معمّربن عبّاد سُلَمی* انکار حرکت را نسبت داده‌اند (← اشعری، ص ۳۲۴ـ۳۲۵؛ ابن‌حزم، ج ۵، ص ۱۷۵). به هشام‌بن حکم و جهم‌بن صفوان نیز جسم بودن حرکت در مقابلِ عرض بودن آن نسبت داده شده است. به ابوبکربن کیسان الاصم این عقیده را نسبت داده‌اند که فقط جسم متحرک و ساکن وجود دارد نه اعراض حرکت و سکون (← اشعری، ص ۳۴۳؛ ابن‌حزم، همانجا). هیچ‌یک از این مواضع در تاریخ کلام غلبه نیافت.

به‌سبب نقشی که وجود اعراض در اثبات حدوث جهان و درنتیجه اثبات خالق داشت، عرض شمردن حرکت و سکون برای متکلمان بسیار مهم بود (برای نمونه ← باقلانی، ص ۴۲؛ نیز ← حدوث و قدم*؛ عَرَض*)، به‌ویژه آنکه بیشتر متکلمان حرکت و سکون را در شمار چهار عرض اصلی (اکوان اربعه) قرار می‌دادند که مهم‌ترین مستمسک کلامی برای اثباتِ حدوث زمانی عالَم بود (مثلاً ← باقلانی، همانجا؛ برای اقوال دیگر دربارهٔ جایگاه حرکت و سکون در طبقه‌بندی اعراض ← اشعری، ص ۳۵۴ـ۳۵۵). این جایگاه خطیر موجب می‌شد که انکار هریک از حرکت و سکون یا هر دو و انکار عرض بودن آنها با مخالفت عموم اهل کلام مواجه شود (برای نمونه ← ابن‌حزم، ج ۵، ص ۱۷۵ـ۱۷۸).

در تعریف متکلمان از حرکت و سکون، غلبهٔ نظریهٔ جزءلایتجزا* مشهود است. جریان غالب کلامی، حرکت و سکون را هم مثل اجزای جسم و مثل آنات زمان به صورت ناپیوسته و تجزیه‌ناپذیر می‌دید (ابن‌میمون، ج ۱، ص ۱۹۸؛ علامه حلّی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۲۶). یکی از تعریفهای کلی این بود: حرکت، بودن در دو مکان در دو زمان است و سکون، بودن در یک مکان در دو زمان (اشعری، ص ۳۵۵؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، ص ۷۶). دربارهٔ حرکت گاه تعریف دیگری نیز می‌شد که طبق آن حرکت به صورت حصول جوهر در حیّزی پس از حصول آن در حیّز دیگر وصف می‌گردید (← ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، همانجا؛ فخررازی، ص ۱۴۰؛ علامه حلّی،

1. Sezgin

۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۲۵ـ۳۲۶). متکلمان دریافتند که در این تعریف، برخلاف ظاهر سخن، باید مجموع دو حصول را در نظر گرفت نه هریک را به تنهایی، چرا که تصور دو حصول جداگانه حرکت را تبدیل به توالی سکونها می‌کند. تالی فاسد دیگر آن تمایز نگذاشتن میان حرکت و سکون است؛ با این توضیح که اگر فرض کنیم جوهری در مکانی دو آن بماند و سپس در آنِ سوم به مکان دیگری منتقل شود، حصول در آنِ دوم همراه با حصول اول سکون است و همراه با حصول سومْ حرکت، گویی ساکن در آنِ سکونِ خود شروع به حرکت کرده است و به عبارت بهتر، آنِ دوم هم آنِ سکون بوده هم آنِ حرکت. به این ترتیب برای دقیق‌تر کردن تعریف حرکت، مجموع حصولها لحاظ شد و تعریف دقیق‌تر را به این صورت دیدند: حرکت، کَوْن (بودن) یا حصولِ اول در مکان دوم است. تعریف سکون هم ــ که عبارت بود از حصول جوهر در حیّز واحد در بیش از یک زمان (← ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، همانجا؛ علامه حلّی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴۲) ــ با این ملاحظه، به این نحو تغییر یافت که سکون، کَوْن یا حصول دوم در مکان اول است (ابن‌فورک، ص ۲۴۳ـ۲۴۴؛ تفتازانی، ج ۲، ص ۳۹۶؛ جرجانی، ۱۴۰۸، ص ۸۴؛ تهانوی، همانجا؛ برای گزارشی از تعریفهای مختلف حرکت و سکون ← اشعری، ص ۳۵۴ـ۳۵۶؛ بغدادی، *الفرق*، ص ۱۵۸ـ۱۵۹؛ همو، *اصول‌الدین*، ص ۴۰؛ جرجانی، ۱۳۷۰ش، ج ۶، ص ۱۶۵ـ۱۶۶). در هر حال، آنچه در این تعریفها اهمیت دارد، تصور ناپیوستگی حرکت و عارضی بودن آن برای اجسام است.

به سبب عرض شمردن حرکت و سکون، یکی از مسائل عمده‌ای که در کلام مطرح می‌شد، حرکت یا سکون جوهر در لحظهٔ خلقت آن بود. گروهی از متکلمان، از جمله ابوعلی جبائی* و عبّاد و معمّر و ابوهاشم جبائی* و قاضی عبدالجبارین احمد همدانی* از معتزله و ابوالحسن اشعری*، جسم را در حالِ خلقت، ساکن می‌دانستند (← اشعری، ص ۳۲۵؛ ابن‌فورک، ص ۲۱۱). بعضی از ایشان سکون را به صورت مطلقِ حصول در مکان تفسیر می‌کردند. استدلال بعضی هم این بود که برای متحرک خواندن جسم لازم است که جسم ابتدا در مکانی باشد و سپس به مکان دیگر منتقل شود، اما چون عالَم، حادثِ زمانی و مخلوق از عدم است، در مورد جسم در حالِ حدوث نمی‌توان از مکان قبلی سخن گفت (ابن‌فورک، همانجا). از سوی دیگر، نظّام که اساساً منکر سکون بود، اجسام را در زمان حدوثشان هم متحرک به حرکت اعتماد می‌شمرد (← اشعری، همانجا). اما گروهی دیگر، از جمله ابوالهذیلِ علّاف*، راه‌حل را در آن می‌دیدند که بگویند حصول در زمان خلقت نه حرکت است و نه سکون، بلکه از اکوانِ واسطه میان این‌دو است (← خیّاط، ص ۱۱۲؛ اشعری، همانجا؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۲۰۲ـ۲۰۴؛ فخررازی، همانجا؛ نیز ← فخررازی، همانجا؛ جرجانی، ۱۳۷۰ش، ج ۶، ص ۱۷۰، که این بحث را لفظی می‌خوانند).

مسئلهٔ بقای اعراض، که یکی از بحثهای جدّی در میان متکلمان بود، دربارهٔ حرکت و سکون هم مطرح می‌شد. در نظام اشعری هیچ عرضی، از جمله حرکت و سکون، بیش از یک آن بقا ندارد. معتزله دربارهٔ بقای سکون اجماع نسبی داشتند، اما دربارهٔ حرکت، آرا مختلف بود. مثلاً بیشتر معتزله، از جمله ابوالهذیل و ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی (کعبی*)، حرکت را باقی نمی‌دانستند، اما ابوهاشم جبائی آن را باقی می‌دانست. همچنین ابوالهذیل بعضی از انواع سکون را باقی نمی‌دانست. یکی از استدلالهای رایج دربارهٔ باقی نبودن حرکت این بود که اساساً تصور حرکت تصور امری است که ثابت نمی‌ماند. تحلیل معتزلیانی که حرکت را باقی نمی‌دانستند چنین بود که جوهرِ متحرک ابتدا در مکان اول وجود دارد سپس در مکانِ دوم، در مکانِ دوم حرکت فقط یک آن باقی است و اگر جوهر در این مکان بماند، عرضِ سکون بر آن عارض می‌شود. ابوهاشم در مقابلِ این تحلیل، در مبنای آن، که اختلاف حرکت با سکون است، تشکیک می‌کرد. وی معتقد بود که بودن در مکان اول و دوم و نیز حرکت در مکان اول و سکون در مکان دوم، با هم هیچ تفاوتی ندارند و همهٔ آنها اکوان‌اند، بنابراین نمی‌توان سکون را باقی دانست اما بقای حرکت را رد کرد (ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۷۷ـ۱۸۰؛ جوینی، ص ۲۶۳ـ۲۶۴؛ تهانوی، همانجا).

مسائل دیگر حرکت و سکون هم مانند پرسشهای عامی بود که متکلمان دربارهٔ اعراض مطرح می‌کردند، از جمله مسئلهٔ ادراک حسیِ حرکت و سکون. مثلاً ابوالهذیل و اشعری ادراک و تشخیص حرکت و سکون را از راه دیدن و لمس کردن ممکن می‌دانستند، اما ابوهاشم جبائی آن را رد می‌کرد (← اشعری، ص ۳۶۱ـ۳۶۲؛ ابن‌فورک، ص ۲۴۴؛ جوینی، ص ۲۶۷). مسئلهٔ دیگر این بود که حرکات مختلف، مثلاً حرکت به راست و چپ، را باید از یک سنخ شمرد یا خیر و نسبت میان آنها چیست (← اشعری، ص ۳۵۰ـ۳۵۲؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۷۳ـ۱۷۷؛ ابن‌فورک، ص ۲۴۳؛ فخررازی، همانجا؛ علامه حلّی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۴؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴۴).

حرکت با ملاکهای مختلف به انواعی تقسیم می‌شد، مثل حرکات تند و کند، حرکات متماثل و متضاد، حرکات ضروری و اختیاری (برای نمونه ← ابن‌فورک، ص ۲۴۵؛ ابن‌حزم، ج ۵، ص ۱۷۸ـ۱۷۹؛ علامه حلّی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۳۶ـ۴۵۶). دربارهٔ علت تندی و کندی حرکت، متکلمان تبیین خاصی

داشتند که به‌ویژه با تبیین فلسفی مسئله متفاوت بود. ایشان اختلاف در سرعت میان حرکات گوناگون را به علت حصول سکونهای پی در پی میان حرکات می‌دانستند. حرکت کند جسم به علت حصول سکونهای بیشتر در میان حرکات آن است و به همین ترتیب سکونهای کمتر موجب تندی حرکت می‌شود (← اشعری، ص ۳۲۱ـ۳۲۲؛ ابن‌فورک، ص ۲۰۸؛ ابن‌میمون، ج ۱، ص ۱۹۸ـ۱۹۹).

دربارهٔ نسبت حرکت و سکون با مکان، تصور متکلمان از مکان تعیین‌کنندهٔ موضع ایشان بود. بسیاری از ایشان، از جمله معتزلهٔ بغداد و اشاعره، مکان و مبدأ و مقصد مکانی را برای حرکت و سکون ضروری می‌دانستند. در مقابل، معتزلهٔ بصره براساس تعریف خاصشان از مکان و اعتقادشان به خلأ، حرکتی را که در مکان نباشد ممکن می‌دیدند (← اشعری، ص ۳۲۳؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۹۰ـ۱۹۱؛ ابن‌فورک، ص ۲۴۴؛ مفید، ص ۹۷).

بعضی از مسائل دیگر در بحث حرکت و سکون اینهاست: آیا ممکن است حرکت و سکون به صرف خواست خدا و بدون علل طبیعی رخ دهند؟ (← ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۹۵ـ۱۹۹؛ مفید، ص ۱۳۰)؛ اساساً حرکت و سکون فعل انسان است یا خدا؟ (اشعری، ص ۴۰۲ـ۴۰۳)؛ آیا میان حرکت و سکون رابطهٔ تولید* برقرار است؟ (همان، ص ۴۱۳؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، ص ۱۳۲)؛ آیا دو عرض حرکت در زمان واحد به یک جزء جسم تعلق می‌یابد؟ (ابن‌فورک، ص ۲۴۵؛ مفید، ص ۱۲۹)؛ آیا یک عرض حرکت به یک جزء جسم تعلق می‌یابد یا به بیش از یک جزء؟ (اشعری، ص ۳۱۹ـ۳۲۰؛ ابن‌فورک، همانجا)؛ آیا همهٔ اجزای جسم متحرک حرکت می‌کند یا حرکت بعضی اجزا موجب حرکت کل جسم می‌شود؟ (اشعری، همانجا؛ مفید، ص ۱۲۸؛ بغدادی، *الفرق*، ص ۱۳۰).

منابع: ابن‌حزم، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، چاپ محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ ابن‌فورک، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، چاپ دانیل ژیماره، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن‌میمون، *دلالة الحائرین*، چاپ حسین آتای، [قاهره، بی‌تا.]؛ ابورشید نیشابوری، *فی‌التوحید* = [*دیوان‌الاصول*]، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، [قاهره ۱۹۶۹]؛ همو، *المسائل فی الخلاف بین‌البصریین و البغدادیین*، چاپ معن زیاده و رضوان سید، بیروت ۱۹۷۹؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، *کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین*، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ محمدبن طیب باقلانی، *التمهید فی‌الردعلی الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة*، چاپ محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۶/۱۹۴۷؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق‌بین‌الفرق*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا.]؛ همو، *کتاب اصول‌الدین*، استانبول ۱۳۴۶/۱۹۲۸، چاپ افست بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ مسعودبن عمر تفتازانی، *شرح‌المقاصد*، چاپ عبدالرحمان عمیره، قاهره ۱۴۰۹/۱۹۸۹، چاپ افست قم ۱۳۷۰ـ۱۳۷۱ ش؛ محمداعلی‌بن علی تهانوی، *موسوعة کشّاف اصطلاحات الفنون‌والعلوم*، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ علی‌بن محمد جرجانی، *شرح‌المواقف*، چاپ محمد بدرالدین نعسانی حلبی، مصر ۱۳۲۵/۱۹۰۷، چاپ افست قم ۱۳۷۰ ش؛ همو، *کتاب‌التعریفات*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ عبدالملک‌بن عبدالله جوینی، *الشامل فی اصول‌الدین*، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ عبدالرحیم‌بن محمد خیاط، *کتاب‌الانتصار و الردعلی ابن‌الروندی الملحد*، چاپ نیبرگ، بیروت ۱۹۸۶؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *انوار الملکوت فی شرح‌الیاقوت*، چاپ محمد نجمی زنجانی، [قم] ۱۳۶۳ ش؛ همو، *نهایة‌المرام فی علم الکلام*، چاپ فاضل عرفان، قم ۱۴۱۹؛ محمدبن عمر فخررازی، *محصل افکارالمتقدمین و المتأخرین من‌العلماء و الحکماء و المتکلمین*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *المحیط بالتکلیف*، چاپ عمر سید عزمی، [قاهره ۱۹۶۵]؛ همو، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۲، چاپ ابراهیم مدکور، قاهره [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد مفید، *اوائل‌المقالات*، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳.

/ طاهره محمدیان عمرانی و فاطمه مینایی /

۲) **در فلسفه.** در فلسفه و علوم طبیعی، حرکت به معنای عام، به هرگونه تبدیل و تغییر تدریجی یا به هر هیئتی گفته می‌شود که در آن ثباتی نتوان تصور کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۳؛ سهروردی، ج ۲، ص ۱۷۲). برخی حرکت را، به اعتبار اینکه از لواحق جسم طبیعی است، از مسائل طبیعیات به شمار آورده و در این علم از آن بحث کرده‌اند (← ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۰۸؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۳۹). از سوی دیگر، چون موضوع علم طبیعی، جسم است از آن حیث که معروض حرکت و سکون واقع می‌شود، یا جسم طبیعی است از آن حیث که معروض تغییر واقع می‌شود (← ابن‌سینا، *الشفاء*، *الالهیات*، ج ۱، ص ۴، ۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۲، ج ۲، ص ۲۶۴ـ۲۶۵، ۲۶۷)، پس حرکت قید موضوع علم طبیعی در نظر گرفته شده است و به همین دلیل از مسائل این علم نمی‌تواند باشد؛ به‌ویژه در نظر ملاصدرا که حرکت را از سنخ وجود دانسته (← ادامهٔ مقاله) و بر مبنای نظریهٔ حرکت جوهری* ــ که طبق آن موضوع علم طبیعی خود حرکات یا متحرکات، از آن حیث که متحرک‌اند (۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۶) ــ حرکت از مبادی علم طبیعی خواهد بود و ازاین‌رو در فلسفهٔ اولیٰ (مابعدالطبیعه) باید دربارهٔ آن بحث کرد. اگرچه حرکت از اوصاف و احوال اجسام و موجودات جسمانی است، اما بنابر معنایی که افلاطون (← ادامهٔ مقاله) از حرکت در نظر داشته و در آن تدرج وجودی و تکمیل و نقصان را لزوماً شرط ندانسته است، دایرهٔ شمول آن تمام عرصهٔ وجود را در برمی‌گیرد و در

این صورت باید آن را از مسائل علم اعلی، یعنی مابعدالطبیعه، به حساب آورد.

تعریف حرکت. برای حرکت تعریفهای گوناگونی شده که از آن جمله تعریف حرکت به «مطلق غیریت» است که حکمای مسلمان آن را به فیثاغورس نسبت داده‌اند (برای نمونه ← ابن‌سینا، *الشفاء، الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۸۳؛ فخررازی، ج ۱، ص ۶۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۵ـ۲۶). تعریف دیگر منسوب به افلاطون است که بنا بر آن، حرکت «خروج از مساوات» است. این تعبیر، کمابیش همان تعریفی است که به فیثاغورس نسبت داده‌اند، زیرا خروج از یکسانی و مساوات، همان ورود به مغایرت، یا به تعبیر دیگر ورود به کثرت، است (صدرالدین شیرازی، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۵؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۵۷). اما آنچه افلاطون در رسالهٔ *سوفسطایی*[1] (۲۵۶) اثبات می‌کند این است که حرکت همان است و همان نیست؛ یعنی، از وحدت و غیریت برخوردار است. او (*قوانین*[2]، ۸۹۵) حرکت را شاخص‌ترین ویژگی حیات دانسته و به همین دلیل به وجود آن در سراسر هستی، خواه در عالم صیرورت خواه در عالم مُثُل، قائل شده است. آنچه از معنای حرکت نزد افلاطون (*سوفسطایی*، ۲۴۸ـ۲۴۹، *قوانین*، ۸۹۵ـ۸۹۷) به دست می‌آید، علم یا تعقل و فاعلیت و اصدار فعل است.

به نظر ارسطو[3] (*طبیعت*، کتاب ۳، ۲۰۱ الف ۲۸، *مابعدالطبیعه*، کتاب ۱۱، ۱۰۶۵ب ۳۳ـ۳۴) حرکت، فرایند بالفعل شدن یا کمالِ شیءِ بالقوه است از آن حیث که بالقوه است. در میان فیلسوفان مسلمان، از جمله تعاریف مشهور برای حرکت این است که آن را خروج تدریجی شیء از قوه به فعل دانسته‌اند. فارابی (۱۳۷۱ش، ص ۹۵ـ۹۶) همین تعریف را بدون قید «تدریجی» ذکر کرده است. بنا بر این تعریف، به‌ویژه با قید تدریجی، حرکت فقط به موجوداتی اختصاص می‌یابد که دارای استعداد و قوهٔ کمالات و فعلیتها هستند. بدین ترتیب، این تعریف با مفهوم ارسطویی حرکت و با دو مفهوم بنیادی قوه و فعل در فلسفهٔ او پیوند می‌خورد. در عین حال با توجه به سابقهٔ دیرینهٔ این تعریف حتی پیش از ارسطو و بدون قید تدریجی، مفهوم قوه و فعل ممکن است به معنای دیگری در نظر گرفته شده باشد که در آن صورت، چه بسا قلمرو وسیع‌تری از جسم و موجود جسمانی را هم شامل شود، چنانکه قوه را به معنای «مبدأ فعل» و «فعل» را به معنای کاری که از فاعل سر می‌زند نیز در نظر گرفته‌اند (برای معانی قوه ← ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب ۵، ۱۰۱۹ الف ۱۵ـ۲۰، ۱۰۲۰ الف ۵). در عین حال بسیاری از فیلسوفان مسلمان تعریف پیشگفته از ارسطو دربارهٔ حرکت را پذیرفته‌اند. ابن‌سینا (*الشفاء، الطبیعیات*، همانجا؛ همو، ۱۳۶۴ش، ص ۲۰۴)، ضمن قبول آن، قید «اول» را به واژهٔ کمال افزود و پس از او این تعریف با همین قید متداول شد؛ اما ابن‌رشد (۱۹۶۷ـ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۴۶۳؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۳۱) بر همان تعریف ارسطو وفادار ماند. این تعریف، صرف‌نظر از انتقادهای عدیده از آن، در میان شارحان ارسطو و دیگر فیلسوفان، به طرق گوناگونی تفسیر شد که از مقبول‌ترین آنها این است که در شیء، تا قبل از به حرکت درآمدن، دو قوه متصور است: قوهٔ حرکت و قوهٔ وصول به مقصد. شیئی که به سوی مقصدی در حرکت است، آن مقصد برای آن شیء در واقع فعلیت و کمالی است که تحققش برای آن شیء فقط از طریق حرکت ممکن است. پس خود حرکت هم نسبت به آن کمال (وصول به مقصد)، نوعی فعلیت و کمال است اما نه فی نفسه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۹؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۴۸ـ ۲۴۹؛ طباطبائی، ص ۲۰۱). میرداماد (ص ۸۴ـ۸۵) هم کمابیش همین تفسیر را بیان کرده با این تفاوت که به جای دو قوه برای شیء ساکن (قبل از حرکت)، سه قوه برای کمالات و فعلیات سه‌گانه قائل شده است: ۱) خود حرکت، ۲) تتمیم هویت شخصی حرکت که در مجموعهٔ زمانِ شخصی محدود به بدایت و نهایت حرکت حاصل می‌شود، ۳) وصول به مقصد. از این‌رو، وی حرکت را از دو حیث بالقوه دانسته است. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۳۳۹، ج ۳، ص ۳۷)، ضمن پذیرفتن تعاریف مذکور، حرکت را از سنخ وجود دانسته نه ماهیت؛ برخلاف سهروردی (ج ۱، ص ۱۷۲) که، با «هیئت» دانستن حرکت، آن را از مقولات ماهوی معرفی کرده است.

با تأمل در تعاریف مذکور و تفاسیر آنها، می‌توان دریافت که رأی ملاصدرا بر وجودی بودن حرکت، نه تنها با آن تعاریف منافاتی ندارد، بلکه این نظر دست کم از بعضی از آن تعاریف به‌سهولت استنباط می‌شود، زیرا فعلیت و کمال اصولاً از سنخ وجودند. از سوی دیگر، حرکت به‌حسب مفهوم، از عوارض تحلیلی به شمار می‌رود؛ یعنی حرکت، نحوهٔ وجود شیءِ تدریجی الوجود است و عروض آن بر موضوعش از قبیل عروض محمول بالضمیمه و، به‌اصطلاح عارض وجود نیست، بلکه نسبت آن به معروض از قبیل نسبت فصل به جنس و، به اصطلاح، عارض ماهیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۴، ص ۷۴، سفر ۲، ج ۱، ص ۴). به همین دلیل، ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۱) معتقد است که وجودِ حرکت از عوارض تحلیلی وجودِ فاعلِ قریب حرکت است.

1. *Sophistes* 2. *Magnesia* 3. Aristotele

ابن‌رشد (۱۹۸۳، ص ۶۰) نیز حرکت را از معانی انتزاعی عقلی دانسته و گفته است که فقط متحرک در خارج هست.

ارکان شش‌گانهٔ حرکت. وقوع حرکت به شش چیز وابسته است: مبدأ (ما مِنهُ)، منتها (ما الَیه)، فاعل (محرک)، قابل (متحرک)، مسافت (ما فیه)، و زمان. مبدأ، آغازگاه حرکت است و منتها، پایانه و مقصد آن. مراد از محرک، مبدأ به حرکت درآورنده و مراد از متحرک، شیء در حال حرکت است. گاهی محرک به معنای محرک غایی (نه فاعلی) به کار می‌رود و مبدأ حرکت شناخته می‌شود، اما نه مبدأ مباشر. مسافت یا ما فیه الحرکة، به مقوله‌ای گفته می‌شود که حرکت به معنای خاص در آن واقع می‌شود، مانند حرکت در کیف که مراد از آن این است که در هر مقطعی از مقاطع حرکت، فردی از مقولهٔ کیف (به نحو بالقوه) قابل انتزاع است (ابن‌سینا، *الشفاء*، *الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۸۷، ۹۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۷۵ـ۷۹؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۵۳؛ طباطبائی، ص ۲۰۴).

یکی از اصول مسلّم در فلسفه این است که محرک غیرمتحرک است، چون محرک بما هو محرک، امری بالفعل است و متحرک بما هو متحرک امری بالقوه، پس اجتماع این دو وصف از حیث واحد در یک چیز، مستلزم تناقض و محال است (ابن‌سینا، *الشفاء*، *الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۸۷؛ بهمنیار بن مرزبان، ص ۴۷۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۴۱ـ۴۲، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۶۸). در فلسفهٔ ارسطویی بیشتر به محرک غایی توجه شده است، از این‌رو محرک اول در نزد او محرک غایی است. اما اگر بنا شود که محرک اول محرک فاعلی مباشر هم باشد، در این صورت آن محرک، متحرک هم می‌شود و چون این امر مستلزم تسلسل است، پس باید یک متحرک بالذات هم فرض شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۸ـ۴۰)؛ در غیر این صورت، تصور روشن و دقیقی از محرک فاعلی نهایی نمی‌توان داشت، زیرا انتساب تحریک فاعلی به موجود ثابت فقط به معنای «مفیض وجود» (و نه مبدأ تحریک) عقلاً موجه خواهد بود (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۸ـ۳۹؛ طباطبائی، ص ۲۱۲ـ۲۱۳؛ نیز ← ثابت و متغیر*).

اقسام حرکت. حرکت از حیثیات گوناگون اقسامی دارد.

تقسیم حرکت از حیث معنا. به عبارت دیگر، حرکت به اشتراک در لفظ بر دو معنای تَوسُّطیه و قطعیه اطلاق می‌شود. حرکت توسطیه، حالت ثابت و مستمری است که برای جسم در حال حرکت میان مبدأ و منتها، متصور است بی‌آنکه به گذشته و آینده منقسم شود، بلکه امری بسیط و دائماً میان گذشته و آینده است. در این معنا از حرکت، انطباق با اجزا و حدود فرضی مسافت، که با هم موجود نیستند، موردنظر نیست، اگر چه نسبت آن با حدود و اجزای مذکور انکارناپذیر است، زیرا دارای حیثیت سیلان و تَصَرُّم است. گفتنی است که دربارهٔ وجود حرکت توسطیه کمتر تردید شده است (← ابن‌سینا، *الشفاء*، *الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۸۳، ۲۷۲).

حرکت قطعیه، بودنِ شیء است میان مبدأ و منتها، به گونه‌ای که با هر حدی از حدودِ فرضیِ مسافت ــ که هر یک فعلیت قوهٔ سابق و قوهٔ فعلیت لاحق است ــ نسبتی دارد و به همین دلیل به اجزا منقسم می‌شود. در حقیقت، همین معنای حرکت است که گذر تدریجی و اتصال غیرقارّ از ویژگیهای آن به شمار می‌رود و حکما فقط آن را مصداق تبدل تدریجی می‌دانند؛ از این‌رو گفته‌اند که حرکت قطعیه «زمانیّ علیٰ وجه‌الانطباق» است و حرکت توسطیه «زمانیّ لاعلیٰ وجه‌الانطباق». بنابراین، برخلاف حرکت توسطیه، در حرکت قطعیه انطباق معنای حرکت با حدود و اجزا منظور است. جمهور حکما حرکت قطعیه را آن صورت متصل قارّ خیالی فرض کرده‌اند که در ذهن مُرتَسم می‌شود، نظیر خط متصلی که از نزول قطرات باران به تصور درمی‌آید. به همین دلیل هم منکر وجود خارجی آن شده‌اند (← همانجاها؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۱ـ۳۳ و حواشی سبزواری، ص ۱۷۴ـ۱۷۷؛ طباطبائی، ص ۲۰۲ـ۲۰۳). اما میرداماد (ص ۲۰۹ـ۲۱۷) و ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۳ـ۳۵) آن را موجود خارجی دانسته‌اند، گرچه نحوهٔ وجود حرکت متناسب با حرکت بودنش امری غیرقارّ، تدریجی و ضعیف‌الوجود است و وجود و بقای آن نباید همانند امور ثابت، قارّ محسوب شود. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۷۴ـ۱۷۷) همچنین یادآور شده که وجود خارجی زمان منوط به وجود خارجی حرکت قطعیه است، زیرا چنین حرکتی قابل انطباق با زمان است. سبزواری (ج ۴، ص ۲۵۷ـ۲۵۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۳، ۳۵، حواشی سبزواری) نحوهٔ وجود حرکت قطعیه را به وجود منشأ انتزاع آن دانسته است و دربارهٔ زمان هم همین نظر را دارد. بدین‌ترتیب از نظر او آنچه تحقق خارجی دارد، حرکت توسطیه و «آن» سیّال است که این دو، به ترتیب، راسم حرکت قطعیه و زمان‌اند.

تقسیم حرکت از حیث موضوع. اگر حرکت وصف خود متحرک باشد و در انتساب آن نیاز به واسطه در عروض نباشد، آن حرکت ذاتی (بالذات) است؛ در غیر این صورت، عرضی (بالعرض) است (ابن‌سینا، *الشفاء*، *الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۳۲۰؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۵۹). ابن‌سینا (۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۸) حرکت ذاتی به این معنا را به چهار مقولهٔ عرضی کمّ، کیف، أین و وضع منحصر دانسته است. گاه حرکت ذاتی به معنایی غیر از آنچه در این تقسیم مراد است، برای حرکت جوهری به کار می‌رود. حرکت ذاتی بر سه قسم است: طبیعی،

قَسری و ارادی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۱۱؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۶۰). بنابر گزارش ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۴ـ۶۵) به نظر جمهور حکما، فاعلِ مباشر در هر حرکتی از این سه قسم، همان طبیعت است. حرکت طبیعی، حرکتی است که به مقتضای طبیعت شیء رخ می‌دهد. اما به نظر ابن‌سینا، هیچ حرکتی را به مقتضای طبیعت شیء نمی‌توان فرض کرد، زیرا در این صورت جسم بر طبیعت خود باقی نخواهد ماند. چون هر حرکت طبیعی بر حسب طبیعت باید از حالتی عبور کند که به‌ناچار آن حالت غیرطبیعی است، اگر حرکتی به مقتضای طبیعت باشد، آن حرکت نمی‌تواند باطل شود و در عین حال طبیعت باقی‌بماند. پس طبیعت مقتضی حرکت است اما نه به خودی خود، بلکه به سبب وجود حالتی غیرطبیعی در آن (*الشفاء، الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۳۰۲؛ همان، *الالهیات*، ج ۱، ص ۳۸۱ـ۳۸۲). حرکت قسری، حرکتی برخلاف طبیعت شیء است و به موجبِ عاملِ قاسر رخ می‌دهد. حرکت ارادی، حرکتی است که در موجود زنده و مبتنی بر شعور و ادراک واقع می‌شود. اگر حرکت ارادی مستلزم تجدد و حرکت در خود نفس باشد، به آن حرکت اختیاری می‌گویند، مانند حرکات انسان و جانوران؛ در غیر این صورت، آن را حرکت بالطبع هم خوانده‌اند، مانند حرکت فلک که در آن نفس فلک دچار تجدد احوال نمی‌شود و به همین دلیل، فعل خود را به نحو یکسان انجام می‌دهد (همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۶). ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۱۳)، علاوه بر سه قسم یاد شده، به قسم دیگری اشاره کرده که آن را حرکت تسخیری نامیده و آن حرکتی است که مبدأ آن، نفس است اما با به خدمت گرفتن طبیعت. این استخدام با قصد زائد نیست بلکه بالذات است. به نظر او (همانجا)، این قسم را یا در حرکت طبیعی می‌توان جای داد و برای آن دو قسم با نامهای طبیعی بالاستخدام و طبیعی للذاتها قائل شد، یا آن را در زمرهٔ حرکت ارادی قرارداد و برای آن دو قسم با نامهای ارادی بالقصد الزائد و ارادی بالاستخدام‌الطبیعه در نظر گرفت.

تقسیم حرکت از حیث مبدأ و منتها. برمبنای اینکه مبدأ و منتهای حرکت یکی باشد یا متغایر، حرکت را بر دو قسم دانسته‌اند: مستدیر (دوری)، مثل حرکت فلک؛ و مستقیم، مانند حرکات اشیا در کمّ و کیف و أین (فارابی، ۱۳۱۲، ص ۱۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۵۱، ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۴؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۶۲). حرکات مستدیر (دوری) متصل و نامنقطع و حرکات مستقیم منقطع‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۵۱ـ۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۴، ۲۰۴). به نظر ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۷۶)، وحدت مبدأ و منتها در حرکت دوری، وحدت نوعی است نه شخصی.

تقسیم حرکت از حیث مسافت. اگر مسافت از مقولات عرضی باشد، آن را حرکت عرضی گویند. بنابر قول مشهور فلاسفه، حرکت در چهار مقوله واقع می‌شود: کمّ، کیف، أین و وضع. اگر مسافت از مقوله جوهر باشد، به آن حرکت جوهری می‌گویند. دربارهٔ وقوع این قسم از حرکت اختلاف‌نظر هست (ــه حرکت جوهری*). فارابی (۱۳۷۱ش، ص ۹۵) کون و فساد را مصداق حرکت دانسته، اما ابن‌سینا (*الشفاء، المنطق*، ج ۱، فن ۲، ص ۲۷۱) این نظر را نپذیرفته است. ابن‌رشد (۱۹۸۳، ص ۳۰) تعبیر حرکت در جوهر را برای کون و فساد به کار برده است. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۷۷ـ۱۷۸) کون و فساد را امری حقیقتاً تدریجی و در نتیجه به همان حرکت جوهری تفسیر کرده است.

از نکات مهم دربارهٔ حرکت، معنای حرکت در مقوله است، و آن این است که در هر حد مفروض از حدود حرکت، متحرک دارای فردی بالقوه از افراد مقوله است. در حرکتهای اشتدادی ــ بنابر رأی مشهور حکما که تشکیک در ماهیت واحد را جایز نمی‌دانند ــ معنای حرکت در مقوله این است که در هر حد مفروضی از حدود حرکت، متحرک دارای نوعی بالقوه از انواع مقوله است؛ بنابراین، حرکت در مقوله به معنای متحرک بودن مقوله، و ناظر به نحوهٔ وجود آن است، نه به این معنا که خودِ فردِ واحدِ بالفعلی از یک مقولهٔ ماهوی، موضوع حرکت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۷۰، ۷۴، ۸۵، ۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰ـ۲۱۲). بدین ترتیب، فرق میان حرکت و مقوله، فرق میان وجود و ماهیت شیء است و تجدد عین وجود متجدد است، اگر چه این دو برحسب مفهوم متفاوت‌اند.

از پرسشهای مهم دربارهٔ حرکت این است که منشأ و خاستگاه حرکت در اشیا چیست. برای پاسخ به این پرسش، به تفاوت مفهوم حرکت در تفکر افلاطونی و ارسطویی باید توجه کرد. افلاطون (*قوانین*، ۸۷۹ـ۸۹۴؛ *فایدروس*[1]، ۲۴۵) منشأ حرکت را در مبدأ حیات جستجو می‌کرد و از این‌رو حرکت را برای چیزی که حی بالذات است، یعنی نفس، حرکت ذاتی می‌دانست که با توجه به وسعتی که معنای نفس در اندیشهٔ او دارد، تمام عرصهٔ هستی را در برمی‌گیرد. نفس، چه بشری باشد چه الهی، جاودان است، زیرا چیزی که پیوسته در حرکت است

1. *Phaidros*

فانی نمی‌شود. پایان‌پذیریِ حرکت به معنای پایان یافتن حیات است. به همین دلیل، فقط حیات و حرکت چیزی که متحرک بالذات است، بی‌پایان است و چنین چیزی مبدأ حرکت در غیر خود هم هست. از سوی دیگر، چون افلاطون (*سوفسطایی*، ۲۴۹، *تیمائوس*[1]، ۳۶ـ۳۹) به‌هم‌سنخ بودن نفس با مُثُل الهی خویش قائل است و عالم صیرورت را بهره‌مند از مُثُل می‌انگارد، پس حرکت و حیات را نه فقط در جهان مُثُل، بلکه در عالم صیرورت هم می‌پذیرد. او (*پارمنیدس*[2]، ۱۲۹) حرکت را یکی از مُثُل معرفی کرده است.

ابن‌رشد در *الشرح الکبیر لکتاب النفس لأرسطو* (ص ۴۹ـ۵۰، ۵۵ـ۵۶)، در تفسیر سخن ارسطو و به تبع او، می‌گوید که نفْس متحرکِ بالذات است، در حالی که ارسطو در *مابعدالطبیعه* (کتاب ۱۱، ۱۰۷۲ الف ۱۹ـ۱۰۲۷ ب ۱۴)، که از آثار متأخر و غیرافلاطونی اوست، دیگر از متحرک بالذات سخنی به میان نمی‌آورد و فقط به بیان محرک نامتحرک اکتفا می‌کند (نیز ← ابن‌رشد، ۱۹۶۷ـ۱۹۷۳، ج ۳، ص ۱۵۵۶) و می‌گوید نخستین متحرک بالفعل به حرکت مکانیِ آسمان و امور سماوی تعلق دارد (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۷۲ الف ۲۳، ۱۰۷۲ ب ۶، ۱۰۷۲ ب ۳۰). در تفکر ارسطویی، منتهی ساختن پدیده‌ها و حرکتها به علت فاعلی هیچگاه ضروری تلقی نشده و فقط به فرضِ علت غایی اکتفا شده است. این نحوهٔ تفکر در میان بسیاری از فیلسوفان مسلمان همچنان به قوّت خود باقی است، با آنکه آنان در تبیین هستی به غایتمندی و علت غایی بسنده نکرده‌اند، زیرا بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان در تبیین حرکت و ربط آن به حقیقت ثابت، به ارادهٔ نفس فلک و شوق به موجود عقلی برتر اشاره کرده‌اند، بی‌آنکه نفس فلک را متحرک بالذات بدانند؛ یا در حرکات مادون فلک، چه طبیعی چه قسری و چه ارادی، طبیعت را مبدأ فاعلی حرکت انگاشته‌اند، بی‌آنکه آن را متحرک بالذات بدانند (← ثابت و متغیر). ابن‌سینا (*الشفاء*، *الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۳۰۲؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۱۳۳) طبیعت را حتی متحرک بالذات هم ندانسته و آن را در عاملی دیگر جستجو کرده است. در این میان شاید فقط ملاصدرا، با صراحت تمام، مبدأ فاعلی را متحرک بالذات دانسته است (← ثابت و متغیر*؛ حرکت جوهری*). به نظر سهروردی (ج ۲، ص ۱۹۳، ۱۹۵ـ۱۹۶)، منشأ حرکت، نورِ مجردِ مدبِّر است (نظیر آنچه در برزخهای عُلویِ و انسان یافت می‌شود، یا شعاعی که موجب حرارتی می‌گردد که سبب تحریک اجسام می‌شود). بنابراین، سبب همهٔ حرکات نور است و این حرکت‌بخشیِ نور، ذاتی آن است. آتش، که «أعْلیٰ حرکةً و أتمُّ حرارةً» است، به طبیعت حیات هم نزدیک‌ترین چیز است و به همین دلیل «برادر نور اسپهبد إنسی» است. به نظر او (ج ۲، ص ۱۸۴)، چیزی که فی‌نفسه ثابت است نمی‌تواند مقتضی حرکت باشد، پس باید بپذیریم که در نورِ مدبِّر، امری دائم التجدد هست. اگر چه این سخن سهروردی قول صریحی دربارهٔ حرکت ذاتی در نور مجرد نیست، تا حد درخور توجهی به آن نزدیک شده است.

موضوع حرکت. برای تحقق حرکت دو امر لازم است: این نه آنی یا غیریت، و این همانی، تا اینکه حلقهٔ اتصال میان قبل و بعد در حرکت محفوظ بماند. در غیر این صورت، آنچه رخ‌داده انعدام چیزی و تحقق یافتن چیز دیگر است. بنابر نقل میرداماد (ص ۲۰۰)، پیروان ارسطو، «آل‌العقل و حزب‌الحقیقة»، بر مبنای عنصری به نام هیولا، اصل بقا را در حرکت و کون و فساد توجیه کرده‌اند. در برخی حرکات (مانند حرکت مکانی، وضعی و کیفی) دربارهٔ فرض اصل این همانی یا موضوعِ باقی در دو حال، کمتر تردید شده، زیرا فرض بر آن است که جوهر جسمانیِ منوّع، بعینه در حرکت باقی است. اما در سایر حرکات، به‌ویژه در حرکت کمّی و حرکت جوهری، این مطلب مورد اشکال و تردید است، چنان‌که بنابر گزارش ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۹ـ۹۴) مشائیان در این‌باره شبهاتی مطرح کرده‌اند که به دنبال آن شیخ اشراق، سهروردی، را به انکار حرکت کمّی در نموّ و ذُبول و تحویل آن به حرکت مکانی سوق داده است. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۱ـ۲۱۳)، برخلاف دیگران، برای توجیه این‌همانی و اصل ثباتِ موضوع در حرکت، میان همهٔ اقسام حرکت هیچ تفاوتی قائل نشده، زیرا ــ با استناد به اقوالی از مشائیان و با توجه به اینکه وجود، اصل و مبنای وحدت است ــ معتقد است که ملاک این‌همانی و وحدتِ شخصیِ هر متحرکی، وجود آن است؛ بنابراین، در هر حرکتی محفوظ ماندن وحدت و تشخص متحرک ضروری است. در مفهوم افلاطونیِ حرکت هم، که بنا بر آن، حرکت با کل هستی مساوق است، دو اصل این‌همانی و غیریت همچنان معتبر است. در اینجا، این نه آنی یا غیریت ناظر به کثرت و مغایرت اشیا، و این همانی ناظر به وحدتِ آنهاست، زیرا وحدت در کثرت سریان دارد، چنان‌که وحدت در اعداد (افلاطون، *سوفسطایی*، ص ۲۵۴ـ۲۵۹).

نکتهٔ دیگر دربارهٔ حرکت، نسبت حرکت با اشتداد است و اینکه آیا هر حرکتی اشتدادی است. اشتداد و در مقابل آن تضعّف را کیفیات حرکت در مقولات پنج‌گانه (کمّ، کیف، وضع، أین و جوهر) دانسته‌اند. تلقی مشهور حکما از اشتداد ــ همانند بحث پیشین ــ عمدتاً معطوف به جنبهٔ ماهوی متحرک بوده

1. *Timaios* 2. *Parmenides*

است. به همین دلیل و بر مبنای اینکه تشکیک در ماهیت را نفی می‌کردند، به انواع نامتناهی بالقوه از مقوله‌ای واحد یا به تفصیل میان حرکات قائل شدند؛ یعنی، در برخی تضعّف، در برخی اشتداد و در برخی هم نفی هر دو را مطرح کردند. مثلاً در حرکات کمّی و در بسیاری از حرکات کیفی به اشتداد و تضعّف و در مصادیقی از حرکات کیفی و در حرکات وضعی و مکانی به نفی هر دو قائل شدند. اما ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۰ـ۸۵) بر آن بود که با نظر به وجود متحرک، هیچ حرکتی بدون اشتداد نیست، گر چه این معنا برای عوام در حرکاتی، مانند حرکت مکانی و وضعی، آشکار نیست، زیرا در واقع در این دو نوع حرکت، زیادت و نقصان‌پذیری متناسب با آن دو مقوله است، چنان‌که اشتداد در حرکت کیفی هم متناسب با آن مقوله است. وی (همانجا) اصل بودن وجود را در حرکت اشتدادی، در چهارچوب این اصل کلی شرح داده است: حرکت نحوهٔ وجود شیء و نفس خروج از قوه به فعل است نه آنچه خروج به آن است (یعنی مقوله). مثلاً سیاه شدن، به معنای سیاهی‌ای که شدت می‌پذیرد نیست، بلکه عبارت است از «اشتداد شیء در سیاهی». پس، حرکت، وجود یا به تعبیر دیگر نحوهٔ وجودِ سیاهی است، نه خودِ سیاهی. بنابراین اشتدادی بودن هر حرکتی را فقط در نمای وجودِ منتشر و در عین حال متصل آن می‌توان فهمید. بر پایهٔ همین مطلب، ملاصدرا (۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۷) این اصل را هم مطرح کرده است: در هر امر تدریجی‌الوجود، زمان حدوث و زمان بقا یکی است زیرا، به دلیل اتصال وجودی شیء، حدوث یا بقای آن را فقط در مقطع خاصی از گسترهٔ وجودی آن نمی‌توان پنداشت، بلکه همه گسترهٔ وجودی آن بعینه، هم زمانِ حدوث و هم زمانِ بقای آن است.

منابع: ابن‌رشد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، چاپ موریس بویژ، بیروت ۱۹۶۷ـ۱۹۷۳؛ همو، *الشرح الکبیر لکتاب النفس لارسطو*، نقله من اللاتینة الی العربیة ابراهیم غربی، [تونس] ۱۹۹۷؛ همو، *کتاب السماع الطبیعی*، چاپ خوسیف پوئیگ، مادرید ۱۹۸۳؛ ابن‌سینا، *التعلیقات*، قم ۱۳۷۹ ش؛ همو، *الشفاء*، چاپ ابراهیم مدکور و دیگران، چاپ افست قم ۱۴۰۴ـ۱۴۰۶؛ همو، *المبدأ و المعاد*، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ ش؛ افلاطون، *دورهٔ آثار افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، چاپ مرتضی مطهری، تهران ۱۳۷۵ ش؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح المنظومة*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶ـ ۱۴۲۲؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنّفات شیخ‌اشراق*، ج ۲، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ ش؛ محمدحسین طباطبائی، *نهایة‌الحکمة*، قم ۱۳۶۲ ش؛ محمدبن محمد فارابی، *رسالتان فلسفیّتان*، به ضمیمهٔ *کتاب التنبیه علی سبیل السعادة*، چاپ جعفر آل‌یاسین، تهران ۱۳۷۱ ش؛ همو، *عیون‌المسائل*، چاپ سنگی دهلی [۱۳۱۲]؛ محمدبن عمر فخررازی، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چاپ محمد معتصم‌بالله بغدادی، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ محمدباقربن محمد میرداماد، *کتاب القبسات*، چاپ مهدی محقق و دیگران، تهران ۱۳۶۷ ش؛

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.I, in *Great books of the Western world*, vol.7, ed. Mortimer J. Alder, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993.

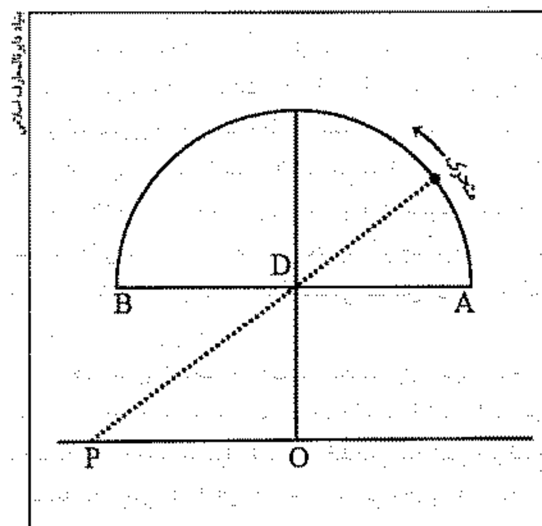
/ منیره پلنگی /

۳) **در علوم دقیق دورهٔ اسلامی.** دانشمندان و فنّاوران جهان اسلام از قرن دوم، در ادامهٔ میراث علمی صنعتگران و دانشمندانِ پیش از اسلام (بین‌النهرینی، ایرانی، یونانی و بیزانسی)، درگیر حل مسائل عینی مرتبط با مفهوم حرکت بودند. بعدها، با توسعهٔ علوم و فلسفه و کلام، دربارهٔ مفهوم حرکت تأملات دقیقی شد. معمولاً جنبه‌های فلسفیِ حرکت در مباحثِ کاربردیِ علوم دقیق نقشی نداشتند، اما مفهوم حرکت در علوم دقیق دورهٔ اسلامی (شامل نجوم، مکانیک، فیزیک و ریاضیات) اهمیت داشت، چرا که هر کدام از این علوم، با توجه به گسترهٔ وسیع خود، به نوعی، از مفهوم حرکت بهره می‌برند، از جمله در پژوهش و الگوسازی[1] حرکت سیارات، بحث دربارهٔ فرضیه‌های مرتبط با حرکت وضعی زمین، طراحی و ساخت دستگاههای پیچیدهٔ مکانیکی، طراحی آزمایشهای تجربی در فیزیک، طراحی نظریاتی دربارهٔ قوانین نورشناسی، و بحث دربارهٔ چگونگی تبیین کاربرد مفهوم حرکت در هندسه (← ادامهٔ مقاله).

حرکت در نجوم. در نجوم کاربردی، مفهوم حرکت، در ساخت ابزارهای نجومی شناخته شده برای مسلمانان (مانند ذات‌الحَلَق، اسطرلاب مسطح، اسطرلاب جامع) یا تکمیل شده توسط آنها بین قرنهای دوم تا دوازدهم، و برخی مسائل نجومی که با استفاده از این ابزارها حل می‌شدند (مانند حرکت سیارات مرئی و مقارنه‌های آنها، زمان‌سنجی براساس حرکت ظاهری خورشید و ستارگان) به کار می‌رفت.

در نجوم نظری، قرنها مسئلهٔ اساسی، تبیین حرکت خورشید و ماه و سیارات (شامل عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل)

1. modé lisation



اگر متحرکی در مسیر نیم‌دایره‌ای از A به B در زمانی معیّن جابه‌جا شود، تصویر آن نسبت به ناظر واقع در نقطهٔ D، روی محور ابتدا از بی‌نهایت تا مبدأ (نقطهٔ O) و سپس از مبدأ تا بی‌نهایت (در سوی دیگر) جابه‌جا خواهد شد.

بود. الگوی سیاره‌ای بطلمیوس* ــ که تنها حرکتهای مستدیر را برای اجرام آسمانی مجاز می‌دانست (برای نمونه ← بطلمیوس[1]، ص ۴۴۳ـ۴۴۸، ۴۷۰ـ۴۷۵، ۴۸۰ـ۴۸۴) ــ در سه سدهٔ آغازین دورهٔ اسلامی به کار گرفته می‌شد، تا اینکه منجمان مسلمان به‌تدریج انتقادهای جدّی از الگوهای بطلمیوس را آغاز کردند و بعدها برخی از آنان کوشیدند الگوهای جدیدی، متناسب با مفاهیم علمی و فلسفی آن دوره، عرضه کنند. ابن‌هیثم نخستین مؤلفی بود که در اثرش، با عنوان *الشکوک علی بطلمیوس*، از آرای بطلمیوس دربارهٔ حرکت سیارات به‌سختی انتقاد کرد (برای انتقادهایش از *مجسطی* ← ابن‌هیثم، ۱۹۷۱، ص ۱۵ـ۲۰، ۲۳، ۳۵ـ۴۲). وی نمودهای هندسی‌ای را که بطلمیوس در *مجسطی* مطرح کرده است، با واقعیتهای جهان در تضاد می‌دید. این انتقادها را اشخاصی چون ابوعبید جوزجانی* و بعدها ابن‌رشد*، جابربن افلح* و بطروجی* ادامه دادند (صلیبا[2]، ۱۹۹۴، ص ۲۵۰ـ۲۵۵).

اما اوج این دستاوردها در قرن هفتم از نصیرالدین طوسی بود. وی با ابداع برخی الگوهای هندسی و معرفی سازوکاری هندسی به نام «جفت طوسی»*، موفق شد مشکل حرکت طولی ماه و مشکلات مربوط به تغییرات عرض دایرةالبروجی سیارات را حل کند (نصیرالدین طوسی[3]، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۹۵ـ۲۲۳، ج ۲، شرح رجب، ص ۴۵۳ـ۴۵۶). این سازوکار، اثباتی بر این ادعا بود که، برخلاف نظر ارسطو، می‌توان حرکت مستدیر را به حرکت خطی تحویل کرد. در آن دوره و در سده‌های بعدی، دانشمندان جهان اسلام (مانند مؤیدالدین عُرْضی، قطب‌الدین شیرازی و ابن‌شاطر) الگوهای حرکت سیارات را بررسی کردند و با طرح الگوهای جدید، الگوهای بطلمیوسی را اصلاح نمودند (صلیبا، همانجا).

دیگر مسئلهٔ مهم و جالب توجه، حرکت وضعی زمین بود که در میان منجمان مسلمان مباحثاتی ایجاد کرده بود. به نوشتهٔ ابوریحان بیرونی (۱۳۷۳ـ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹ـ۵۱؛ همو، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲۸)، برخی معاصرانش فرضیه‌ای دربارهٔ حرکت وضعی زمین مطرح کرده بودند و برای برخی دیگر امکان حرکت زمین در فضا مطرح بود (← همو، ۱۳۷۳ـ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲ـ۴۳). در بین معاصران ابوریحان بیرونی، ابوسهل عیسی‌بن یحیی مسیحی کتابُ *فی سکون‌الارض او حرکتها* را در این‌باره نگاشت (روزنفلد[4] و احسان‌اوغلو[5]، ص ۱۰۸).

با وجود این، اخترشناسان مسلمان حرکت اجرام آسمانی را همچنان در چهارچوب فرضیهٔ زمینْ مرکزیِ بطلمیوس تبیین می‌کردند. همچنین نمی‌توان از نقش حرکت در وقوع پدیده‌های نجومی، مانند گرفتگیها، غفلت کرد، چنان‌که افزون بر رصد و جنبه‌های تجربی، کاربرد ریاضیات و به‌خصوص هندسه در پژوهش این پدیده‌ها نقش تعیین‌کننده داشت.

حرکت در مکانیک. علم مکانیک در دورهٔ اسلامی شامل چهار زمینهٔ ساخت دستگاههای مهندسی نظامی، ساعت‌سازی، ساخت دستگاههای خودکار و دستگاههای آبی[6] بود، که همهٔ آنها به نوعی درگیر حل مسائل مرتبط با حرکت بودند. در دورهٔ اسلامی، متخصصان این فن کوشیدند براساس میراث یونانیان و ایرانیان ابزارهایی با عملکرد بهتر بسازند، همچنین سازوکارهای مکانیکی ساحرانه‌ای ابداع کردند. در مهندسی نظامی، آنها عملکرد منجنیقها را، با افزودن وزنهٔ تعادل، ارتقا دادند (ابن‌اَرَنْبُغا زَرْدکاش، ص ۴۳). همچنین توانستند با استفاده از نفت، پرتابه‌های آتش‌زا را به دوردست پرتاب کنند (همان، ص ۲۷ـ۲۸). در ساعت‌سازی، آنها به کمک سازوکار دقیقی براساس جریان مایع (آب یا جیوه) یا با استفاده از وزنهٔ تعادل، حرکت تناوبی ایجاد می‌کردند (← ابن‌ساعاتی، مقدمهٔ دهمان، ص ۲۰ـ۲۱).

اما در زمینهٔ ساخت دستگاههای خودکار و آبی، به منظور تنظیم حرکت اجزای دستگاههای مکانیکی یا انتقال اشیا، نوآوریهای بیشتری صورت گرفت. مثلاً جزری* دستگاههای پیچیده‌ای را، با استفاده از چرخ‌دنده‌ها و میل‌بادامَکها و میل‌پیستونها و پیستونها، اختراع کرد تا در یک پمپ مکشی

1. Ptolemy 2. Saliba 3. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī 4. Rozenfeld 5. İhsanoğlu 6. hydraulic

به حرکت درآورندهٔ پیستونهای متعدد، حرکت دَوَرانی را به خطی تبدیل کند (ــه ص ۴۵۸ـ۴۶۵). اما در آثار به جامانده در علم مکانیک، از نظریه‌پردازی دربارهٔ مفهوم حرکت اثری نیست.

حرکت در فیزیک. در فیزیک مفهوم حرکت در دو زمینهٔ نظری و تجربی مورد توجه بود. در زمینهٔ نظری، سنّت دیرینه و درخور توجهی در فلسفه وجود داشت که حاوی تفکرات عمیق و غنی‌ای بود که به سبب دسترسی مسلمانان به فلسفهٔ یونانی، به‌ویژه آرای ارسطو و فیلیپون، شکل گرفت. اما شاخهٔ دیگر، فیزیک هندسی بود که براساس پژوهش در حوزهٔ نورشناسی بسط یافت. نورشناسی دورهٔ اسلامی با فعالیتهای کِندی* آغاز شد و افراد دیگری چون قُسطابن لوقا*، ابن‌سهل*، ابن‌هیثم* و کمال‌الدین فارسی* آن را ادامه دادند و بحث حرکت در زمینه‌های گوناگون نورشناسی مطرح گردید؛ به خصوص جابه‌جایی پرتوهای نورانی و پدیده‌هایی که به سبب برخورد نور با سطوح مواد مختلف پدید می‌آیند، مشتمل بر بازتاب نور از سطوح تخت و کروی یا بازتاب نور از سطوح درجهٔ دوم مانند سهمی، هُذلولی و بیضی (برای نمونه ــه ابن‌هیثم، ۱۴۰۴، ص ۳۲۱، ۴۳۰ـ۴۳۴)، پدیدهٔ شکست نور هنگامی که پرتوهای نور از سطوح تخت یا کروی می‌گذرند، و نقش شکست نور در تشکیل رنگین‌کمان. در میان جنبه‌های نظری نورشناسی دورهٔ اسلامی، باید به فرضیه‌های ارزشمند ابن‌هیثم و کمال‌الدین فارسی اشاره کرد. یونانیان باستان مرئی شدن جسم را به سبب حرکت نور از چشم و برخورد آن با جسم می‌دانستند. ابن‌هیثم این فرضیه را رد کرد و، به‌درستی، آن را به سبب حرکت نور از جسم به سوی چشم دانست (ــه ۱۴۰۴، ص ۶۰ـ۶۱، ۱۵۹). وی انتشار نور را با سرعت زیاد فرض می‌کرد و آن را امری لحظه‌ای نمی‌دانست (ــه همان، ص ۲۹۲). ابن‌هیثم بازتاب نور را از جسم به سوی چشم، به حرکت برگشتی توپ پس از برخورد به دیوار تشبیه کرده است. این فرضیه را کمال‌الدین فارسی رد کرد، زیرا حرکت نور را مشابه حرکت صوت می‌دانست، نه مانند حرکت اجسام سخت (نظیف[1]، ص ۶۹؛ نیز ــه کمال‌الدین فارسی، ج ۲، ص ۲۳۱).

افزون بر نوشته‌های متعدد دربارهٔ نورشناسی، در برخی منابع به حرکت رفت و برگشتی و دایره‌ای اجسام واقعی یا مجازی اشاره شده است، از جمله در «*مقالةٌ فی‌الکرة المتحرکة علی‌السطح*» از ابن‌هیثم (ــه ابن ابی‌اصیبعه، ص ۵۵۹)؛ *رسالةٌ فی حرکةالدحرجة و النسبةبین مستوی و منحنی* نصیرالدین طوسی، که قطب‌الدین شیرازی بر آن تفسیر نگاشت (روزنفلد و احسان‌اوغلو، ص ۲۱۵، ۲۳۴)؛ و رسالهٔ *قول علی انّ فی الزمان‌المتناهی حرکةً غیرمتناهیة* از ابوسهل کوهی، که جنبهٔ ریاضی قوی‌تری دارد و در آن، وی با استفاده از روش هندسی جالب توجهی، امکان حرکت یک نقطه را بر مسیر نیم‌دایره‌ای، طوری که تصویر آن بر یک خط مستقیم از بی‌نهایت تا مبدأ (در یک زمان معیّن) جابه‌جا شود، اثبات می‌کند (صایلی[2]، ۱۹۵۶، ص ۱۴۸ـ۱۴۹؛ شکل ۱). افزون بر این باید از سودای ساخت سازوکارهایی با «حرکت دائم» نیز یادکرد. اگر چه برخی فلاسفهٔ مسلمان، مانند ابن‌سینا، به لحاظ فلسفی تحقق آن را ناممکن دانسته‌اند (ــه چرخ*).

حرکت در ریاضیات. حرکت در هندسه برای تبیین برخی تعاریف و قضایا به کار می‌رفت، چنانکه در قلمرو اسلامی نخستین شارحان و مفسران *اصول* اقلیدس به این موضوع پی‌بردند که برخی شکلهای هندسی را می‌توان با استفاده از حرکت برخی عناصر هندسی تعریف کرد. مثلاً دَوَرانِ یک خط مایل حولِ یک خط قائم متقاطع با آن به تشکیل مخروط، دوران یک نیم‌دایره حول قطرش به تشکیل کره، و دوران مستطیل حول یک ضلعش به تشکیل استوانه منجر می‌شود (اقلیدس[3]، ج ۳، ص ۲۶۱). همچنین چگونگی امتداد نامحدود یک خط راست، به‌خصوص وقتی که باید با خط راست دیگری موازی بماند، از مسائل پرسش‌برانگیز بود.

کهن‌ترین رسالهٔ شناخته شده دربارهٔ این موضوع، از ثابت‌بن قرّه است با عنوان *مقالة فی انّ الخطین اذا اُخرجا علی‌اَقلّ من‌زاویتین قائمتین اِلتقیا*. در این رساله مباحثی دربارهٔ ضرورت کاربرد ذهنی حرکت در هندسه، در مورد یک شکل هندسی برای ایجاد یک شکل جدید یا در مقایسهٔ شکلهای هندسی با هم، وجود داشته است (ــه ص ۶۹ـ۸۳؛ نیز ــه ثابت‌بن قرّه*). ثابت‌بن قرّه در رسالهٔ خود (ص ۷۱)، ضمن بیان اینکه هر چند حرکت (در هندسه) امری ذهنی و فرضی است و در واقع صورت نمی‌پذیرد، اما بر ضرورت به کارگیری عناصر تکمیلی برای جلوگیری از تغییر شکل اجسام، هنگامی که باید در تصور حرکت کنند نیز تأکید کرده است. فرضاً در حالتی که خط راستی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، باید آن را به صورت جسمی صُلب تصور کرد که (بدون اعوجاج) شکل خود را در طی حرکت حفظ می‌کند.

ابن‌هیثم در کتاب *شرحُ مُصادَرات اقلیدس* در اثبات قضیهٔ خطوط موازی اقلیدس، با معرفی روشی، تصور خطوط موازی نامتناهی را امکان‌پذیر ساخت. وی ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که ویژگی دو خط راست موازی که تا بی‌نهایت به هم نمی‌رسند این است که نمی‌توان آنها را با اشیای متناهی نشان

1. Nazīf 2. Sayılı 3. Euclid

داد. سپس فرایندی را که به واسطهٔ آن دو خط راست موازی شکل می‌گیرند، وصف می‌کند. او در هر مرحله پاره‌خطی را عمود بر انتهای پاره‌خط قبلی فرض می‌کند؛ بدین ترتیب، با افزودن هر پاره‌خط به پاره‌خط قبلی، حرکتی پیوسته صورت می‌گیرد که انتهای آن خط عمودی است که با پاره‌خط مقابل خود موازی خواهد بود (← ص ۹۰ـ۹۱). این آمیختگی تنگاتنگ تصور (که امکان نمایش اشیای متناهی را می‌دهد) و حرکت (که امکان گسترش این نمایش به اشیای نامتناهی را می‌دهد)، در ابتدا باتوجه به واژگانی که ابن‌هیثم در توضیح این موضوع به کار برده است آشکار می‌شود، چرا که او در رسالهٔ *فی حل شکوک کتاب اقلیدس* (ص ۱۲۱ـ۱۲۹)، نظر خود را دربارهٔ بحث توازی بر مبنای مفهوم حرکت قرار داده است. افزون بر این، ابن‌هیثم از واژگان «فیزیکی» در تبیین مسائل ریاضی بهره برده، چنان‌که در *شرح مصادرات اقلیدس*، واژگانی چون «متحرک»، «زمان»، «مسافت طی شده» و «حرکتهای متشابه» به کار رفته است (برای نمونه ← ص ۸۸، ۹۰). این مشی ریاضی، در واقع نتیجه‌ای منطقی از زبان فیزیک کاربردی است، زیرا ابن‌هیثم متخصص نورشناسی هندسی بوده و در این حوزه آثار متعددی نگاشته که مهم‌ترین آنها *المناظر* است.

عمر خیام در *رسالة فی شرح ما اشکل من مُصادَرات کتاب اقلیدس* (ص ۳ـ۴)، مفهوم حرکت را با هندسه نامرتبط دانسته و نظر ابداعی ابن‌هیثم را در تلفیق مفهوم حرکت و هندسه رد کرده است. پس از وی، نصیرالدین طوسی (۱۹۸۸، ص ۱۶۳ـ۱۶۴) نیز، ضمن انتقاد به این ابداع جسورانهٔ ابن‌هیثم، سبب اشتباه وی را خَلطِ نادرستِ دو موضوع و مهارت نداشتنش در «علمی که مقدمات هندسه را تصحیح کند»، دانسته است. واکنش این دو ریاضی‌دان بزرگ به آرای ابن‌هیثم، فراتر از توصیف ارسطو در تبیین موضوعات ریاضی نیست. به عقیدهٔ ارسطو[1] (*متافیزیک*[2]، ۱۰۶۴ الف ۳۲ـ۳۳)، ریاضی به امور تغییرناپذیر و تفکیک‌ناپذیر می‌پردازد. مفهوم حرکت در هندسهٔ کاربردی نیز وجود داشت، به‌ویژه هنگامی که با تقطیع یک شکل هندسی به اشکال کوچک‌تر، شکل جدیدی با این قطعات می‌ساختند. این موضوعی بود که ثابت‌بن قرّه در *رسالة فی‌الحجة‌المنسوبة الی سقراط فی المربع و قطره*، در تبیین قضیهٔ فیثاغورس، دو مربع را به مثلثهایی تقطیع می‌کند و با جابه‌جا کردن این مثلثها، مربع بزرگ‌تری می‌سازد (صایلی، ۱۹۶۰، ص ۳۵ـ۳۷). ابوالوفا بوزجانی* نیز در *کتاب فی مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة* (ص ۱۴۴ـ۱۴۵) به ترسیمات هندسی پرداخته است. وی در موارد متعددی، با تقطیع اشکال هندسی و حرکت انتقالی یا دورانی آنها (دکوپاژ[3]) برای به وجود آوردن شکلهای جدید استفاده کرده است. بوزجانی در این اثر به جنبه‌های فلسفی حرکت در هندسه اشاره نکرده بلکه بیشتر، با طرح مفاهیم ضروری و دقیق، در مقابل عقیدهٔ سودمندی روش صنعتگران ایستاده است.

منابع: ابن‌ابی‌اصیبعه، *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، چاپ نزار رضا، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن‌اَرْنَبُغا زَرْدکاش، *الأنیق فی المناجنیق*، چاپ احسان هندی، حلب ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ ابن‌ساعاتی، *علم الساعات و العمل بها*، چاپ محمد احمد دهمان، دمشق [? ۱۴۰۱/۱۹۸۱]؛ ابن‌هیثم، *الشکوک علی بطلمیوس*، چاپ عبدالحمید صبره و نبیل شهابی، قاهره ۱۹۷۱؛ همو، *کتاب المناظر*، المقالات ۱ـ۳: *فی الابصار علی الاستقامة*، چاپ عبدالحمید صبره، کویت ۱۴۰۴/۱۹۸۳؛ همو، *مستخرج من شرح مصادرات اقلیدس فی‌الاصول*، در *نظریة المتوازیات فی الهندسة الاسلامیة*، نصوص جمعها و حققها خلیل جاویش، تونس: المؤسسة الوطنیة للترجمة و التحقیق و الدراسات (بیت‌الحکمة)، ۱۹۸۸؛ همو، *مستخرج من کتاب فی حل شکوک کتاب اقلیدس فی الاصول و شرح معانیه*، در همان؛ ابوریحان بیرونی، *استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاصطرلاب*، چاپ محمداکبر جوادی‌حسینی، مشهد ۱۳۸۰ ش؛ همو، *کتاب القانون المسعودی*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۳ـ۱۳۷۵/ ۱۹۵۴ـ۱۹۵۶؛ محمدبن محمد بوزجانی، *کتاب فی مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة*، چاپ احمد سلیم سعیدان، عمان ۱۹۷۱؛ ثابت‌بن قُرّه، *مقالة فی أنّ الخطین اذا أُخرجا علی اقل من زاویتین قائمتین التقیا*، در *نظریة المتوازیات فی الهندسة الاسلامیة*، همان؛ اسماعیل‌بن رزاز جزری، *الجامع بین العلم و العمل النافع فی صناعة الحیل*، چاپ احمد یوسف حسن، حلب ۱۹۷۹؛ عمربن ابراهیم خیام، *رسالة فی شرح مااشکل من مصادرات کتاب اقلیدس*، چاپ تقی ارانی، تهران ۱۳۱۴ ش؛ محمدبن حسن کمال‌الدین فارسی، *کتاب تنقیح المناظر لذوی الابصار و البصائر*، حیدرآباد، دکن ۱۳۴۷ـ۱۳۴۸؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *الرسالة الشافیة عن الشک فی الخطوط المتوازیة*، در *نظریة المتوازیات فی الهندسة الاسلامیة*، همان؛
Aristotele, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N.J. 1995; Euclid, *The thirteen books of Euclid's Elements*, translated from the text of Heiberg with introduction and commentary by Thomas L. Heath, 2nd ed.,revised with additions, New York 1956; Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's memoir on astronomy = Al- Tadhkira fī'ilm al-hay'a*, ed. and tr. F.J. Ragep, New York 1993; Musṭafā Nazīf, "Kamāl al-Dīn al-Fārisī wa ba'du buḥūthihī fī'ilm ad-ḍaw", *Revue de l'Association egyptienne d'histoire des sciences*, no.2 [n.d.]; Claudius Ptolemy, *Ptolemy's Almagest*, translated and annotated by G.J. Toomer, London 1984;

1. Aristotele 2. *Metaphysics* 3. dé coupage

Boris Abramovich Rozenfeld and Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, astronomers, and other scholars of Islamic civilization and their works (7th-19th c.)*, İstanbul 2003; George Saliba, *A history of Arabic astronomy: planetary theories during the golden age of Islam*, New York 1994; Aydın Sayılı, "A short article of Abū Sahl Waijan ibn Rustam al-Qūhī on the possibility of infinite motion in finite time", *Actes du VIIIe Congrès international d'histoire des sciences*, vol. 1, Firenze, Ital. 1956; idem, "Thābit ibn Qurra's generalization of the Pythagorean theorem", *Isis*, vol. 1, no. 1 (Mar. 1960).

/ احمد جبار /

حرکت اسلامی افغانستان، حزب. جنبشی شیعی در افغانستان، پس از روی کار آمدن حکومت مارکسیستی، به منظور مقابله با این حکومت و اقدامات آن. پس از وقوع کودتای مارکسیستی در ۷ اردیبهشت ۱۳۵۷/ ۲۷ آوریل ۱۹۷۸ در افغانستان و تندرویهای مارکسیستها در برخورد با باورها و سنّتهای دینی و ملی افغانها، مبارزهٔ خودجوش مردمی در افغانستان نضج گرفت و همزمان در خارج از این کشور ــ خاصه در ایران و پاکستان که مهاجران و فراریان افغانی بسیاری در آنجا حضور داشتند ــ دسته‌های اولیهٔ جهادی با هدف مبارزه با حکومت مارکسیستی حاکم بر کابل و حامی آن (اتحاد جماهیر شوروی سابق) شکل گرفت. یکی از نخستین تشکلها، که بعدها به‌صورت حزب جهادی درآمد، حرکت اسلامی افغانستان به رهبری یک روحانی از قزلباشان فارسی‌زبان قندهار و دانش‌آموختهٔ حوزهٔ علمیهٔ نجف به نام محمد آصف محسنی قندهاری بود که با اعلامیه‌ای در ۱۹ فروردین ۱۳۵۸ اعلان موجودیت کرد.

کودتای مارکسیستی طرفدار شوروی، در اردیبهشت ۱۳۵۷، در افغانستان، روحانیان شیعهٔ افغانی را، که در دهه‌های گذشته معمولاً برای تحصیل علوم دینی به قم و نجف مهاجرت می‌کردند، وادار به واکنش نمود. از جملهٔ این واکنشها، جلساتی بود که به منظور یافتن راهی برای همراهی با سایر افغانها در مبارزه با حکومت مارکسیستی تشکیل می‌شد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در بهمن ۱۳۵۷، جمعی از روحانیان و طلاب افغانی با عنوان «روحانیون مبارز» در قم شروع به فعالیت کردند. به دعوت آنان شیخ‌محمد آصف محسنی، که پس از کودتای مذکور با توجه به سالها مقابلهٔ علمی و دینی با گرایشهای مارکسیستی از افغانستان گریخته و در حوزهٔ علمیهٔ سوریه مشغول تدریس بود، در فروردین ۱۳۵۸ وارد قم شد و با حمایت و پیوستن اعضای گروههای مبارز دیگر به او، حرکت اسلامی افغانستان به مثابهٔ یک حزب شکل گرفت. در تشکیل و راه‌اندازی این حرکت، شیعیان غیر هزاره نقش بیشتری داشتند و این حزب متشکل از گروههای شهرنشین و تحصیلکرده اعم از قزلباشان، سادات، پشتونها و بخشی از هزارها بوده است (محمدآصف محسنی قندهاری، مشهد، مصاحبه، پاییز ۱۳۷۵؛ سیدمحمدعلی جاوید، تهران، مصاحبه، بهار ۱۳۸۰؛ فاروق انصاری، ص ۲۸).

محسنی در نجف نزد استادانی چون آیت‌اللّه سیدمحسن حکیم و سید ابوالقاسم خویی* درس‌خوانده و سپس در زادگاهش به فعالیت دینی، شامل تأسیس مدرسهٔ علمیه و مسجد و حسینیه و کتابخانه و انجمن صبح دانش، پرداخته بود. وی همچنین برای تقریب مذاهب اسلامی و مقابله با گرایشهای الحادی چپ و گروههای مارکسیستی فعالیت جدّی می‌کرد (محمدتقی انصاری، ص ۱۵۰ـ۱۵۷) و از نوعی روشهای اعتدالی برپایهٔ مبانی اسلامی حمایت می‌نمود (کوهسار، ص ۱۲۱؛ روآ[1]، ص ۲۰۳).

ساختار تشکیلاتی. بلافاصله پس از آغاز فعالیت حزب حرکت اسلامی، سه کمیسیون فرهنگی، سیاسی و روابط عمومی در آن شروع به کار نمود. شش ماه بعد از اعلان موجودیت، اولین شورای مرکزی حزب با هشت عضو، به ریاست سیدمحمدعلی جاوید، شکل گرفت و مخفیانه، زیر نظر رهبر معنوی خود، محمد آصف محسنی، به‌کار ادامه می‌داد. مدتی بعد، به‌سبب اهمیت یافتن امور اجرایی، شورای مذکور منحل و وظایفش به شورای اجرایی سپرده شد، اما پس از دو سال، شورای مرکزی دوباره تشکیل گردید و این بار مسئولیت قانونگذاری را برعهده گرفت و شورای اجرایی نیز کماکان به وظایفش ادامه داد. از سوی دیگر، در داخل افغانستان نیز، به سبب اهمیت و گستردگی مسئلهٔ جهاد و شرایط خاص نظامی ناشی از اشغال کشور به دست روسها، طرح شورای عالی جهاد برای سامان دادن به امور نظامی به اجرا درآمد و سه مرکز عالی مدیریت امور جهاد ایجاد گردید، بدین قرار: شورای عالی جهاد، شورای عالی مقاومت، شورای عالی ایثار. علاوه بر آن، برای ادارهٔ هر استان، شورای ولایتی ویژه‌ای به‌وجود آمد که دارای تشکیلات جداگانه بود و در برابر شورای عالی حوزهٔ فعالیتش مسئولیت داشت. بدین‌ترتیب، حرکت اسلامی در طول پنج سال به صورت حزبی سازمان‌یافته درآمد که مهم‌ترین بخشهای آن عبارت‌اند از:

1. Roy

۱) رهبری. مطابق با اساسنامهٔ حزب، رهبر که بالاترین مرجع حزب است، باید مجتهد باشد و از جمله وظایف او، اعلام مواضع کلی حزب، انتصاب اعضای شورای مرکزی، موافقت با مصوبات شورای مذکور، و انحلال حزب یا ادغام آن در تشکیلات دیگر است. رهبر ناظر بر همهٔ بخشهای حزب است، با این حال حق تخلف از مرامنامهٔ حزب را ندارد و در صورت تخطی یا زوال دیگر شرایط رهبری، مانند عدالت، که تشخیص آن بر عهدهٔ ۲/۳ اعضای شورای مرکزی است، کنگرهٔ حزب در مورد عزل او تصمیم می‌گیرد (همانجا؛ *احزاب سیاسی افغانستان*، ج ۱، ص ۲۰۳ـ۲۰۴).

۲) شورای مرکزی. بعد از رهبر بالاترین مقام ذی‌صلاح در حرکت اسلامی افغانستان محسوب می‌شود که برخی وظایف مهم آن عبارت است از: اتخاذ تصمیمات کلی، تصویب آیین‌نامه‌ها و دستورهای تشکیلاتی، وضع مقررات حزب، عزل و نصب اعضای شورای اجرایی و ایجاد تغییرات در اساسنامه (ــه *احزاب سیاسی افغانستان*، ج ۱، ص ۲۰۴ـ۲۰۵).

۳) شورای اجرایی. این شورا امور اجرایی حزب را برای دو سال در دست دارد و در برابر رهبر و شورای مرکزی و کنگره مسئول است. اعضای شورای اجرایی را که دوازده نفرند، رهبر با شورای مرکزی تعیین می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۲۰۵ـ۲۰۶؛ سیدمحمدعلی جاوید، همان مصاحبه).

اهداف و مرامنامه. این حزب در بدو تأسیس، عمده‌ترین هدف خود را قیام برضد نظام مارکسیستی و مبارزه برای استقلال و حاکمیت ملی و تأمین آزادیهای مشروع فردی و اجتماعی اعلام کرد و موارد مشخصی را به عنوان اهداف راهبردی تشکیلات حرکت اسلامی افغانستان مطرح ساخت که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: مبارزهٔ پیگیر با حکومتهای ضداسلامی و ضدمردمی، ایجاد جمهوری اسلامی براساس قرآن و سنّت و عقل، تلاش برای اتحاد ملل مسلمان، برقراری نظام اقتصادی اسلامی، تأمین آزادی بر مبنای اسلام، گسترش آموزش و پرورش و اجباری ساختن آن برای دختران و پسران، استقلال کامل قوهٔ قضائیه، رسمیت مذهب جعفری در افغانستان در کنار مذهب حنفی، رسمیت دو زبان پشتو و فارسی، برابری حقوق زنان و مردان، پایه‌گذاری سیاست خارجی براساس هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل، و تشکیل ارتش منظم ملی (دولت‌آبادی، ص ۲۶۱ـ۲۶۹). حضور شیعیان در دولتهای افغانستان به تناسب جمعیت اهل تشیع، تعدیل نظام اداری و اعزام کارمندان شیعه به مناطق شیعه‌نشین، درج عقاید و احکام فقهی شیعیان در کتابهای درسی و توزیع عادلانهٔ بیت‌المال در همهٔ استانها، از دیگر اهداف حزب است (*خواستهای شیعیان افغانی یا اهداف اساسی حرکت اسلامی افغانستان*، ص ۲۵، ۲۷ـ۲۸، ۳۰؛ برای آگاهی از مرامنامهٔ جدید ۷۶ ماده‌ای حزب ــه فاروق انصاری، ص ۶۳ـ۶۸).

عملکرد

۱) در عرصهٔ نظامی. با توجه به هدف از تشکیل حزب، از همان آغاز (خرداد ۱۳۵۸) تصمیم گرفته شد که در شهرها و به‌ویژه کابل، پایتخت کشور، فعالیت نظامی صورت گیرد. به این ترتیب، نخستین هستهٔ مقاومت در شهر کابل به‌وجود آمد. در پایان ۱۳۵۸ش در شمال کشور، که کانون حرکتهای خودجوش مردمی بود، فرمانداری مهم چهارکِنْت آزاد شد و به حرکت اسلامی پیوست. این امر به شهرت و اعتبار حزب افزود، به‌طوری که از آن پس حزبی جهادی شناخته می‌شد. با تشدید فعالیتهای نظامی به صورت شبکه‌های مخفی در شهرها، بیشتر اعضای طرفدار حرکت اسلامی از این شبکه‌ها جذب می‌شدند و سپس با تشدید فعالیتها ضرورت ساماندهی دقیق امور نظامی احساس شد؛ بنابراین، سه مرکز عمده به‌نامهای شورای عالی جهاد، شورای عالی ایثار و شورای عالی مقاومت به‌وجود آمد. با این همه، تمرکز اصلی نظامی حزب در کابل و اطراف آن متمرکز بود و ۲٬۵۰۰ چریک این حزب در داخل شهر و در ۲۱ حوزهٔ عملیات مخفی فعالیت داشتند (امیرحاتم امیری، عضو شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان، تهران، مصاحبه، بهار ۱۳۸۰؛ فاروق انصاری، ص ۲۸ـ۲۹؛ روآ، همانجا).

حرکت اسلامی افغانستان و جنگهای داخلی. جنگهای داخلی در میان احزاب شیعی به علل گوناگون صورت می‌گرفت، از جمله دستهای پنهان سازمانهای اطلاعاتی و امنیتی حکومت کابل و شوروی سابق، پایین بودن نفوذ سیاسی و دینی مسئولان، مداخلات بی‌مورد برخی محافل خارج‌نشین، تصفیه حسابهای شخصی و برخی افراط‌گراییها. این درگیریها در ۱۳۵۹ش در ناحیهٔ پشت‌بند استان سمنگان آغاز شد و به دیگر مناطق، از جمله چهارکِنْت در بلخ و قرهباغ در غزنی (۱۳۶۱ش)، بِهْسُودْ در استان وَرْدَک (۱۳۶۳ش) و استانهای بامیان و ارزگان در هزاره‌جات، سرایت کرد و موجب تلفات جانی بسیار و خسارات هنگفت مالی گردید. بخشی از نیروهای حرکت اسلامی نیز در سالهای ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۳ش درگیر جنگهای داخلی شد و با شورای اتفاق اسلامی در جبهه‌ای واحد، برضد سازمان نصر، نیروی اسلامی، نهضت اسلامی، پاسداران جهاد و دیگران جنگید. سرانجام با تلاشهای صلح‌جویانهٔ علمای اعزامی از قم در ۱۳۶۵ش، این درگیریها فروکش کرد و در سالهای بعد کاملاً از بین رفت (خسروشاهی، ص ۲۷ـ۲۸؛ سیدمحمدعلی جاوید، همان مصاحبه؛ فاروق انصاری، ص ۲۹).

۲) در عرصهٔ سیاسی. از نظر مناسبات با دو کشور مهم دخیل در قضایای جهاد افغانستان (ایران و پاکستان)، تا سالهای

اخیر مناسبات حزب با جمهوری اسلامی ایران با بی‌اعتمادی همراه بوده است، به‌گونه‌ای که در یک مقطع (از ۱۲ اسفند ۱۳۶۹ تا ۱۲ اسفند ۱۳۷۵) دفاتر نمایندگی حرکت اسلامی در ایران تعطیل و مراکز فعالیت حزب به پاکستان منتقل شد. مناسبات حرکت اسلامی با پاکستان و احزاب افغانی مستقر در آن کشور، صورت عادی و حسنه‌ای داشته است، چنانکه پس از انتقال مرکز حزب به پاکستان، سیاست نزدیکی به حزب جمعیت اسلامی افغانستان ــ که از نظر ایدئولوژی و عضوگیری، مشابه با گروههای اهل تسنن است ــ تعقیب گردید و از ۱۳۶۸ش حرکت اسلامی همچون دیگر گروههای مستقر در پاکستان، از کمکهای مادّی و معنوی دولت آن کشور بهره‌مند شد (روآ، همانجا؛ کوهسار، ص ۸۸؛ سیدعلی‌محمد جاوید، همان مصاحبه). اقامت در پاکستان و مناسبات حسنه با گروههای اهل سنّت افغانی مستقر در پیشاور باعث شد که با پیروزی مجاهدان، مسئولان حزب، همگام با گروههای مذکور به کابل انتقال یابند و رهبر آن نیز از اولین رهبرانی بود که در ۱۴ اردیبهشت ۱۳۷۱ وارد این شهر شد. او به عنوان دبیر و سخنگوی شورای رهبری حکومت مجاهدان، ادای وظیفه کرد و ادارهٔ چند وزارتخانه و برخی مناصب دیگر دولتی نیز به حزب حرکت اسلامی تعلق گرفت و این حزب تا سقوط کابل به دست طالبان در بهار ۱۳۷۵ ش، یکی از شرکای اصلی دولت بود (فاروق انصاری، ص ۳۰). حرکت اسلامی در دورهٔ تسلط طالبان، به دو شاخه منشعب شد: حرکت اسلامی افغانستان به رهبری محمدعلی جاوید و حرکت اسلامی مردم افغانستان به رهبری سیدحسین انوری. شاخهٔ اخیر در زمان تسلط طالبان، در قالب شورای عالی دفاع از افغانستان، با حکومت طالبان جنگید و پس از سقوط طالبان در عرصه‌های نظامی و اداری حکومت موقت و انتقالی حضور داشت (همان، ص ۶۹، ۷۳). این دو شاخه در بهار ۱۳۸۷ش دوباره متحد شدند و با عنوان حرکت اسلامی در افغانستان، به رهبری سیدحسین انوری، فعالیت خود را ادامه دادند.

حرکت اسلامی و ائتلافها. حرکت اسلامی از آغاز در ائتلافهای احزاب شیعه، که با عناوین مختلف صورت می‌گرفت، حضور داشته و کوشیده است تا جبههٔ مخالف حکومت قبلی افغانستان را حداقل در بعد سیاسی به یکپارچگی سوق دهد. این ائتلافها به ترتیب عبارت بودند از:

۱) اتحاد اسلامی افغانستان، که در ۲۴ دی ۱۳۵۸ در قم تشکیل شد و شامل حرکت اسلامی، سازمان نصر اسلامی، نهضت اسلامی و روحانیت جوان بود، اما بیشتر از دو ماه دوام نیافت (خسروشاهی، ص ۲۸؛ امیرحاتم امیری، همان مصاحبه).

۲) جبههٔ آزادیبخش اسلامی افغانستان، که همهٔ احزاب شیعی مستقر در ایران را دربرمی‌گرفت و شیخ محمدآصف محسنی، به عنوان دبیر کل آن، در اجلاس سران کشورهای اسلامی در اسلام‌آباد پاکستان شرکت کرد (← خسروشاهی، همانجا).

۳) شورای ائتلاف اسلامی افغانستان، که از دو ائتلاف قبلی پختگی و ثبات بیشتری داشت. اساسنامهٔ آن در ۲۶ اسفند ۱۳۶۵ به تصویب احزاب شیعی مستقر در ایران رسید. این شورا که حزب حرکت اسلامی نیز عضو آن شد، به صحنهٔ سیاست قدم گذاشت، اما با تشکیل حزب وحدت اسلامی افغانستان و خودداری حرکت اسلامی از پیوستن به آن، این حزب و دیگر احزاب و شاخه‌های ناراضی از تشکیل حزب وحدت اسلامی، در پیشاور پاکستان گردهم آمدند و در ۱۹ مرداد ۱۳۶۹ شورای ائتلاف اسلامی را احیا نمودند که مشتمل بود بر حرکت اسلامی به رهبری آصف محسنی، شورای اتفاق اسلامی شاخهٔ نادرعلی مهدوی، جبههٔ متحد انقلاب اسلامی به نمایندگی عرفانی قره‌باغی و دیگران، سازمان نصر اسلامی شاخهٔ کریم خلیلی و عزیزالله شفق، سازمان نیروی اسلامی شاخهٔ سیدعنایت‌الله حیدری و شاخه‌ای از نهضت اسلامی افغانستان. از میان اعضای شورای ائتلاف کریم خلیلی تا اواخر ۱۳۷۰ش با آن همکاری کرد و دیگر اعضا تا هنگام سرنگونی حکومت نجیب‌الله (بهار ۱۳۷۱ ش) در شورای مزبور فعال بودند و مانند سایر مجاهدان مستقر در پیشاور، به کابل منتقل شدند و با کسب مناصبی، در اداره و تشکیلات حکومت مجاهدان سهیم شدند (دولت‌آبادی، ص ۳۴۷ به بعد؛ *شورای ائتلاف زمینه‌ساز اتحاد شیعیان افغانستان*، ص ۲۹۵).

با آنکه تنی چند از اعضای شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان پیمان وحدت را امضا کردند، اما پس از ورود هیئت حزب وحدت اسلامی به جمهوری اسلامی ایران (و تشکیل چهار جلسه از ۱۸ تا ۲۸ شهریور ۱۳۶۸ در تهران)، حرکت اسلامی از پیوستن به وحدت اسلامی خودداری کرد. در همین حال، اعضای بخشهایی از حرکت اسلامی (احتمالاً بدون اجازهٔ تشکیلات حزب) پیوستگی خود را به حزب وحدت اسلامی اعلام کردند، آنان در ۱۲ اسفند ۱۳۶۹ حرکت اسلامی را منحل کردند و گروه دیگری از مجاهدان به‌صورت انفرادی به حزب وحدت اسلامی پیوستند. با وجود این، مشکل دو حزب وحدت اسلامی و حرکت اسلامی همچنان باقی بود تا آنکه کابل به‌دست طالبان سقوط کرد و هر دو حزب، در ائتلافی با یکدیگر، در تهران به فعالیت پرداختند (کوهسار، ص ۱۵۲ـ۱۵۴، ۱۵۶؛ محمدهاشم عصمت‌اللهی، عضو سابق شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان، تهران، مصاحبه، بهار ۱۳۸۰).

۳) در عرصهٔ فرهنگی. همگام با سیاست و به مقتضای

اوضاع خاص جهادی، در عرصهٔ فرهنگی نیز حزب حرکت اسلامی فعالیت خویش را آغاز نمود و علاوه بر تبلیغ و تهییج مردم در منابر و محافل، به مبارزه و جهاد با اشغالگران و دست‌نشاندگان آنها، به‌صورت سازمان یافته‌تر از طریق انجمنهای وابسته به حرکت اسلامی، به‌ویژه دو نهاد، اقدام کرد. این دو نهاد عبارت‌اند از:

الف) انجمن صبح دانش. این انجمن را آصف محسنی در سالهای قبل از کودتای ۱۳۵۷ ش، در قندهار تأسیس کرد که در تشکیلات حزب جایگاه برجسته‌ای یافت و مرکز فعالیتش تهران گردید. در این انجمن، دروس اعتقادی، سیاسی و ادبیات به جوانان آموزش داده می‌شود.

ب) شرطةالخمیس. در این نهاد نیز، که از زمستان ۱۳۶۱ ش در حرکت اسلامی به‌وجود آمد، علاوه بر مأموریت نظامی و اطلاعاتی، از نظر فکری و فرهنگی نیز فعالیتهایی صورت پذیرفته و به‌ویژه به امر آموزش و پرورش جوانان ملتزم و معتقد به حرکت اسلامی توجه شده است (خسروشاهی، ص ۲۶؛ سیدعلی‌محمد جاوید، همان مصاحبه).

نشریات. حرکت اسلامی افغانستان از آغاز تأسیس تا هنگام سقوط کابل به‌دست طالبان، در مجموع ۲۵ عنوان نشریه منتشر نمود که مهم‌ترین آنها به این قرار است:

۱) ماهنامهٔ *استقامت*، که از ۱۳۵۸ ش تا ۱۳۶۹ ش در قم و سپس در پیشاور پاکستان چاپ می‌شد.

۲) هفته‌نامهٔ *پیام جهاد*، که از ۱۳۶۶ ش در پیشاور و سپس در کابل چاپ می‌شد.

۳) ماهنامهٔ *فجر امید*، که از ۱۳۶۰ ش تا ۱۳۶۱ ش در قم چاپ شد (فاروق انصاری، ص ۳۰).

منابع: *احزاب سیاسی افغانستان: مرامنامه‌ها و اساسنامه‌ها*، [کابل]: وزارت عدلیهٔ جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۴ ش؛ فاروق انصاری، *احزاب و جریان‌های سیاسی شیعیان افغانستان* (زیر چاپ)؛ محمدتقی انصاری، *اندیشه‌گران معاصر شیعهٔ قندهار*، مشهد ۱۳۷۶ ش؛ هادی خسروشاهی، *نهضتهای اسلامی افغانستان*، تهران ۱۳۷۰ ش؛ *خواستهای شیعیان افغانی یا اهداف اساسی حرکت اسلامی افغانستان*، قم: نشر دارالانشای شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان، ۱۳۷۶ ش؛ بصیراحمد دولت‌آبادی، *شناسنامهٔ احزاب و جریانات سیاسی افغانستان*، قم ۱۳۷۱ ش؛ *شورای ائتلاف زمینه‌ساز اتحاد شیعیان افغانستان*، تألیف جمعی از نویسندگان، تهران: نشر مؤسسهٔ فرهنگی ثقلین، ۱۳۷۸ ش؛ یارمحمد کوهسار، *جنبش هزاره‌ها و اهل تشیع در افغانستان*، به اهتمام قطب‌الدین نجمی، پیشاور ۱۳۷۸ ش؛ Olivier Roy, *l'Afghanistan: islam et modernité politique*, Paris 1985.

/ فاروق انصاری /

حركة‌التوحيدالاسلامي، از جنبشهای اسلام‌گرای سنّی لبنان. این جنبش تحت‌تأثیر اسلام‌گرایی پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و ناکامی جنبشهای ملی‌گرایانه و مارکسیستی جهان عرب (حفنی، ص ۲۷۸)، در ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲، پس از آنکه رژیم صهیونیستی بخشهای وسیعی از لبنان را اشغال کرد، ایجاد شد. در مرداد ۱۳۶۱ / اوت ۱۹۸۲، اعضای جنبش جندالله به رهبری فواز حسین آغا، جنبش لبنان عربی (حركة لبنان‌العربي) به رهبری عصمت‌مراد، و جنبش مقاومت مردمی (حركةالمقاومة الشعبية) به رهبری خلیل عکاوی، در مسجدالتوبه شهر طرابلس گرد آمدند و حركة‌التوحيدالاسلامي را، به رهبری شیخ سعید شعبان جراد، تأسیس کردند (موصللی، ص ۲۴۱؛ حركةالتوحيدالاسلامي، ۲۰۰۷).

حركة التوحيدالاسلامي ترکیبی فلسطینی ـ لبنانی دارد و تأسیس آن را به خلیل‌الوزیر (ابوجهاد)، از رهبران جنبش فتح فلسطین، نسبت می‌دهند. جنبش فتح، جنبش لبنان عربی را در دههٔ ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۰، برای مقابله با نفوذ سوریه در شمال لبنان، تأسیس کرد. در ۱۳۴۸ ش/۱۹۶۹، علی عکاوی جنبش مقاومت مردمی را با نام اولیهٔ مُنَظَّمةالغضب (سازمان خشم) تشکیل داد. جندالله نیز پس از ۱۳۶۱ ش/۱۹۸۲، با نظارت فلسطینیها، شکل گرفت و با منتقل شدن پایگاه فعالیت گروههای فلسطینی از بیروت و جنوب به طرابلس، این گروه نیز به حركةالتوحيدالاسلامي پیوست (حفنی، ص ۲۷۷ـ۲۷۸). علاوه بر این سه گروه، برخی گروههای کوچک‌تر، همچون التجمعات المسجدية (تشکلهای مسجدی) به رهبری علی مرعب، نیز در تأسیس حركة التوحيدالاسلامي شرکت داشتند (حركة التوحيد الاسلامي، ۲۰۰۷).

حركةالتوحيدالاسلامي توانست بر شهر طرابلس سیطره نظامی و سیاسی پیدا کند، به نحوی که در ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵ ش / ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶ حاکم مطلق شهر طرابلس شد. با آنکه این جنبش برای وحدت جنبشهای اسلامی در لبنان پدید آمد، در عمل نتوانست برای احزاب اسلامی نظریه‌پردازی کند و در طرح شعارهای اساسی و اهداف و برنامه‌های خود، از دیدگاهها و نظریات سید قطب و ابوالاعلی مودودی فراتر نرفت (عماد، ص ۳۹).

حركةالتوحيدالاسلامي، با رد هرگونه انزوا و انفعال، در امور سیاسی لبنان به‌فعالیت پرداخت. این جنبش در ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۳ و ۱۹۸۴، از اعضای جوان خود گروهی مسلح تشکیل داد و کوشید با استفاده از آنان طرابلس را به امارت اسلامی بدل سازد (جاک، ۱۴۲۸). دوران حاکمیت حركة التوحيدالاسلامي در شهر طرابلس با اجرای شماری از احکام اجتماعی دینی همراه بود. بر این اساس، حركةالتوحيد مراکز

خرید و فروش مشروبات الکلی و مراکز قمار و لهوولعب و شنا و تفریح مختلط را تعطیل کرد و اعضای خود را، که مسئول اجرای دستورهای الهی می‌دانست، مسئول محلات و خیابانهای طرابلس کرد. همچنین حرکةالتوحید مخالف سرسخت مارکسیستها بود لذا درگیریهای خونینی بین آن و احزاب و گروههای مارکسیستی روی داد و حتی حرکةالتوحید به کشتار بسیاری از آنان متهم شد (موصللی، ص ۲۴۱؛ جاک، ۱۴۲۸). در پایان ۱۳۶۴ش /۱۹۸۵، گروههای چپ و ملی‌گرای لبنانی، با حمایت سوریه، مدتها شهر طرابلس را محاصره کردند. در نبرد سخت میان آنان و حرکة التوحیدالاسلامی، هر دو طرف تلفات زیادی دادند. شیخ سعید شعبان ناچار شد، با میانجیگری جمهوری اسلامی ایران، توافقنامهٔ دمشق را بپذیرد. براساس آن، نیروهای نظامی سوریه وارد شهر شدند و تمامی سلاحهای سنگین و نیمه‌سنگین حرکةالتوحیدالاسلامی را مصادره کردند و این جنبش، به دور از هرگونه فعالیت نظامی و امنیتی، صرفاً به فعالیتهای سیاسی و فرهنگی پرداخت. شیخ هاشم منقاره، از سران جنبش، دستگیر شد و شیخ کنعان ناجی، از دیگر بزرگان آن، به مدت طولانی از صحنهٔ سیاسی لبنان کناره گرفت. برخی دیگر نیز دستگیر یا کشته شدند (عماد، همانجا؛ قصیر، ۲۰۰۵؛ مصری، ۲۰۰۴).

اگرچه حرکةالتوحیدالاسلامی در ۱۳۶۴ش /۱۹۸۵ تسلیم شد و فعالیتهای نظامی خود را متوقف کرد، ولی درگیریهای پراکنده بین آن و ارتش سوریه ادامه داشت تا سرانجام در ۲۰ بهمن ۱۳۶۴ / ۹ فوریهٔ ۱۹۸۶، خلیل عکاوی، از سران این جنبش، در درگیری با ارتش سوریه کشته شد. پس از آن نزاعهای دیگری آغاز گردید و در ۲۸ آذر ۱۳۶۵ / ۱۹ دسامبر ۱۹۸۶ نبرد طرفین در تبانه ــ که تا آن زمان به تصرف ارتش سوریه درنیامده بود ــ شروع شد و ماهها به طول انجامید و دهها تن در آن کشته شدند (مصری، ۲۰۰۴). از آن پس، فعالیت حرکةالتوحید در امور سیاسی لبنان ضعیف‌تر شد و بیشتر فعالیتهایش در محله‌های اطراف منزل شیخ سعید شعبان ادامه یافت (جاک، ۱۴۲۸).

روند نزولی فعالیتهای حرکت توحید ادامه داشت تا اینکه در ۱۳۷۶ش /۱۹۹۷ شیخ‌سعید شعبان درگذشت. با وفات او، ضربهٔ دوم به این جنبش وارد شد، که کمتر از ضربهٔ اول (ورود ارتش سوریه به طرابلس) نبود. سران حرکةالتوحید، دو راه جداگانه را برگزیدند: شیخ هاشم منقاره و شیخ ابراهیم صالح «جنبش توحید اسلامی ـ شورای رهبری» (حرکةالتوحیدالاسلامی ـ مجلس‌القیادة) را تأسیس کردند و شیخ بلال شعبان (فرزند سعید شعبان) و عده‌ای دیگر راه سعید شعبان را ادامه دادند و «جنبش توحیداسلامی ـ شورای امناء» (حرکةالتوحیدالاسلامی ـ مجلس الامناء) را رهبری کردند (قصیر، ۲۰۰۵).

پس از ترور نخست‌وزیر اسبق لبنان، رفیق حریری، در ۲۶ بهمن ۱۳۸۳ / ۱۴ فوریهٔ ۲۰۰۵، سران حرکةالتوحید کوشیدند به‌وحدت برسند و آن را به صورت جنبشی واحد، به ریاست شیخ ناجی، درآورند، ولی طولی نکشید که هرگونه تلاش برای وحدت را تکذیب کردند و اعلام کردند که صرفاً به‌دنبال ایجاد یک جبههٔ مشترک سیاسی و تبلیغاتی هستند.

حرکةالتوحیدالاسلامی در سیاست داخلی کمتر به فعالیت پرداخت. این جنبش در برخی رأی‌گیریهای مجلس لبنان از نامزدهای جماعت اسلامی (الجماعةالاسلامیة)، از احزاب مهم اسلام‌گرای سنّی در لبنان، حمایت کرد و در انتخابات شهرداریها نیز از برخی نزدیکان حرکةالتوحید طرفداری کرد و فعالیت مردمی‌اش بسیار محدود بود. این جنبش در جناح‌بندیهای پس از ترور رفیق حریری، به‌رغم آنکه بسیاری از جریانهای سنّی در گروه ۱۴ مارس (موافقان حکومت لبنان) قرار گرفتند، به گروه ۸ مارس (دوستان سوریه و حزب‌اللّه) پیوست (عماد، همانجا).

منابع: سناءجاک، «طرابلس بوابة السلفیین: الحرکات السلفیة... من افکار سید قطب‌الجهادیة الی 'عرقنة لبنان'»، *الشرق الأوسط*، ش ۱۰۴۰۵، ۹ جمادی‌الاولی ۱۴۲۸،

Retrieved Oct.28, 2007, from http://www.asharqalawsat.com/details.asp? section=45& article=420635& issue=10405;

حرکةالتوحیدالاسلامی،

Retrieved Oct. 27, 2007, from http://www. attawhed. org/Page. aspx?ID=1;

عبدالمنعم حفنی، *موسوعة الفرق و الجماعات و المذاهب و الاحزاب و الحرکات الاسلامیة*، قاهره ۲۰۰۵؛ عبدالغنی عماد، «اسلامیو لبنان... بین منهج‌المشارکة... و ایدیولوجیا التکفیر»، *الرأی الآخر*، ش ۱۰ (یولیو ۲۰۰۷)؛ قاسم قصیر، «أی مستقبل للحرکات و القوی و الهیئات الاسلامیة بعد اغتیال الرئیس الشهید و الانسحاب السوری من لبنان؟»، *المستقبل*، ش ۱۹۱۳، ۱۰ أیار ۲۰۰۵،

Retrieved Oct. 28, 2007, from http:// almustaqbal. com/stories.aspx?Story ID= 120416;

محمد مصری، «طرابلس فی قلق دائم... منذ ۱۹۵۵»، التمدن، ۲۰۰۴،

Retrieved Oct. 28, 2007, from http:// www. attamaddon.com/ -News Search. php?i News ID= 5685& c Action=Details;

احمد موصللی، *موسوعة الحرکات الاسلامیة فی الوطن العربی و ایران و ترکیا*، بیروت ۲۰۰۴.

/ حمیدرضا دهقان /

حرکت جوهری، از مفاهیم و اصطلاحات فلسفه و یکی از آرا و مبانی ملاصدرا در تأسیس حکمت متعالیه*. دربارهٔ حرکت در جوهر، چه بسا در آثار فیلسوفان گذشته مطالبی در رد یا قبول آن دیده شود، چنان‌که ابن‌سینا به رد و ابطال چنین نظریه‌ای پرداخته (ــه ادامهٔ مقاله)، اما این مفهوم معمولاً قرین نام ملاصدرا* است. با این حال، به گفتهٔ خود او (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۱ـ۱۱۳، سفر ۲، ج ۲، ص ۲۱۴ـ۲۱۵، ۲۳۳، ۲۴۲ـ۲۴۳)، پیش از وی حکیمان بزرگی همچون افلاطون، بُرُقلُس، صاحب *اثولوجیا* و عرفایی مانند ابن‌عربی به آن قائل بوده‌اند.

به گزارش ابن‌رشد (۱۹۹۷، ص ۴۹)، ارسطو[1] گفته است دوگونه حرکت به شیء نسبت داده می‌شود: یکی «جوهراً» و آن در صورتی است که چیزی بذاته متحرک باشد؛ دیگری «عرضاً»، درصورتی که شیء به حرکت غیر خود متحرک باشد. با توجه به اینکه ارسطو در *کتاب‌النفس* بیشتر افلاطونی است و هنوز از آرای استاد خود فاصله نگرفته است، چه بسا تحرک بالذات را به پیروی از افلاطون مطرح کرده باشد. ارسطو (*مابعدالطبیعه*، کتاب ۴، ۱۰۰۳ب ۷) در ذکر معانی «موجود» گفته است که بعضی موجود خوانده می‌شوند چون «راهی به سوی جوهرند». ابن‌رشد مراد از راهی به سوی جوهر را حرکت کائن در جوهر دانسته (۱۹۶۷ـ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۳۰۶) و، به پیروی از همین آموزهٔ ارسطو، موجود را جنس عالی حرکت معرفی کرده است (۱۹۸۳، ص ۳۱). همچنین به نظر می‌رسد به قرینهٔ عبارتی که ارسطو در *مابعدالطبیعه* (همانجا) آورده و تباهی و فساد جوهر را یکی از معانی موجود دانسته، ابن‌رشد (۱۹۸۳، ص ۳۰) هم «کَوْن و فساد*» را یکی از اقسام حرکت و از قبیل حرکت در جوهر دانسته است. اما به نظر ابن‌سینا (۱۳۶۴ش، ص ۲۰۵) کون و فساد امور تدریجی و بر سبیل حرکت نیستند، بلکه دفعی‌اند. از سوی دیگر، ابن‌سینا در جای دیگر (*الشفاء، المنطق*، ج ۱، فن ۲، ص ۲۷۱) کَوْن را حرکت به سوی کَونِ جوهر، نظیر تکوّن جنین، و فساد را حرکت به سوی فساد جوهر، نظیر مرگ حیوان، برشمرده است. در کتاب *نجات* (ص ۵۷۸) نیز اظهار کرده که هر حرکتی یا زوال از کیف است یا از کمّ، یا از أَیْن، یا از جوهر یا از وضع. اگر دربارهٔ این اظهار با تعبیر ارسطویی (راهی به سوی جوهر) تأمل کنیم، چه بسا مفهوم تدرج از آن استنباط گردد. اما واقعیت این است که، بنابر قرائن متعدد، ارسطو جوهر اشیای محسوس عالم را متحرک بالذات ندانسته و ابن‌سینا هم به‌صراحت حرکت جوهری را به معنایی که ملاصدرا مطرح کرده مردود شمرده و بر ابطال آن برهان اقامه کرده است (ــه ادامهٔ مقاله).

معنای حرکت جوهری. برای فهم معنای حرکت جوهری باید به معنای حرکت در مقوله توجه کرد (ــه حرکت*) که بنابر آن، حرکت در جوهر یعنی اینکه متحرک در هر آنی از آناتِ حرکت دارای فردی از جوهر، یعنی فردی از صورت نوعیه، و در فرض اشتداد دارای نوعی از جوهر، است که با توجه به وحدت اتصالی حرکت، این افراد یا انواع، بالقوه‌اند نه بالفعل. به بیان دیگر، معنای حرکت جوهری این است که صورت نوعیه به عنوان گوهر و ذات شیء، پیوسته تبدل می‌یابد و لحظه‌ای بقا ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۲۶، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۹۶، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۵۸). باید توجه داشت که ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۲، ۱۰۴، ۱۳۳، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۱ـ۲۱۲) حرکت و تبدل جوهر را با وجود شیء مرتبط دانسته نه با مقولهٔ ماهوی، زیرا از نظر او صورت نوعیه نحوهٔ وجود شیء است نه ماهیت آن. در واقع جوهری که در حرکت اشتدادی است وجود و صورت خارجی‌اش متبدل می‌شود و در وجودش اشتداد رخ می‌دهد، اما ماهیتِ نوعی و مفهومِ مشترکِ ذاتی آن چه بسا محفوظ بماند، چنان‌که از جنبه‌ای دیگر می‌توان گفت جوهری که در حرکت اشتدادی است، نوعش باقی نیست اما چون وجود متصل واحدی دارد که بالفعل است، مقاطع ماهیت را در مسافت حرکت به هم پیوند می‌زند. پس وجود، اصل ثبات و وحدت شخصی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۳، ۸۶ـ۸۷). بر مبنای جنبهٔ اخیر، وجه تعبیر به حرکت جوهری و اینکه در نزد فیلسوفان مسلمان جوهر به عنوان مقوله‌ای ماهوی اصطلاح شده، آشکارتر است، چنان‌که بر مبنای وجه نخست، تعبیر به حرکت وجودی و وجودی بودن حرکت موجه می‌نماید و از وجودی بودن صورت نوعیه از نظر ملاصدرا حکایت می‌کند.

با توجه به معنای حرکت جوهری و بنا بر اینکه حرکت جوهری اشتدادی و متصل است می‌توان نتیجه گرفت که شیء در مسیر حرکت، هیچ یک از فعلیات خود را از دست نمی‌دهد و جریان حرکت به صورت خلع و لُبس متوالی نیست ــ چنان‌که از نظریهٔ تجدد امثال عرفا چنین برداشتی شده است (ــه همانی، ص ۳) ــ بلکه به صورت «لُبس بعدَاللُّبس» است، اما در کون و فساد، بنابر نظر جمهور حکما، تبدل صور نوعیه به نحو «خلع و لبس» است (ــه صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، تعلیقات سبزواری، ص ۶۰۸ـ۶۰۹؛ نیز ــه ص ۶۰۸، پانویس ۲ـ۳). ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۲ـ۱۱۳، سفر ۲، ج ۲، ص ۲۴۶ـ۲۴۷) سخن ابن‌عربی را دربارهٔ تجدد امثال، مؤید

1. Aristoteles

رأی خود دربارهٔ حرکت جوهری دانسته است (نیز ← همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۰، حاشیهٔ سبزواری، ش ۱ـ۲؛ نیز ← خلق جدید*).

حرکت جوهری با حرکتهای عَرَضی. حرکتهای عرضی از عوارض وجودند و از این‌رو محرک یا فاعل حرکت در آنها، مفیضِ حرکت به جعل تألیفی (مرکّب) است، در حالی که حرکت جوهری از عوارض ماهیت، و جعل آن به همان جعل بسیط ذات متحرک است؛ از این‌رو، محرکِ نامتحرک در اینجا به معنای مفیضِ وجودِ متحرک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۵۶). بنا بر آنچه گفته شد، آن دسته از حرکتهای عرضی که مجعول به جعل تألیفی‌اند، با انعدام علت خود به سکون منتهی می‌شوند، در حالی که حرکت جوهری و حرکت اعراض به تبع حرکت جوهری، هیچ‌گاه به سکون نمی‌انجامد.

ادلهٔ حرکت جوهری. دلایل متعددی در اثبات حرکت جوهری اقامه شده که از آن جمله است: ۱) حکما در اینکه طبیعت هر شیئی مبدأ اول حرکت در آن شیء است اتفاق‌نظر دارند و بر آن برهان اقامه کرده‌اند. مقصود از طبیعت در اینجا همان صورت است از آن حیث که با حرکات و افعال نسبتی دارد. پس، طبیعت شیء باید متحرک و غیرثابت باشد، زیرا محال است چیزی که متجدد و متغیر است از چیزی که ثابت و نامتغیر ناشی و صادر شود (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۵؛ سفر ۲، ج ۲، ص ۲۵۳). گفتنی است که ابن‌سینا به این مسئله توجه داشته، اما نتیجه‌ای که گرفته دقیقاً مقابل نتیجه‌گیری ملاصدراست. به نظر ابن‌سینا (*الشفاء، الطبیعیات*، ج ۱، فن ۱، ص ۳۰۲؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۲)، حرکتْ مقتضای طبیعت متحرک نیست، زیرا تجدد و نو شدن حرکاتْ تدریجی است، از چیزی دور و به چیزی نزدیک می‌شوند، در حالی که طبیعت همچنان باقی و ثابت است. پس، سبب تجدد و حرکت باید تجدد حالتی غیرطبیعی باشد که بر طبیعت شیء عارض شده است. اما ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۱ـ۶۲، ۶۵) معتقد است که این تجدد احوال هم سرانجام باید به طبیعت منتهی شوند، زیرا هر قَسری به طبیعت باز می‌گردد و مبدئیت نفس و اراده هم برای حرکت، جز از طریق استخدام طبیعت نیست؛ بنابراین، همهٔ تجددها به طبیعت باز می‌گردند و معلول آن‌اند.

۲) ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۴ـ۸۵؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۰)، با استناد به وجهی که منشأ پذیرش اشتداد در حرکات کیفی و کمّی از سوی حکماست، این دلیل را صورت‌بندی کرده است که اصولاً می‌توان وجود واحدی را فرض کرد که در عین وحدت، اشتدادپذیر و فی‌نفسه امکان کمال و نقص داشته باشد، چنان‌که حکما در حرکات عرضی این را پذیرفته‌اند، زیرا آنان در حرکاتی مانند اشتداد کیفی و کمّی، حرکت را یک امر واحد شخصی، در مسافتِ شخصی و برای موضوع واحد فرض کرده‌اند و استدلالشان این است که حرکت توسطیه، که از فاعل و قابل شخصی میان مبدأ و منتهایی معیّن است، امری مبهم و نوعی نیست بلکه حالتی شخصی است؛ بنابراین، آنچه از اجزا و حدود حرکت در آن بتوان فرض کرد همگی بالقوه‌اند، چون در غیر این صورت لازم می‌آید که نامتناهی بین دو حدّ محدود شود و این امر بالبداهه محال است. بدین ترتیب، آنچه موجب شده است حکما اشتداد در حرکتهای عرضی را بپذیرند، اصلِ دانستنِ وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۳) و همان می‌تواند شبههٔ ابن‌سینا را در نفی اشتداد جوهری پاسخ دهد (← ادامهٔ مقاله). بر پایهٔ همین مطلب، ملاصدرا (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۷۷ـ۱۷۸، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۷۳ـ۲۷۴) نظر ابن‌سینا (۱۳۶۴ش، ص ۲۰۵) را مبنی بر دفعی بودن کون و فسادِ جواهر مردود دانسته و گفته است که جز با فرض اشتداد در طبیعت و صورت جوهری، تبدل صور نوعیه توجیه‌پذیر نیست، زیرا در فرض دفعی بودن کون و فساد یا باید پیاپی هم بودن آنات را بپذیریم یا به خلوّ مادّه از صورت در زمانی از زمانها ملتزم شویم، که هر دو باطل است.

۳) این برهان مبتنی بر تبیین خاصی از رابطهٔ جوهر و اعراض است، بدین بیان که هر جوهر جسمانی نحوهٔ وجود خاصی دارد که مستلزم عوارضی ممتنع‌الانفکاک است. این عوارض همان‌اند که جمهور حکما آنها را عوامل تشخص نامیده‌اند، حال آنکه در واقع علامات تشخص‌اند و آنچه به واقع عامل تشخص است، وجود شیء است؛ بنابراین، همهٔ اعراض مذکور، اموری جدا از هویت و وجود شیء نیستند و تبدل آنها تابع تبدل همان وجودی است که مستلزم چنین اموری بوده است. به بیان دقیق‌تر، تبدل آنها عین تبدل آن وجود خاص (جوهر) است، زیرا اعراض، شئون و عنوانِ مُشیرِ همان جوهر و همان وجود خاص هستند، چنان‌که فصل منطقی هم، عنوانِ مشیرِ فصلِ حقیقی شیء است. این هر دو از باب تسمیهٔ شیء به اسمِ لازمِ ذاتیِ خود است و فصول حقیقی، وجودات خاص بسیطی هستند که ماهیت ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۰۳ـ۱۰۴؛ نیز ← سبزواری، ج ۴، ص ۲۹۷ـ۲۹۹).

۴) در این دلیل، به منظور جستجوی محرک نامتحرک به عنوان مبدأ فاعلی نخست حرکت، عالم ماورای طبیعت مطرح شده، در حالی که در ادلهٔ پیشین، مبدأ فاعلی مباشر، خود طبیعت شیء در نظر گرفته شده است؛ از این‌رو، این دلیل را استدراکی بر آن ادله می‌توان تلقی کرد. استدلال چنین است:

اصولاً طبیعت موجود در جسم، هیچ یک از آثار و امور طبیعی را لذاته نمی‌تواند افاده کند، زیرا امری که تقوم وجودش به وساطت جسم و مادّه است در ایجادش هم چنین است، چون ایجاد، فرع بر وجود است. پس نمی‌توان فرض کرد که طبیعت در وجود مادّه‌ای که وجودش در آن است، فعل و تأثیری داشته باشد، زیرا امور جسمانی در فاعلیت، محتاج وضع و محاذات خاصی هستند و نمی‌توان وضع و محاذات خاصی میان طبیعت (به عنوان فاعل جسمانی) و محل آن (مادّه) فرض کرد؛ از این‌رو، فاعل مادّه و فاعل در مادّه باید امری غیرجسمانی و مفارق باشد. بنابر آنچه گفته شد، هیچ فاصله‌ای در جعل طبیعت با جعل صفاتی که از لوازم طبیعت هستند، مانند حرکت طبیعی و کیفیات طبیعی نخواهد بود. پس طبیعت و حرکت، در وجود معیّت دارند نه تقدم و تأخر، تا اینکه طبیعت، علت حرکت فرض شود. بدین ترتیب، طبیعت باید ذاتاً امری متجدد باشد همچون خود حرکت، بلکه حرکت همان تجددِ لازمِ طبیعت است؛ بنابراین، طبیعت به همان معنایی عامل حرکت و مقدّم بر آن است که گفته‌اند صورت نسبت به مادّه علت و مقدّم بر آن است، زیرا صورت را شریکة العلّه برای مادّه دانسته‌اند، چون فیض وجود به واسطهٔ آن به مادّه می‌رسد. دربارهٔ طبیعت و حرکت هم همین نسبت برقرار است، وگرنه همانند صورت نسبت به مادّه، طبیعت هم نسبت به حرکت در فاعلیتش مستقل نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۰۱ـ۱۰۳، سفر ۲، ج ۲، ص ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۱ـ۲۰۲). پس منشأ نهاییِ حرکتِ جاری در این عالم را در طبیعتِ حالّ در مادّه نمی‌توان یافت، بلکه آن را در عالم ماورای طبیعت باید جست. حرکت، مانند هر امر دیگری، باید ناشی از آن نسبت و رابطهٔ خاصی باشد که میان طبیعت و ماورای طبیعت برقرار است (ــه همو، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۹۷، ۱۰۴ـ ۱۰۵، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۷۳، ۲۷۵). به نظر سبزواری (ــه صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، تعلیقات، ص ۵۵۸) این دلیل با مذاق اشراقیان تناسب دارد، زیرا بنابر آن همهٔ آثاری که در عالم مادّی است (از جمله حرکت جوهری)، به صور نوعیهٔ مفارق، یعنی به عقول عرضی، اسناد داده شده است.

شبهاتی دربارهٔ حرکت جوهری. شاید بتوان گفت که مهم‌ترین شبهات را در رد حرکت جوهری ابن‌سینا مطرح کرده است. اینکه ابن‌سینا در طرح این اشکالات، گروهی از حکما یا حکیم خاصی را مخاطب دانسته یا فقط به صرف مفروض گرفتن حرکت در جوهر، به بیان نتایج و توالی فاسدهٔ آن پرداخته است، معلوم نیست. از جمله اشکالاتی که وی مطرح کرده (۱۳۶۴ش، ص ۲۰۵) این است که اگر حرکت و اشتداد و تضعّف در جوهر واقع شود از دو حال خارج نیست: یا نوع جوهر در میانهٔ اشتداد باقی می‌ماند، که با این فرض در ذات صورت جوهری تغییری رخ نداده و فقط عَرَض آن تغییر کرده و این استحاله است نه تکوّن؛ یا جوهر در میانهٔ اشتداد باقی نمی‌ماند، که در این صورت اشتداد سبب پیدایش جوهر دیگری شده است. در این صورت، باز هم حرکت در همان جوهر نبوده است (نیز ــه صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۰ـ۲۱۱).

اشکال دیگری که، بنابر تقریر ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۵ـ۸۶؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۰)، از فرض اشتداد در جوهر لازم می‌آید این است که در هر آنی از آناتِ اشتداد، جوهر دیگری هست و به حکمِ اتصالِ حرکت و قبول انقسام تا بی‌نهایت، بین هر جوهر و جوهرِ دیگر انواع نامتناهی از جواهر خواهد بود که به‌ناچار بالفعل‌اند و این باطل است، در حالی که در اشتداد عَرَضی این انواعِ نامتناهی بالقوه‌اند و این اشتداد محذوری ندارد، زیرا در حرکات عَرَضی، موضوع و مسافت متفاوت‌اند. مسافت یکی از اعراض چهارگانه است و موضوع، که باید بالفعل باشد، جسم است. اما در حرکت جوهری، موضوعِ بالفعل جوهر است و مسافت و افراد نامتناهیِ محصور بین دو حاصر هم باز جوهر است.

به نظر ملاصدرا (۱۳۸۶ش، ص ۲۱۲؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۵۷ـ۲۵۹)، این شبهه برمبنای خلط میان وجود و ماهیت شکل گرفته و راه حل آن این است که از دو فرض مذکور، اولی را که بقای جوهر در طی اشتداد است برگزینیم، اما با این توضیح که منظور از بقا، بقای وجود شخصی جوهر است، زیرا وجود متصل تدریجی دارای وحدت شخصی است. اگر مقصود، بقای نوعی منتزع از وجود باشد، جوهر به همان صفت باقی‌نمانده است، اما لازمه‌اش این نیست که جوهر دیگری با وجود دیگر موجود شده باشد، بلکه صفت ذاتی دیگری بالقوه در پناه وجود واحد دیگر، با شدت یا ضعف وجودی، حادث شده است. پس در اینجا هم انواعِ نامتناهی، بالقوه خواهند بود و از این حیث میان اشتدادِ جوهری با اشتداد کیفی و کمّی هیچ فرقی نیست، زیرا اشتداد در همهٔ آنها یک حرکت کمالی در نحوهٔ وجود شیء است، چون اصل در هر چیزی وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۶ـ۸۷؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۱ـ۲۱۲، ۲۶۱؛ برای تقریر و تحلیل دیگر از این شبهه و طرح اشکال دیگر ــه همو، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۲، ص ۱۰۹، ج ۳، ص ۸۷، ۱۰۶ـ۱۰۷).

نتایج و لوازم نظریهٔ حرکت جوهری. ملاصدرا با طرح و اثبات حرکت جوهری، از آن به عنوان یکی از مبانی استوار در صورت‌بندی و اثبات آرا و حل بعضی مسائل فلسفی بهره برده است. از آن جمله است: ۱) اثبات صور مفارق یا مُثُل*

افلاطونی (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۹۵، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۷۳، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۰۲، ۲۲۲؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۶۱). ۲) مسئلهٔ ربط حادث به قدیم یا متغیر به ثابت (← ثابت و متغیر). ۳) اثبات استمرار فیض و خلق مدام (۱۹۸۱، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۸۲ـ۲۸۸). ۴) اثبات حدوث زمانی تجددی عالم (همان، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۹۷، ۳۲۷ـ۳۲۸؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۶ـ ۲۰۷). ۵) نفس‌شناسی. نظریهٔ حرکت جوهری در شکل‌گیری ابعاد گوناگونی از آرای نفس‌شناسی (← نفس*)، چه نفس کیهانی در قوس نزول و چه نفس انسانی در قوس صعود، در حکمت متعالیه تأثیر گذاشته، که از آن جمله است: نفس عالم، ربط اشراقی طبیعت و ماورای طبیعت است (۱۳۸۶ش، ص ۲۵۱، ۲۵۳ـ۲۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۲۲ـ۱۲۴)؛ نفس انسانی جسمانیة‌الحدوث است (همو، ۱۳۸۶ش، ۲۰۸ـ ۲۰۹، ۳۰۹ـ۳۱۱)؛ یکی بودن نفس با همهٔ قوایش و به تعبیر دیگر، تشکیکی بودن وجود نفس (همو، ۱۹۸۱، سفر ۲، ج ۱، ص ۱۴۰، ج ۲، ص ۲۸۶، ۲۸۹، سفر ۳، ج ۱، ص ۳۷۷ـ۳۷۹، ج ۲، ص ۶۶، سفر ۴، ج ۱، ص ۷۱، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۵ـ۱۳۴، ج ۲، ص ۲۳۵)؛ و اتحاد نفس با مدرکاتش (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۱۸ـ۳۲۱، ۳۲۷ـ۳۲۹، ۳۳۷). ۶) ابطال تناسخ. چون حدوث نفس انسانی محصول حرکت جوهری بدن است، پس با آن اتحاد وجودی دارد و چون در عالم جسمانی، هر چیزی که موجود می‌شود مسبوق به مادّه و استعداد و در نتیجهٔ حرکت حاصل می‌شود، در این اشتداد جوهری که انسان و نفس او دارد، رجوع به نقص و تنزل از مقام کمال به مرتبهٔ قوه و نقص و استعداد، لازمهٔ قهری تناسخ خواهد بود، زیرا تکامل و اشتداد جوهری انسان بر طریق اتصال تجددی است و جدایی از یک بدن و پیوستن آن به بدن دیگر، به معنای رها کردن سیر استکمال و بازگشت به قوه و نقص است. پس این فرض باطلی است که نفس متعلق به بدنی خاص، عیناً به بدن دیگری غیر از همان بدن تعلق گیرد (همان، سفر ۴، ج ۱، ص ۳۴۳ـ۳۴۷، ج ۲، ص ۱۶، ۲۲، ۵۱ـ۵۶؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۳۵۱؛ نیز ← تناسخ*). ۷) اثبات معاد جسمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۴۳، ۳۴۶؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۲، ص ۱۸۶؛ ← معاد*).

منابع: ابن‌رشد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، چاپ موریس بویژ، بیروت ۱۹۶۷ـ۱۹۷۳؛ همو، *الشرح الکبیر لکتاب النفس لارسطو*، نقله من اللاتینة الی العربیة ابراهیم غربی، [تونس] ۱۹۹۷؛ همو، *کتاب السماع الطبیعی*، چاپ خوسیف پوئیگ، مادرید ۱۹۸۳؛ ابن‌سینا، *الشفاء*، چاپ ابراهیم مدکور و دیگران، چاپ افست قم ۱۴۰۴ـ ۱۴۰۶؛ همو، *المبدأ و المعاد*، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۳ش؛ همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ش؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح المنظومة*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶ـ۱۴۲۲؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ش؛ جلال‌الدین همائی، *دو رساله در فلسفهٔ اسلامی: تجدد امثال و حرکت جوهری؛ جبر و اختیار از دیدگاه مولوی*، تهران ۱۳۵۶ش؛

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.1, in *Great books of the Western world*, vol.7, ed. Mortimer J. Adler, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993.

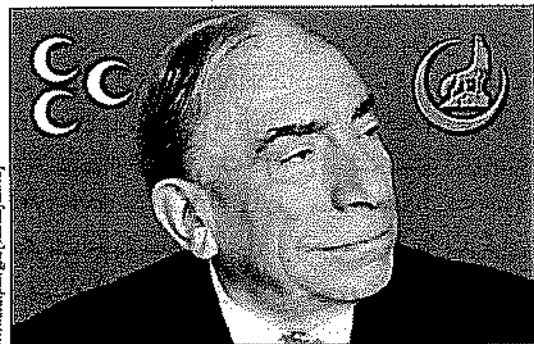
/ منیره پلنگی /

حرکت ملی‌گرا، حزب، حزب ملی‌گرای تندرو ترکیه که در رسانه‌های فارسی زبان گاه حزب اقدام ملی نیز نامیده می‌شود. این حزب تا پیش از تحولات ساختاری و تصفیه رهبری پیشین خود، که به دست آلپ ارسلان تورکش انجام گرفت، حزب جمهوری‌خواه دهقان ملت[1] نامیده می‌شد (← ادامهٔ مقاله).

حسین فیض‌الله معروف به آلپ ارسلان تورکش، ترک‌گرای تندرو و عضو کمیتهٔ وحدت ملی[2] بود (← بورا[3]، ص ۶۸۶ـ۶۸۷؛ ایشیق[4]، ذیل "Türkeş, Alparslan") که فعالانه در کودتای ۱۳۳۹ش/ ۱۹۶۰ شرکت کرد اما چند ماه بعد به سبب تندروی همراه چندتن از اعضای کمیته از کشور تبعید شد (گوگیلی‌لی[5]، ص ۱۴۹؛ بورا، ص ۶۸۸).

تورکش دو سال پس از بازگشت به ترکیه، در فروردین ۱۳۴۴/ مارس ۱۹۶۵ با شماری از همفکران خود به حزب جمهوری‌خواه دهقان ملت پیوست. اندکی بعد، رئیس کل این حزب، به دلیل موضع‌گیریهای آنان، از مقام خود استعفا کرد (گوگیلی‌لی، ص ۲۵۲؛ < دایرةالمعارف جمهوریت >[6]، ج ۳، ص ۱۱۴). تورکش بازرس کل حزب شد و با استفاده از امکان ارتباط مستقیم با سازمانهای محلی حزب، بسیاری از اعضا و هواداران حزب را به سوی جناح خویش جذب کرد (اوزدمیر[7]، ص ۲۲۳). او و یارانش برنامهٔ خود را ــ که براساس اصول نُه‌گانه‌ای، که آن را < نه نور >[8] (← ادامهٔ مقاله) می‌نامیدند، تدوین شده بود ــ در آستانهٔ انتخابات عرضه داشتند و همین اقدام، به تشدید اختلاف و انشعاب

1. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) 2. Milli Birlik Komitesi (MBK) 3. Bora 4. Işık
5. Gevgilili 6. *Cumhuriyet ansiklopedisi* 7. Özdemir 8. *Dokuz Işık*



آلپ‌ارسلان تورکش، رهبر حزب حرکت‌ملی‌گرا (نشان رسمی حزب در سمت چپ و نشان غیررسمی در سمت راست تصویر دیده می‌شود)

در حزب انجامید. اعضای قدیم حزب، ضمن متهم کردن تورکش به تقلید از هیتلر، خواهان اخراج او از حزب شدند (< دایرة‌المعارف جمهوریت>، همانجا). سرانجام وی در همایش فوق‌العادهٔ حزب در مرداد ۱۳۴۴/ ژوئیه ۱۹۶۵، با حمایت انجمنهای مبارزه با کمونیسم، به ریاست کل حزب انتخاب گردید (بورا، ص ۶۸۹) و در انتخابات مهر/ اکتبر همان سال به مجلس راه یافت (< دایرة‌المعارف جمهوریت>، ج ۳، ص ۱۱۷).

تورکش در آغاز، جنبش خود را نوکمالی[1] می‌نامید و ظاهراً نُه اصل را از «نُه عمدهٔ» آتاتورک گرفته بود (← آق‌یول[2]، ص ۷۴۷)، اگرچه محتوای این نه اصل به نوعی فراخوانی است در برابر شش پیکان حزب رقیب آنان، یعنی حزب جمهوری‌خواه خلق*. به قولی، مؤلف اصلی رسالهٔ <نه نور> ممتاز تورخان بوده (آقشین[3]، ص ۲۷۸ـ۲۸۱؛ ایشیق، ذیل "Turhan, Mümtaz") یا در تألیف آن شرکت داشته است (بورا، ص ۶۹۲). این نه اصل عبارت‌اند از: ملی‌گرایی، آرمان‌گرایی، اخلاق‌گرایی، علم‌گرایی، جامعه‌گرایی، روستاگرایی، آزادی‌خواهی و شخصیت‌گرایی، توسعه‌گرایی و خلق‌گرایی، صنعت‌گرایی و فن‌گرایی (همانجا؛ اوزدمیر، ص ۲۲۴). تورکش مدعی بود نظامی صددرصد بومی و ملی و راه سومی در برابر مارکسیسم روسی و سرمایه‌داری آنگلوساکسونی پی افکنده است (همانجاها).

تورکش و همفکرانش ــ پس از تسلط بر حزب جمهوری‌خواه دهقان ملت و تصفیهٔ گروه رهبری سابق آن و اعمال سازماندهی سلسله مراتبی بر تشکیلات آن (زورخر[4]، ص ۲۶۹) ــ در همایش بهمن ۱۳۴۷/ فوریهٔ ۱۹۶۹ نام حزب را به حزب حرکت ملی‌گرا تغییر دادند و نشان سه هلال سفید بر زمینهٔ سرخ را برای آن برگزیدند، که با هویت نیمه نظامی حزب و نظام‌نامهٔ جدید آن (مصوب در همان همایش) سازگار می‌نمود؛ اما جوانان وابسته به حزب، نشان گرگ خاکستری افسانه‌ای (نماد نیای ترکان در داستان آفرینش[5] ← آیواز (عیوض) اوغلو[6]، ص ۵۴۲) را، که سرش را به سوی هلال ماه دراز کرده است، ترجیح می‌دادند (اوزدمیر، ص ۲۲۳).

تورکش که تا اواخر دههٔ ۱۳۴۰ش/ ۱۹۶۰ از دیدگاه کمالیستی و سکولاریستی معتدل به اسلام می‌نگریست، تحت شرایط اجتماعی و سیاسی دو دههٔ بعدی ترکیه، به ویژه در عرصهٔ رقابت با زنجیرهٔ احزاب اسلامی ملی‌گرا (مانند نظام ملی[7]، سلامت ملی[8] و رفاه[9]؛ ← < دایرة‌المعارف جمهوریت>، ج ۱، ص ۲۳۹، ۲۸۳، ۲۹۲، ۵۳۴؛ ج ۴، ص ۱۲، ۵۷۹ـ ۵۸۰، ۶۰۰) و برای جذب عضو و هوادار به منظور کسب قدرت سیاسی، به طور روزافزونی به اسلام‌گرایی روی آورد. او از اواخر دههٔ ۱۳۴۰ش/ ۱۹۶۰ اسلام را عنصری از هویت ملی و بخشی از میراث ملت ترک مطرح کرد (زورخر، ص ۲۷۰). از آن پس، جملهٔ «اسلام جزء لاینجزای ترکیّت است» شعار حزب حرکت ملی‌گرا شد و در دههٔ بعدی ارجاعات دینی افزایش یافت، از جمله تأکید بر حدیثی که ترکها را قوم برگزیده و رهبر مسلمانان معرفی می‌کرد (جان[10]، ص ۶۷۴ـ۶۷۵). با تندتر شدن صبغهٔ اسلام‌گرایی حزب، مخالفت ترک‌گرایان پان‌تورانیستی (← پان‌ترکیسم*) برانگیخته شد که به کناره‌گیری و تصفیهٔ آنان از حزب انجامید (باقرآزر[11]، ص ۳۵۳؛ ارتکین[12]، ص ۳۸۳ـ ۳۸۴؛ آیواز (عیوض) اوغلو، ص ۵۷۴؛ جان، ص ۶۶۷). حزب حرکت ملی‌گرا در راه اسلام‌گرایی چندان پیش رفت که در انتخابات مهر ۱۳۷۰/ اکتبر ۱۹۹۱ (← < دایرة‌المعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۳۳۴ـ ۳۳۵)، در اتحاد با حزب اسلام‌گرای رفاه و با شعار «مؤمنان متحد شوید»، شرکت کرد (جان، ص ۶۷۸)؛ اما در دههٔ ۱۳۷۰ش/ ۱۹۹۰، از اسلام‌گرایی فاصله گرفت و بر ترک‌گرایی تأکید کرد (ارتکین، ص ۳۸۵؛ آرسلان[13]، ص ۴۲۶؛ آیواز (عیوض) اوغلو، ص ۵۷۷)؛ اگر چه این به مفهوم تصفیهٔ کامل عناصر اسلامی از حزب نبود (آرسلان، همانجا).

یکی از ویژگیهای حزب حرکت ملی‌گرا داشتن شاخهٔ نظامی و تأکید بر سازماندهی نظامی و تربیت نیروهای معروف به

---

1. Yeni Kemalizm　2. Akyol　3. Akşin　4. Zürcher　5. Türeyiş destanı　6. Ayvazoğlu
7. Milli Nizam Partisi (MNP)　8. Milli Selamet Partisi (MSP)　9. Refah Partisi (RP)　10. Can
11. Bakırezer　12. Ertekin　13. Arslan

«گرگهای خاکستری» در اردوگاههای ویژه و استفاده از آنها برای مرعوب ساختن مخالفان سیاسی خود، به‌ویژه احزاب و سازمانها و روشنفکران چپ، بود (← گوگیلی‌لی، ص ۳۳۰، ۳۷۶ـ۳۷۷، ۴۰۷ـ۴۱۴؛ آقشین، ص ۲۴۹؛ اونسال[1]، ص ۳۷۴ـ۳۷۵). زورخر (همانجا) نیروهای مورد بحث را به نیروی اس.آ[2]ی هیتلر تشبیه کرده است.

در شهریور ۱۳۵۹/ سپتامبر ۱۹۸۰، کودتایی روی داد که پس از آن، در بازداشتها و محاکمات وسیع رهبران احزاب، تورکش به اعدام محکوم گردید، اما پس از چهار و نیم سال محکومیت، از زندان آزاد شد (تانئور[3]، ص ۲۸، ۳۴؛ کونگار[4]، ص ۱۹۵، ۱۹۹). حزب حرکت ملی‌گرا هم، مانند دیگر احزاب، چند سال از ادامهٔ فعالیت بازماند (حزب حرکت ملی‌گرا[5]، ۲۰۰۵).

تورکش پس از آزادی از زندان در فروردین ۱۳۶۴/ آوریل ۱۹۸۵ و رفع ممنوعیت فعالیت سیاسی‌اش در ۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷ (< دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۱۵۵، ۵۴۹)، به علت ادامهٔ ممنوعیت فعالیت حزب حرکت ملی‌گرا، به حزب تلاش ملی‌گرا[6] ــ که براساس نظام‌نامهٔ همان حزب شکل گرفته بود (تانئور، ص ۶۴؛ جان، ص ۶۷۸) ــ پیوست و دو سال بعد، تورکش به ریاست کل حزب انتخاب گردید (< دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۱۹۴). تورکش و هجده هم‌حزبی‌اش، در ائتلاف با حزب رفاه و تحت نام آن (← همانجا)، در انتخابات مهر ۱۳۷۰/ اکتبر ۱۹۹۱ پیروز شدند و به مجلس راه یافتند (همان، ج ۴، ص ۳۵۴؛ تانئور، ص ۸۸). حزب تلاش ملی‌گرا در دی ۱۳۷۱/ ژانویهٔ ۱۹۹۳ نام حزب حرکت ملی‌گرا را برخود نهاد (< دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۴۱۵؛ حزب حرکت ملی‌گرا، ۲۰۰۵).

با آنکه حزب حرکت ملی‌گرا در اوایل تأسیس خود آرای کمی به‌دست آورد، اما چون هنوز شرط گذشتن از حدنصاب حداقل ده درصد کل آرا در کار نبود، توانست در انتخابات ۱۳۴۸ش/ ۱۹۶۹، ۱۳۵۲ش/ ۱۹۷۳ و ۱۳۵۶ش/ ۱۹۷۷ به مجلس راه یابد (کونگار، ص ۳۲۳؛ < دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۳، ص ۲۱۴، ۳۲۰ـ۳۲۱، ۴۱۸).

این حزب در دههٔ ۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۰، با وجود کمی شمار نمایندگانش در مجلس، در کنار حزب سلامت ملی به رهبری نجم‌الدین اربکان، در دو دولت ائتلافی به نخست‌وزیری سلیمان دمیرل[7] (رهبر حزب عدالت) نقش فعالی داشت و رهبران هر دو حزب، با درک این نکته که دمیرل به وجودشان نیاز دارد، شماری از وابستگان و هواداران خود را وارد ادارات دولتی کردند. حزب حرکت ملی‌گرا، به‌ویژه با استفاده از این موقعیت، توانست در تشکیلات پلیس و نیروهای امنیتی نفوذ کند و نظر آنها را به حمایت از گرگهای خاکستری جلب نماید (زورخر، ص ۲۷۴ـ۲۷۶). دو کابینهٔ ائتلافی مورد بحث ــ که خود را حکومت جبههٔ ملی‌گرای اول و حکومت جبههٔ ملی‌گرای دوم می‌نامیدند ــ در مقابل حزب جمهوری‌خواه خلق، به رهبری بلند اجویت[8]، تشکیل شده بودند، اما حکومت جبههٔ ملی دوم بیش از چند ماه دوام نیاورد و در دی ۱۳۵۶/ دسامبر ۱۹۷۷ به‌ناچار جایش را به حکومت ائتلافی اجویت سپرد (همان، ص ۲۷۵).

از آن پس، حزب حرکت ملی‌گرا فقط در ۱۳۷۰ش/ ۱۹۹۱، در نتیجهٔ ائتلاف با حزب رفاه، با نوزده نماینده به مجلس راه یافت (← < دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۶۶ـ۶۷، ۱۹۴ـ۱۹۵).

تورکش در ۱۹ فروردین ۱۳۷۶/ ۸ آوریل ۱۹۹۷ درگذشت (همان، ج ۴، ص ۵۴۹) و دولت باغچه‌لی[9] به جانشینی او برگزیده شد (← اوغورتکین[10]، ص ۴۰، ۵۲؛ < دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۵۴۷، ۵۷۴). باغچه‌لی و سیاست‌گذاران حزب کوشیدند حزب را به میانه‌روی و آشتی‌جویی رهنمون شوند، که بر اثر آن، شمار نمایندگان حزب در مجلس به ۱۲۹ نماینده ارتقا یافت و حزب حرکت ملی‌گرا به دومین حزب ترکیه پس از حزب دموکراتیک چپ، به رهبری اجویت، بدل شد. با ائتلاف این دو حزب دولت باغچه‌لی معاون نخست‌وزیر شد (اوغورتکین، ص ۵۴؛ < دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۶۲۶ـ۶۲۸) و دوازده وزیر وابسته به آن حزب در کابینه شرکت کردند (حزب حرکت ملی‌گرا، ۲۰۰۵). در انتخابات ۳۱ تیر ۱۳۸۶/ ۲۲ ژوئیهٔ ۲۰۰۷، حزب حرکت ملی‌گرا به عنوان سومین حزب ترکیه، با ۷۱ نماینده در مجلس حضور یافت (< «نتایج انتخابات ۲۲ ژوئیه [۲۰۰۷]»>[11]، ۲۰۰۸؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ اهداف و چگونگی سازماندهی حزب ← حزب حرکت ملی‌گرا، ۲۰۰۵).

منابع:

Sina Akşin, "Düşünce tarihi (1945 sonrası), in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol. 5 İstanbul, 1997; Taha Akyol, "Liberalizm ve milliyetçilik", in *Modern Türkiye'de siyasî*

1. Ünsal 2. S.A. (Strum Abteilung) 3. Tanör 4. Kongar 5. Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)
6. Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) 7. Demirel 8. Bülent Ecevit 9. Devlet Bahçeli
10. Uğurtekin 11. "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları"

düşünce, vol. 4, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003; Emre Arslan, "Türkiye'de ırkçılık", in ibid; Beşır Ayvazoğlu, "Tanrıdağ'dan Hira dağı'na uzun ince yollar", in ibid; Güven Bakırezer, "Nihal Atsız", in ibid; Tanıl Bora, "Alparslan Türkeş", in ibid; Kemal Can, "Ülkücü hareketin ideolojisi", in ibid; *Cumhuriyet ansiklopedisi: 1923-2000*, ed. Hasan Ersel *et al.*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2003; Orhangazı Ertekın, "Cumhuriyet döneminde Türkçülüğün çatallanan yolları", in *Modern Türkiye'de siyasî düşünce*, ibid; Ali Gevgilili, *Yükseliş ve düşüş*, Ankara 1987; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; Emre Kongar, *21. yüzyılda Türkiye: 2000'li yıllarda, Türkiye'nin toplumsal yapısı*, İstanbul 2004; Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), 2005. Retrieved Aug.13, 2008, from http://www. mhp. org. tr; Hikmet Özdemir, "Siyasal tarih (1960-1980)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol. 4, İstanbul 1990; Bülent Tanör, "Siyasal tarih (1980-1995)", in ibid, vol. 5, İstanbul 1997; Lûtif Uğurtekin, *Gündemdeki MHP*, İstanbul 1999; Artun Ünsal, *Umuttan yalnızlığa: Türkiye işçi partisi (1961-1971)*, İstanbul 2002; "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları", Secim, 2008, Retrieved Jun. 25, 2008, from http://www. secim. com; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

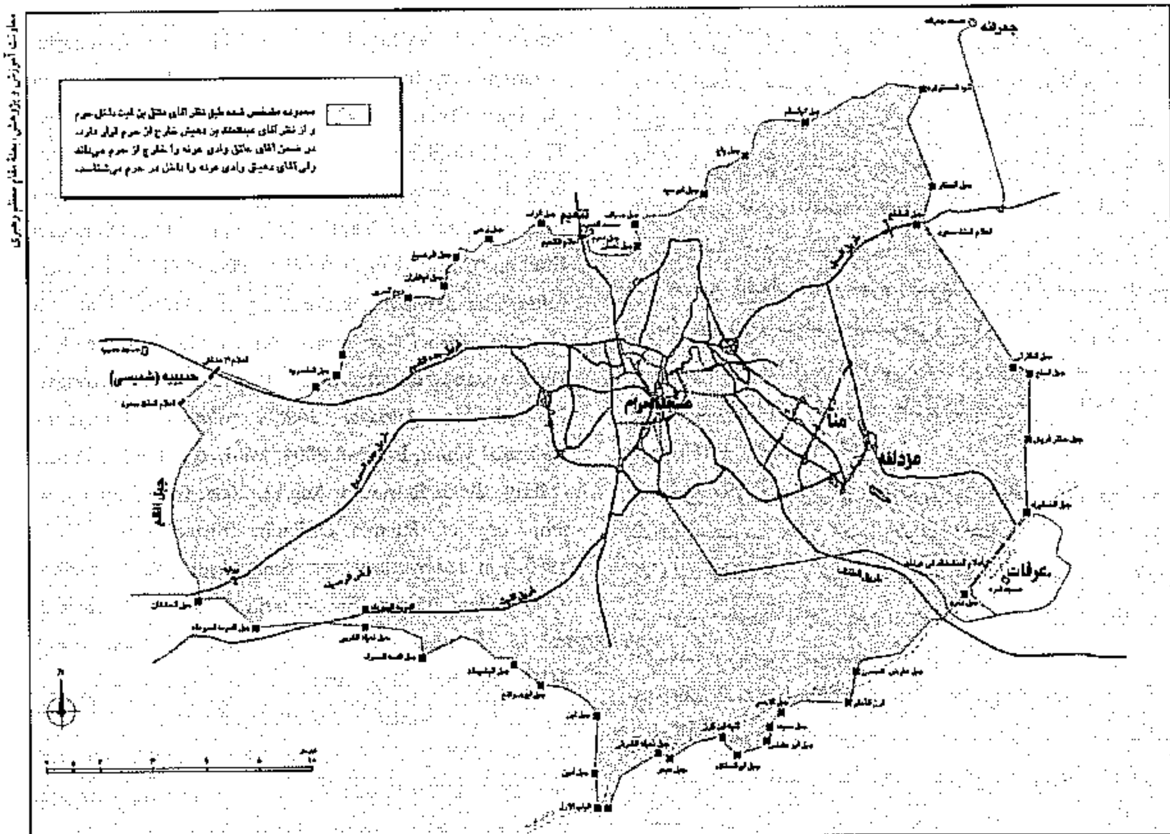
حَرَم، محدوده‌ای پیرامون اماکن مقدّس اسلامی، به ویژه کعبه. واژهٔ حرم، از ریشهٔ ح ر م (به معنای ممنوع بودن)، گاهی به معنای اهل و عیال یک شخص یا محل اقامتشان است، که آنها را از تعرض دیگران حفظ می‌کند (← ابن‌اثیر، ذیل «دعمص»؛ ابن‌منظور، ذیل واژه؛ جبرتی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ نیز ← حرم‌سرا*). در متون اسلامی، این واژه بیشتر در مورد مکانی گرداگرد اماکن مقدّس به کار می‌رود که ورود و حضور در آنها آداب ویژه‌ای دارد. مثلاً واژگان حرم یا حرم‌اللّه یا حرم مکّی معمولاً به منطقه‌ای در حریم خانهٔ کعبه تا محدوده‌ای معیّن اطلاق می‌شود (← جوهری؛ زبیدی، ذیل واژه). برخی حرم نامیدن محدودهٔ این اماکن را به دلیل محترم بودن آنها یا حرمت انجام دادن برخی کارها در آنها دانسته‌اند (← کردی، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۰۱؛ بروجردی، ج ۸، ص ۴۲۳).

تعابیر حرم‌الرسول یا حرم نبوی دربارهٔ حرم پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم در مدینه به‌کار می‌رود. همچنین، ترکیب حرمین شریفین برای اشاره به دو حرم مکه و مدینه یا دو حرم نجف و کربلا یا دو حرم بیت‌المقدّس و الخلیل بسیار کاربرد دارد. گفتنی است در متون دینی، گاهی واژهٔ حرم در معنایی مضیق‌تر یعنی درخصوص مسجدالحرام* یا مسجدالنبی، یا در مفهومی وسیع‌تر یعنی سرزمینی که مکه یا مدینه را دربرگرفته است، به‌کار می‌رود. همچنین اطلاق واژهٔ حرم بر مدفن امامان شیعه (مشاهد مشرّفه) بسیار شایع است، مانند حرم حسینی (یا حائر حسینی*) دربارهٔ مرقد امام حسین علیه‌السلام و حرم رضوی دربارهٔ مرقد امام رضا علیه‌السلام (← منهاجی اسیوطی، ج ۲، ص ۴۷۴؛ بحرانی، ج ۷، ص ۳۱۷ـ۳۱۸؛ ج ۱۱، ص ۴۵۵؛ زبیدی، همانجا؛ بغدادی، ج ۲، ستون ۵۴۱؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۶، ص ۱۹۴، ج ۸، ص ۲۲۴، ج ۲۱، ص ۲۹۹).

حرم مکّی مهم‌ترین و شاخص‌ترین مصداق حرم است. به شخص منسوب به این حرم، حِرْمی (اهل حرم) و به کسی که وارد منطقهٔ حرم می‌شود و احرام می‌بندد، مُحرِم گفته می‌شود. محدودهٔ بیرونِ حرم را حِلّ نامیده‌اند (← خلیل‌بن احمد؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌منظور، ذیل واژه). حرمت و قداست حرم مکه قدمتی طولانی دارد. بنابر حدیثی منقول از پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، این منطقه از زمان خلقت آسمانها و زمین حرم شده و بر پایهٔ حدیثی دیگر، دَحْوُالارض* (گسترش زمین) از حرم مکّی صورت گرفته است (← فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۱؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۲۴۱ـ ۲۴۲؛ برای احادیث دیگر دربارهٔ منشأ و مراد از حرم بودن مکه ← ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۷؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۴ـ ۲۷۶؛ کلینی، ج ۴، ص ۱۹۵ـ۱۹۷؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۲۲۱، ۲۲۴).

برخی مفسران ــ به استناد حدیثی از پیامبر اکرم که در آن حرم شدن مکه را به حضرت ابراهیم نسبت داده‌است ــ بر آن‌اند که پیش از حضرت ابراهیم، مکه مانند سایر سرزمینها بود و پس از رسالت آن حضرت و دعای او برای آنکه مکه سرزمینی امن باشد (بقره: ۱۲۶؛ ابراهیم: ۳۵)، حرمت و قداست یافت.برخی دیگر گفته‌اند که دعای ابراهیم تنها برای در امان بودن این سرزمین از حوادثی مانند خشکسالی و قحطی و زلزله بود و پیش از آن نیز آنجا محترم و مقدّس بود (محمدبن‌جریر طبری، ج ۱، ص ۵۴۲؛ طوسی، *التبیان*، ج ۱، ص ۴۵۶؛ طبرسی، ج ۱، ص ۳۸۷). شماری نیز احتمال داده‌اند که با دعای حضرت ابراهیم، حرمت حرم پس از مدتی مهجور بودن، احیا شده یا پس از رسالت وی، رعایت کردن حرمت حرم واجب شده است (← محمدبن‌جریر طبری، همانجا؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۳۹؛ اسدی مکی، ص ۱۸۳).

پیش از اسلام، مردم عرب با محدودهٔ حرم آشنا بودند و با



حدود حرم مکی و نشانه‌های آن

خودداری از جنگ و خونریزی و قصاص قاتلان در محدودهٔ حرم، به پیروی از سنّت حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهماالسلام، حرمت آن را نگاه می‌داشتند و ازاین‌رو مکه را بَکّة (جایی که گردن ستمگران را می‌شکند)، بَسّاسة (جایی که فاسقان و کافران را از خود می‌راند) و صِلاح (محل امن) نیز می‌نامیدند (ابن‌هشام، قسم ۱، ص ۱۱۴؛ ماوردی، ص ۲۴۶ـ۲۴۸؛ طوسی، *التبیان*، ج ۴، ص ۳۲؛ ابن‌جوزی، ج ۲، ص ۳۲۱). برخی اعراب هنگام ورود به حرم مکّی با این استدلال که در لباس خود مرتکب گناه شده‌اند، آن را درمی‌آوردند و برخی از یهودیان کفشهای خود را به احترام حرم برمی‌کندند. حواریان مسیح علیه‌السلام نیز هنگام رسیدن به حرم، برای تکریم و بزرگداشت آن، پیاده راه پیمودند (ــــ فاکهی، ج ۲، ص ۲۶۷؛ یاقوت حموی، ذیل «الأنواط»؛ احمدبن عبداللّه طبری، ص ۱۶۹؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۴۰). قداست منطقهٔ حرم پس از اسلام نیز تداوم یافت. مثلاً صحابیان پیامبر از ارتکاب گناه در حرم پرهیز و یکدیگر را از آزار دادن و مزاحمت دیگران منع می‌کردند و حتی به علت هراس از شکسته شدن حرمت حرم، از اقامت در آن خودداری می‌کردند (فاکهی، ج ۲، ص ۲۵۹، ۳۰۵).

واژهٔ حرم در چند آیهٔ قرآن ذکر شده است که مفسران مراد از آن را در بیشتر موارد، حرم مکّی شمرده‌اند (ــــ طوسی، *التبیان*، ج ۸، ص ۱۶۵؛ قرطبی، ج ۱۳، ص ۳۶۴؛ طباطبائی، ج ۶، ص ۲۷۱). شماری از مفسران مراد از مسجدالحرام و مقام ابراهیم و کعبه و مکه را در برخی آیات، محدودهٔ حرم دانسته‌اند (ــــ جصاص، ج ۱، ص ۸۸، ج ۳، ص ۲۵۳، ۳۱۷؛ شریف‌رضی، ص ۱۸۰؛ طوسی، *التبیان*، ج ۶، ص ۴۴۶، ج ۸، ص ۱۶۵؛ زرکشی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶۶؛ طباطبائی، ج ۳، ص ۳۱).

در آیات متعدد (از جمله قصص: ۵۷؛ عنکبوت: ۶۷)، سرزمین یا حرم مکه امن خوانده شده است (حَرَماً آمِناً). در شماری از آیات، دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام برای اینکه خداوند سرزمین مکه را امن قرار دهد، ذکر شده است (ــــ بقره: ۱۲۶؛ ابراهیم: ۳۵). در آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ بقره، وصف امن برای «البَیْت» آمده که برخی مفسران مراد از آن را حرم مکه دانسته‌اند.

دربارهٔ آنکه مراد از امنیت حرم در قرآن چیست، در احادیث و تفاسیر آرای گوناگونی مطرح شده است. برخی مفسران این تعبیر را از بساب اخبار و حـاکی از واقعیتی دانسته‌اند که در منطقهٔ حرم وجود دارد. بـه بیان دیگر، مراد از آن را امنیت تکوینی ذکر کرده‌اند، یعنی در امان بودن منطقهٔ حرم از حوادث ناگوار و عذاب دنیوی و اخروی (← شریف‌رضی، ص ۱۸۲، ۱۹۰؛ طبرسی، ج ۲، ص ۷۹۹؛ قرطبی، ج ۴، ص ۱۴۱ـ ۱۴۲). در برخی احادیث نیز مراد از امنیت حرم، در امان بودن حیوانات آن از صدمه دیدن و شکار شدن به وسیلهٔ حیوانات دیگر و نیز کسانی که وارد آنجا می‌شوند، امنیت اهل حرم از قتل و غارت و مصونیت آنان از عذاب الهی در دنیا و آخرت و مانند اینها ذکر شده است (← فاکهی، ج ۲، ص ۲۵۲؛ کلینی، ج ۴، ص ۲۲۶، ۵۲۸ ـ ۵۳۰؛ اسدی‌مکی، همانجا؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۳۵).

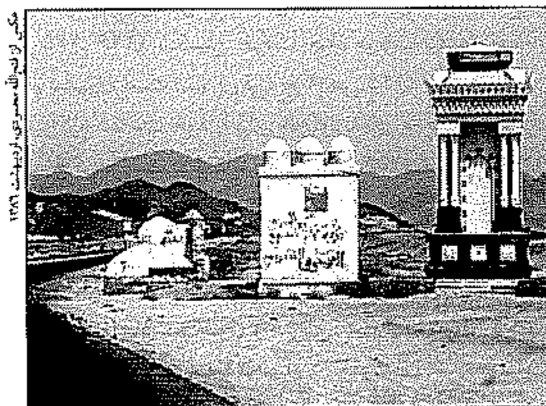
برخی مفسران مراد از امنیت حرم را امنیت تشریعی و آن را حاکی از فرمان الهی به رعایت کردن قداست حرم و احکام مربوط به آن دانسته‌اند، زیرا وقوع حوادثِ مخلِّ امنیت، از قبیل جنگ و سیل و زلزله، در این منطقه انکارناپذیر است. البته بـه نظر آنان، شماری از آیات مزبور ناظر بـه تشریع احکام مربوط به محدودیتهای حرم در شرایع پیشین، از جمله شریعت حضرت ابراهیم علیه‌السلام، است (← جصاص، ج ۱، ص ۸۸ ـ ۸۹، ج ۲، ص ۲۷؛ شریف رضی، ص۶۵، ۱۹۲؛ قرطبی، ج ۴، ص ۱۴۰؛ طباطبائی، ج ۶، ص ۲۷۱، ج ۱۲، ص ۶۹). در برخی احادیث، مراد از امنیت حرم، مصادیقی از امنیت تشریعی و احکام مربوط به آن دانسته شده، مانند حرمت شکار حیوانات و سلب امنیت از آنان و حرمت اجرای حدود و قصاص بر جنایتکاری که در خارج از منطقهٔ حرم مرتکب جنایتی شده است (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۸ـ۱۳۹؛ کلینی، ج ۴، ص ۲۲۶ـ ۲۲۷؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۲؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۷۵، ۲۲۶). برخی مفسران مُفاد آیهٔ ۹۷ سورهٔ آل‌عمران را مربوط به ایمن بودن پناهندگان به حرم در زمان پیش از اسلام دانسته‌اند که در اسلام منسوخ شده است(محمدبن‌جریر طبری، ج ۴، ص ۱۱ـ۱۲؛ شریف‌رضی، ص ۱۸۷؛ قرطبی، ج ۲، ص ۱۱۱، ج ۴، ص ۱۴۰ـ۱۴۱). بنابر آیهٔ ۵۷ سورهٔ قصص، نیز خداوند ثمرات تمام سرزمینها را در مکه فـراهم آورده است (← طوسی، *التبیان*، ج ۸، ص ۱۶۵؛ قرطبی، ج ۱۳، ص ۳۰۰).

در احادیث، علاوه بر احکام مربوط به حرم، به ویژگیهایش و آداب حضور در آن اشاره شده است. طبق احادیث، محدودهٔ حرم تا فراز آسمانهای هفت‌گانه و تا فرود زمینهای هفت‌گانه است و تا روز قیامت حرم باقی می‌ماند (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۴؛ جصاص، ج ۱، ص ۸۹؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۵ـ ۲۴۶). شکستن حرمت حرم، موجب نفرین خدا و تمام پیامبران است (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۵). بنابر حدیثی، پیامبراکرم شفاعت خود را برای حج‌گزارنده‌ای که در حرم بمیرد، تضمین کرده است (← کلینی، ج ۴، ص ۲۵۶؛ هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۱۹؛ سیوطی، ج ۲، ص ۲۵۸).

حدود منطقهٔ حرم از دیرباز معهود بوده است؛ از این‌رو، دربارهٔ تعیین محدودهٔ آن احادیث اندکی وجود دارد. طبق یکی از این احادیث، طول و عرض حرم یک بـرید* (چهار فرسخ) است و مسجدالحرام در مرکز آن قرار دارد (← حرّعاملی، ج ۱۲، ص۵۵۵). بر پایهٔ گزارشهای تاریخی، نخست حضرت ابراهیم علیه‌السلام طبق وحی و با راهنمایی جبرئیل، محدودهٔ حرم را علامت‌گذاشت (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۸؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۳، ۲۷۵؛ کلینی، ج ۴، ص ۱۹۵ـ ۱۹۷؛ احمدبن عبداللّه طبری، ص ۶۵۲ـ ۶۵۳). در متون حدیثی و تاریخی، به نشانه‌هایی که محدودهٔ حرم مکه را مشخص می‌کنند، أعلام، أنصاب، مَنار، مَعالم، آزلام و أمْیال حرم گفته شده است (← طوسی، *التبیان*، ج ۲، ص ۱۷۳ـ ۱۷۴؛ ابن‌اثیر، ذیل «علم»، «نور»؛ ابن‌منظور، ذیل «علم»؛ زبیدی، ذیل «نصب»، «حرم»).

پس از حضرت ابراهیم، اسماعیل علیه‌السلام نشانه‌های حرم را بازسازی کرد. در عصر جاهلیت، عدنان‌بن اُدَد و قُصَیّ‌بن کِلاب به این کار مبادرت کردند. قریش نیز در آغاز بعثت پیامبر نشانه‌های حرم را بازسازی کردند. پس از فتح مکه در سال هشتم، تمیم‌بن اسد خزاعی و اسودبن خلف قرشی زُهری، به دستور پیامبراکرم، نشانه‌های حرم را تعمیر و بازسازی نمودند. در ادوار بعد نیز کسانی به دستور برخی خلفا ــ از جمله عمربن خطّاب (سال ۱۷)، عثمان‌بن عفان (سال ۲۶)، معاویةبن ابی‌سفیان (حک: ۴۱ـ۶۰)، عبدالملک‌بن مروان (حک: ۶۵ـ ۸۶) و مهدی عباسی (حک: ۱۵۸ـ۱۶۹) ــ نشانه‌های حرم را بازسازی و تکمیل کردند (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۸ـ۱۳۰؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۳ـ ۲۷۶؛ فاسی، ج ۱، ۱۰۶ـ۱۰۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۱، ص ۷۲، ۳۶۷، ج ۶، ص ۵۰؛ مطر، ص ۱۹). پس از دورهٔ مهدی عباسی، نشانه‌هایی که بر روی کوهها بودند بازسازی نشدند و تنها آنها که در راههای ورودی مکه (یعنی مسیرهای مدینه، یمن، عراق، طائف، جعرانه و جده) قرار داشتند، مرمت شدند (عبدالملک‌بن عبداللّه‌بن دهیش، ص ۵۱ـ۵۲).

در ادوار بعد نیز کسانی به بازسازی یا ساختن نشانه‌های حرم اقدام کردند، از جمله راضی عباسی در ۳۲۵؛ مظفربن ابوبکر، پادشاه ایوبی، در ۶۱۶؛ ملک مظفر یوسف‌بن عمر، حاکم


عکس از نبی‌الله معصومی، اردیبهشت ۱۳۸۹

نمونه‌ای از نشانه‌های حرم مکی، حدیبیه (شمیسی)

یمن، در ۶۸۳؛ قایتبای محمودی، از پادشاهان چرکسهای مصر، در ۸۷۴؛ سلطان احمدخان اول عثمانی در حدود ۱۰۲۳؛ شریف‌زیدبن محسن، امیر مکه، در ۱۰۷۳؛ و سلطان عبدالمجید اول عثمانی در ۱۲۶۲ (فاسی، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ابن‌فهد، ج ۲، ص ۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱۷؛ عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش، ص ۵۲ـ۵۵).

بازسازی نشانه‌ها در دوران آل‌سعود نیز ادامه یافت. عبدالعزیز، مؤسس سلطنت سعودی، در ۱۳۴۳ دو نشانهٔ موجود در مسیر جده و پس از او، پسرش سعود در ۱۳۷۶/ ۱۳۳۶ش دو نشانه در منطقهٔ شمیسی، در ۱۳۷۷/ ۱۳۳۷ش دو نشانه در مسیر طائف و در ۱۳۸۳/ ۱۳۴۲ش نشانه‌هایی را در سمت عرفه بازسازی یا بنا کردند. همچنین خالدبن عبدالعزیز دو نشانه در مسیر طائف و دو نشانه در مسیر قدیمی جده ساخت و فهدبن عبدالعزیز در ۱۴۰۴/ ۱۳۶۲ش دو نشانهٔ جدید در وادی تنعیم بنا کرد (کردی، ج ۱، جزء ۲، ص ۱۰۰ـ۱۰۱؛ عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش، ص ۵۶ـ۶۲). در سالهای ۱۳۸۰/۱۳۳۹ش، ۱۳۸۴/۱۳۴۳ش و ۱۴۰۰/ ۱۳۵۹ش گروههایی از صاحب‌نظران برخی نشانه‌های حرم را بررسی کردند (عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش، ص ۶۳).

برخی مورخان متقدم دربارهٔ محدودهٔ حرم مکه به بحث و بررسی پرداخته‌اند، از جمله محمدبن عبدالله ازرقی (متوفی حـ ۲۵۰) در *أخبار مکّة و ما جاء فیها مِنَ الآثار*، محمدبن اسحاق فاکهی (متوفی ۲۷۲) در *أخبارُ مکّة فی قدیم الدّهر و حَدیثِه* و نیز مورخان دوره‌های بعد، مانند احمدبن عبدالله طبری (متوفی ۶۹۴) در *القِریٰ لِقاصِدِ أمِّ القُریٰ*، محمدبن احمد فاسی مکّی (متوفی ۸۳۲) در *شِفاءُ الغَرام بِأخبارِ البَلَدِ الحَرام*، و ابراهیم رفعت‌باشا (متوفی ۱۳۵۳) در *مِرآةُ الحَرَمَین*. اما کامل‌ترین اثر مکتوب دربارهٔ نشانه‌های حرم مکّی، کتاب *مصورِ الحرمِ المکّیّ الشّریف و الأعلامُ المُحیطَةُ به*، تألیف عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش در ۱۴۱۵ است.

در منابع مربوط به نشانه‌های حرم، تنها به فواصل نشانه‌ها در راههای اصلی مکه پرداخته شده و میزان آنها، به میل یا ذراع، ذکر شده است (ــه ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۰ـ۱۳۱؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۲۵؛ رفعت‌باشا، ج ۱، ص ۲۲۵؛ عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش، ص ۳۰۱). فاسی (ج ۱، ص ۱۱۱ـ۱۲۵) اقوال مختلف را در این باره ذکر کرده و علت اختلاف اقوال را امور گوناگونی دانسته است، از جمله اختلاف‌نظر دربارهٔ مبدأ اندازه‌گیری فواصل (که به نظر برخی درهای مسجدالحرام بوده است و به نظر شماری دیگر دروازهٔ مکه، مانند بابُ‌الشُّبیکه)، اختلاف نظر دربارهٔ طول دقیق هر میل و ذراع، و دقت‌کردن یا نکردن در اندازه‌گیری با طناب و در نظر گرفتن پستی و بلندی زمین.

عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش (ص ۳۰۱ـ۳۰۴) نشانه‌های حرم را ۹۳۴ عدد تخمین زده است. بیشتر این نشانه‌ها بر ۴۵کوهی که مکه را احاطه کرده است قرار دارد، زیرا علاوه بر اینکه مشاهدهٔ أعلام موجود در بلندیها آسان‌تر است، ساختن آنها در زمینهای هموار، به دلایلی از جمله شنی بودن زمین، آنان را در معرض تخریب قرار می‌دهد. فاصلهٔ نشانه‌ها از یکدیگر پنجاه تا دویست متر است. عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش (ص ۸۴) فاصلهٔ آنها را تا مسجدالحرام با واحد متر محاسبه کرده است. مصالح به‌کار رفته در نشانه‌های نوساز، سنگ مرمر و سیمان و در نشانه‌های قدیمی، سنگ و گچ است. طبق محاسبات او (همانجا)، مساحت حرم مکه ۵۵۰٬۳۰۰ مترمربع است (برای آگاهی از مکان نشانه‌ها و مشخصات تفصیلی آنها ــه همان، ص ۹۱ـ۲۹۸).

در فقه برای حرم مکّی احکام خاصی مقرر شده که گاه خَصائص‌الحرم نامیده شده و برخی منابع احکامی را که از نوع ممنوعیت است، مَحظُورت‌الحرم نامیده‌اند (ــه ماوردی، ص ۲۵۹؛ کاسانی، ج ۲، ص ۴۴۶؛ ابن‌ظهیره، ص ۱۶۹؛ نراقی، ج ۱۳، ص ۲۹۷)؛ البته بیشتر فقها این احکام را به‌طور پراکنده در بخشهایی مانند نماز، حج، حدود و کفارات مطرح کرده‌اند.

برخی از مهم‌ترین احکام خاص حرم مکّی عبارت‌اند از: ۱) جایز نبودن سکونت غیرمسلمانان در حرم طبق نظر تمامی فقها، و نیز حرمت ورود آنان به منطقهٔ حرم به نظر همهٔ فقها به جز ابوحنیفه (ــه طوسی، *التبیان*، ج ۵، ص ۲۰۰؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۹). ۲) وجوب احرام بستن برای مسلمانانی که در هر موقع از سال قصد ورود به مکه را دارند در یکی از میقاتها، مگر برای کسانی که به‌طور مکرر به این منطقه تردد دارند؛ مانند

رانندگان. شافعیان احرام را مستحب دانسته‌اند (← طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۵؛ احمدبن عبداللّه طبری، ص ۶۴۱؛ خطیب شربینی، ج ۱، ص ۴۷۶؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۷؛ نیز ← إحرام*). ۳) حرمت کشتن حیوانات، به جز حیوانات اهلی (مانند شتر و گاو و گوسفند) و جانوران آزار رساننده (مانند عقرب و مار و افعی) در منطقهٔ حرم (← شریف‌رضی، ص ۱۸۲؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۷۲ـ۲۷۳، ۲۷۷ـ۲۷۸؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۸ـ۳۲۹). ۴) ممنوع بودن شکار جانوران زمینی یا راهنمایی شکارچیان و آسیب رساندن به گیاهان در محدودهٔ حرم، به استناد آیات (از جمله مائده: ۹۶) و احادیث (← حرّعاملی، ج ۱۲، ص ۵۵۲ـ۵۵۷)؛ البته فقهای مذاهب مختلف مواردی را استثنا کرده‌اند، از جمله میوهٔ درخت خرما، انواع سبزی، گیاه إذْخِر (کاه مکه) و هر چیزی که انسان می‌کارد و پرورش می‌دهد (← کاسانی، ج ۲، ص ۴۴۶، ۴۵۰ـ۴۵۲؛ نووی، ج ۷، ۴۹۴ـ۴۹۵؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۷۱، ۲۸۲، ۳۶۴ـ۳۶۹، ج ۸، ص ۲۵؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۸؛ نیز ← صید*). ۵) حرمتِ خوردن گوشت حیوانی که به‌گونه‌ای نامشروع در محدودهٔ حرم شکار شده است (← علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۹۰؛ دسوقی، ج ۲، ص ۷۸). ۶) حرمتِ جنگ و خون‌ریزی در منطقهٔ حرم (← ماوردی، ص ۲۶۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳) و نیز ممنوع بودن حمل اسلحه به نظر برخی فقها (← نووی، ج ۷، ص ۴۷۱؛ کاشف‌الغطاء، ج ۲، ص ۴۵۶). هنگام فتح مکه (سال هشتم هجرت)، خداوند به پیامبراکرم تنها برای ساعتی اجازهٔ نبرد داد. طبق احادیث و نیز گزارشهای تاریخی، تصمیم قطعی امام حسین علیه‌السلام برای خروج از مکه و حرکت به سوی کوفه، در روز هشتم ذیحجه ــ که آغاز موسم حج است ــ پیشگیری از ریخته شدن خون ایشان در منطقهٔ حرم و شکستن حریم آن به دست مأموران خلیفهٔ اموی بود، که دستور داشتند در یک غائله و با استفاده از ازدحام حاجیان امام را به قتل برسانند (← یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۹؛ ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۳ـ۱۲۶؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۶۰ـ ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۷؛ احمدبن عبداللّه طبری، ص ۶۳۵؛ مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۸۵). ۷) ممنوع بودن خارج کردن ریگ و سنگ از محدودهٔ حرم به نظر برخی فقهای شیعه و اهل سنّت (← کاسانی، ج ۲، ص ۴۵۳؛ شهیداول، ج ۱، ص ۴۷۳). بیشتر شافعیان وارد کردن سنگ و خاک را از منطقهٔ حِلّ به حرم نیز مکروه شمرده‌اند (فاسی، ج ۱، ص ۱۳۸). ۸) حرمت یا کراهت برداشتن اشیای گمشده در محدودهٔ حرم (← علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۴۲؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۲۵۹ـ۲۶۲؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۹). ۹) ممنوعیت اجرای حد و قصاص در مورد کسی که در خارج از حرم مرتکب جنایت شده و به حرم پناه آورده است (به استناد قرآن ← آل‌عمران: ۹۷) و إعمال برخی محدودیتها دربارهٔ او به نظر فقهای برخی مذاهب اسلامی، از جمله غذا ندادن به وی و خودداری از معامله با او، به منظور وادار کردنش به خروج از حرم و اجرای حد الهی در خارج از حرم. به نظر حنفیان و فقهای شیعه، جنایتکار در حرم، به سبب شکستن حرمت آن، از این مصونیت برخوردار نیست (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۹؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۴۱ـ ۴۴۲؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۲۵۶؛ خویی، ص ۱۸۴ـ۱۸۵؛ قس زحیلی، ج ۳، ص ۳۳۰). ۱۰) افزایش دیه در قتل عمد یا غیرعمد که در حرم صورت گرفته باشد، به میزان یک سوم دیهٔ کامل (کلینی، ج ۴، ص ۱۳۹؛ جصاص، ج ۲، ص ۲۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۲۳؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۹). ۱۱) حرمت دفن مشرکان در منطقهٔ حرم. شافعیان خارج کردن جسد مشرک را از حرم نیز لازم دانسته‌اند (← شافعی، ج ۴، ص ۱۸۸؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۳۳۷؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۳۰). ۱۲) حرمت خرید و فروش یا اجارهٔ خانه‌های حرم مکّی به طور کلی یا در موسم حج، به نظر برخی فقها، به استناد آیهٔ ۲۵ سورهٔ حج و احادیث (← ابن‌قدامه، ج ۴، ص ۱۹ـ۲۰؛ حطّاب، ج ۷، ص ۵۴۶؛ ابن‌عابدین، ج ۶، ص ۷۱۱؛ قس نووی، ج ۹، ص ۲۵۰؛ مقدس اردبیلی، *زبدةالبیان*، ص ۲۲۱).

بیشتر فقها، با استناد به احادیث، ارتکاب برخی محرّماتِ حرم را موجب پرداختن کفاره دانسته‌اند، هرچند دربارهٔ میزان آن اختلاف‌نظر وجود دارد (← نووی، ج ۷، ص ۴۹۰ـ۴۹۱، ۴۹۶؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۶۶ـ۲۶۷، ۳۶۷، ۳۷۷ـ۳۷۸، ج ۸، ص ۲۵، ۶۲؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۱۳ـ۱۷). شماری از فقهای اهل سنّت تنها به حرمتِ تکلیفی قائل شده و ثبوت کفاره را نپذیرفته‌اند (ابن‌رشد، ج ۱، ص ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۲۲). علاوه بر ممنوعیتهای شرعی که بر حضور در حرم مترتب است، ممنوعیتها و الزاماتی نیز برای کسانی که برای حج یا عمره احرام می‌بندند، مقرر شده است (← احرام*).

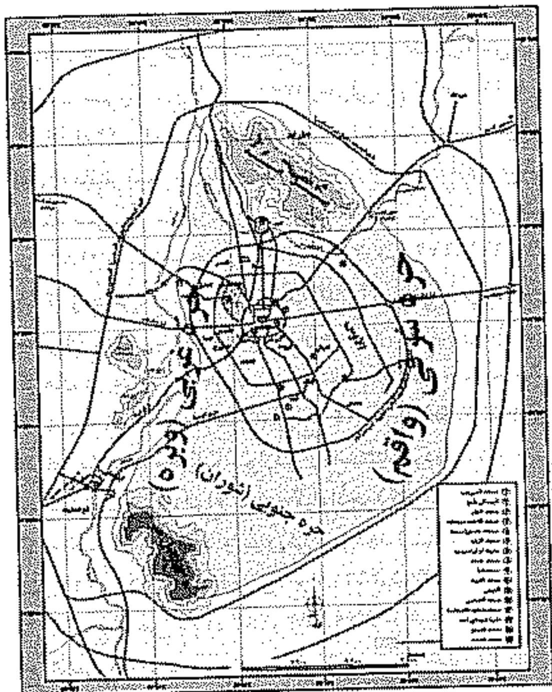
بر پایهٔ احادیث، به سبب قداست ویژهٔ حرم مکّی، کیفر گناهان و پاداش کارهای نیک در آن مضاعف است. حتی نیت انجام دادن گناه در حرم موجب مؤاخذهٔ الهی است. در مقابل، بر انجام دادن برخی کارهای خیر و عبادات (مانند تلاوت قرآن، نماز خواندن و روزه گرفتن) در منطقهٔ حرم تأکید شده و بنابر حدیثی، ثواب آن صد هزار برابر اماکن دیگر است (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۲؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۶۶؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۳۱ـ ۱۳۲). فقها، به استناد احادیث، ورود به حرم با پای پیاده و بدون کفش، غسل کردن و وضو گرفتن پیش از ورود به حرم و پس از خروج از حرم، خوشبو ساختن

دهان و خواندن دعاهای خاص را مستحب دانسته‌اند (← علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۷۹؛ خطیب شربینی، ج ۱، ص ۴۷۹؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۱۹۵ـ ۱۹۸؛ خلخالی، ج ۵، ص ۴۷۷ـ ۴۷۸). دفن مردگان در حرم نیز مستحب به شمار رفته است (← حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۲۸۷).

به نظر بیشتر فقهای امامی و مالکی و حنفی، سکونت و مجاورت در مکه، به سبب ضعف ایمان مردم و قصور آنها در به‌جا آوردن احکام حرم، کراهت دارد. شافعیان و حنبلیان مجاورت را برای کسی که احتمال ارتکاب کارهای ممنوع در مورد او نمی‌رود، مستحب دانسته‌اند (علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۴۲، ۴۴۷؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۱۸۷؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۲ـ۳۲۳). این أعمال از جمله کارهای مکروه در حرم مکّی است: طلب کردن بدهی از مدیون، مگر آنکه مدیون بودن در داخل حرم واقع شده باشد؛ درخواست کردن چیزی از مردم در حرم؛ خواندن شعر؛ و ضرب و شتم خدمتکار (← ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۷؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۵، ص ۳۶۹ـ۳۷۰؛ حرّعاملی، ج ۱۲، ص ۵۶۴ـ ۵۶۵، ج ۱۳، ص ۲۶۵، ۵۵۵).

حرم نبوی. این مکان، حرم مهم دیگری است که بر پایهٔ احادیث و فتاوای فقهی، آداب و احکام خاصی دارد. بنابر حدیثی، پیامبراکرم شفاعت اهل مدینه را در روز قیامت برعهده گرفته است (← ابن حنبل، ج ۶، ص ۳۷۰؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۴، ص ۱۱۳). حنفیان به وجود حرم برای مدینه، به گونه‌ای که احکام خاصی داشته باشد، قائل نیستند (ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۲۵۶؛ رفعت‌باشا، ج ۱، ص ۴۴۷). برخی فقهای معاصر شیعه نیز در حرم بودن مدینه، به گونه‌ای که در مورد مکه تعریف شده است، تردید دارند و این حدیث مشهور پیامبر اکرم را که حرم مدینه به شخص ایشان و حرم مکه به حضرت ابراهیم منتسب است (← بخاری، ج ۵، ص ۴۰؛ مسلم‌بن حجاج، همانجا)، به معنای لزوم حفظ حرمت نسبی این شهر یا حرمت مرقد مطهر آن حضرت تفسیر کرده‌اند. این فقها، برای احتیاط، برخی احکامِ حرم را برای مدینه قائل شده‌اند (← حکیم، *دلیل الناسک*، ص ۴۹۳؛ خلخالی، ج ۵، ص ۵۱۳). برخی مالکیان و شافعیان، از جمله مالک‌بن انس، با استناد به احادیث مذکور و نیز از آن‌رو که مدینه موطن مهاجران و محل استقرار صحابیان بوده است، حرم نبوی را از حرم مکّی برتر شمرده‌اند (← ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۸۸)، ولی بیشتر فقها، جز مرقد حضرت رسول که برترین بقعهٔ عالم معرفی شده است، حرم مکّی را برتر شمرده‌اند (← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۵۱ـ ۴۵۲؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۲۵۶؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۳؛ نیز ← مکه*؛ مدینه*).

در برخی احادیث، حدود حرم نبوی به اندازهٔ یک بَرید از



حدود حرم نبوی و نشانه‌های آن

هر چهار طرف معرفی شده است (← طوسی، ۱۳۷۶ش، ج ۶، ص ۱۳؛ نووی، ج ۷، ص ۴۸۹؛ هیثمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۴). طبق حدیثی دیگر ــ که هم شیعه و هم اهل سنّت نقل کرده‌اند ــ حرم نبوی میان دو زمینِ پوشیده از سنگ سیاه (ما بَیْنَ لابَتَیْها)، در مشرق و مغرب مدینه، قرار دارد (← کلینی، ج ۴، ص ۵۶۴؛ نووی، ج ۷، ص ۴۸۷؛ احمدبن عبدالله طبری، ص ۶۷۰ـ۶۷۱). فقهای شیعه حدود حرم نبوی را طبق احادیث، از کوه عَیْر (یا عایر) تا کوه وَعیر دانسته‌اند (← ابن‌ادریس حلّی، ج ۱، ص ۶۵۱؛ بحرانی، ج ۱۱، ص ۳۰۲؛ نجفی، ج ۲۰، ص ۷۵ـ۷۶؛ خلخالی، ج ۵، ص ۵۱۲)، اما برخی از فقهای اهل سنّت، به استنادِ احادیثی دیگر، مرز این حرم را از کوه عیر تا کوه ثور، که دوازده میل می‌شود، معرفی کرده‌اند. آنان عیر را در میقات و ثور را در پشت کوه اُحد دانسته‌اند (← ابن‌قدامه، ج ۳، ص ۳۷۶؛ خطیب شربینی، ج ۱، ص ۵۲۹؛ بهوتی حنبلی، ج ۲، ص ۵۵۱). برخی دیگر، با توجه به وجود کوه ثور در مکه، به توجیه احادیث مذکور پرداخته و از جمله احتمال داده‌اند که راویان به اشتباه به جای اُحد، ثور را ذکر کرده‌اند یا نام پیشین احد، ثور بوده است (← نووی، ج ۷، ص ۴۸۶؛ خطیب شربینی، همانجا). همچنین ممکن است مراد پیامبر اکرم فاصله‌ای معادل فاصلهٔ دو کوه عیر و ثور در مکه بوده یا خود حضرت مجازاً دو کوه موجود در مدینه را عیر و ثور نامیده است (← ابن‌قدامه، ج ۳، ص ۳۷۰).

مهم‌ترین آداب و احکام حرم نبوی عبارت‌اند از: استحباب ورود با غسل به حرم نبوی؛ استحباب مجاورت در مدینه؛ استحباب روزه گرفتن در برخی ایام هفته؛ حرمت آسیب رساندن به گیاهان و قطع درختان، به‌ویژه نهال درختان، مگر برای تغذیهٔ چهارپایان؛ و حرمت شکار کردن حیوانات (ــــه ابن‌ادریس حلّی، ج ۱، ص ۶۵۱ـ۶۵۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۳ـ۲۴۵، ۲۶۱؛ گلپایگانی، ص ۱۸۷، ۲۱۰؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۳۵ـ۳۳۶). برخی فقهای متقدم اهل سنّت برای ارتکاب پاره‌ای از محرّمات حرم نبوی مجازات ذکر کرده‌اند (ــــه ابن‌قدامه، همانجا؛ احمدبن عبدالله طبری، ص ۶۷۵ـ۶۷۶).

حرم امام حسین علیه‌السلام (حائر حسینی) نزد شیعیان بسیار مقدّس است. فقها دربارهٔ محدودهٔ این حرم ــ که دارای احکام فقهی خاصی نیز هست (ــــه ادامهٔ مقاله) ــ آرای گوناگونی دارند، از جمله محدودهٔ مدفن آن حضرت و خاندان و یاران او جز حضرت عباس علیه‌السلام (ــــه مفید، ص ۱۲۶؛ ابن‌ادریس حلّی، ج ۱، ص ۳۴۲)، تمام شهر کربلا (ابن سعید، ص ۹۳)، و روضهٔ مقدّس امام حسین (بحرانی، ج ۱۱، ص ۴۶۳؛ نراقی، ج ۸، ص ۳۱۶؛ حکیم، مستمسک، ج ۸، ص ۱۸۸؛ برای اقوال دیگر ــــه مجلسی، ج ۹۸، ص ۱۱۷؛ بحرانی، ج ۱۱، ص ۴۶۴؛ کلیدار، ص ۲۷؛ نیز ــــه حائر حسینی*) را جزو این محدوده دانسته‌اند.

در حدیثی منقول از حضرت علی علیه‌السلام، کوفه حرم او خوانده شده است (ــــه کلینی، ج ۴، ص ۵۶۳؛ نیز برای نظر فقها دربارهٔ حرم بودن تمام شهر یا فقط مسجد کوفه ــــه بروجردی، ج ۸، ص ۴۱۶ـ۴۱۷؛ روحانی، ج ۶، ص ۴۲۸).

از احکام اختصاصی حرم مکّی، حرم نبوی، مسجد کوفه و حائر حسینی به نظر مشهور فقهای شیعه، جواز و حتی استحبابِ خواندن نماز به صورت کامل (اِتمام) برای مسافر است، هرچند که خواندن نماز شکسته (قَصر) نیز برای او جایز است (ــــه طوسی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۴؛ علامه حلّی، ۱۴۲۰ـ ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۳۳؛ شهیدثانی، ج ۱، ص ۷۸۷ـ ۷۸۸؛ حسینی مرعشی، ج ۱، ص ۴۵۳). فقها این اقوال را حاصل جمع احادیثی می‌دانند که بر تخییر میان قصر و اتمام در مکانهای چهارگانه دلالت دارند و احادیثی که دالّ بر مطلوب بودن اتمام نمازند (برای نمونه ــــه کلینی، ج ۴، ص ۵۲۴؛ طوسی، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۴۷۰ـ۴۷۵). در احادیث مذکور، تعبیراتی مانند «حرمین شریفین»، «مکه و مدینه» و «مسجدَین» آمده است (ــــه بحرانی، ج ۱۱، ص ۴۵۶ـ ۴۵۹) و از این‌رو، برخی فقها تنها در خود مسجدالحرام و مسجدالنبی حکم مذکور را جاری می‌دانند، نه در تمام قلمرو حرم مکّی و حرم نبوی (ــــه ابن‌ادریس حلّی، همانجا؛ علامه حلّی، ۱۴۱۲ـ ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۳۲؛ شهیدثانی، ج ۱، ص ۷۸۷؛ بروجردی، ج ۸، ص ۴۱۱ـ۴۱۴).

ابن‌بابویه (۱۴۱۵، ص ۲۶۲) به وجوب قصر در این اماکن قائل شده و آنها را واجد هیچ امتیازی ندانسته است. ظاهراً این نظر مستند به ادلهٔ عام وجوب قصر نماز برای مسافر و نیز احادیثی است که در اماکن چهارگانه نماز قصر را واجب شمرده است (نراقی، ج ۸، ص ۳۰۹)، ولی سایر فقها با حمل این احادیث بر تقیه (ــــه بحرانی، ج ۲، ص ۴۴۱، ۴۴۸، ۴۵۲؛ نراقی، ج ۸، ص ۳۱۰؛ بروجردی، ج ۸، ص ۴۰۶ـ ۴۱۰) و با استناد بر ادلهٔ دیگر این نظر را نپذیرفته‌اند (ــــه ابن‌بابویه، ۱۴۱۵، همانجا؛ مقدس اردبیلی، مجمع *الفائدة و البرهان*، ج ۳، ص ۴۲۴ـ۴۲۵؛ بحرانی، ج ۱۱، ص ۴۴۰ـ۴۴۲؛ نجفی، ج ۱۴، ص ۳۳۶). شماری از فقها نیز، از باب احتیاط، به شکسته خواندن نماز در این چهار حرم نظر داده‌اند (ــــه موسوی عاملی، ج ۴، ص ۴۶۸؛ میرزای قمی، ج ۱، ص ۷۳؛ نجفی، ج ۱۴، ص ۳۳۷؛ بهجت، ص ۵۹۹).

برخی فقهای متقدم، از جمله ابن‌جنید اسکافی (ص ۸۹ـ ۹۰) و علم‌الهدی (ج ۳، ص ۴۷)، به وجوب خواندن نماز تمام برای مسافر در این چهار مکان و حتی حرم همهٔ امامان شیعه علیهم‌السلام نظر داده‌اند (دربارهٔ شمول حکم مذکور به مَشاهد امامان شیعه ــــه بحرانی، ج ۱۱، ص ۴۳۸، ۴۶۵؛ بروجردی، ج ۸، ص ۴۲۰ـ۴۲۱). ابن‌ادریس حلّی (همانجا)، علاوه بر حرم مکه و مدینه، تنها در حائر حسینی قائل به شمول این حکم شده است. فقهای شیعه این بحث را نیز مطرح کرده‌اند که آیا حکم تخییری مذکور تنها مسجد کوفه و حائر حسینی را دربرمی‌گیرد یا شامل تمام شهر کوفه و کربلا می‌شود (ــــه بروجردی، ج ۸، ص ۴۱۴ـ۴۲۰؛ روحانی، ج ۶، ص ۴۲۷ـ۴۲۸؛ نیز برای سایر احکام ــــه بروجردی، ج ۸، ص ۴۲۱ـ ۴۲۶). حنفیان ــ که مانند فقهای امامی به وجوب شکسته خواندن نماز به هنگام مسافرت قائل‌اند ــ خواندن نماز کامل را در حرم مکّی پیروی از پیامبر اکرم شمرده و به‌سبب مضاعف بودن پاداش کارها در حرم، آن را بهتر از خواندن نماز شکسته دانسته‌اند (برای نمونه ــــه کاسانی، ج ۱، ص ۹۱ـ۹۲؛ ابن‌قدامه، ج ۲، ص ۱۰۷).

احکام و آداب دیگری نیز در منابع فقهی شیعه برای این حرمها و حرم امامان شیعه (مشاهد مشرّفه) ذکر شده است، مانند حرمت ورود جُنُب و حائض به این مکانها (ــــه موسوی عاملی، ج ۱، ص ۲۸۲؛ قس نراقی، ج ۲، ص ۲۹۲)، حرمت نجس کردن آنها و وجوب رفع نجاست از آنها (ــــه طباطبائی یزدی، ج ۱، ص ۸۹ـ۹۰)، استحباب غسل پیش از ورود به این اماکن، مکروه بودن انتقال مردگان برای دفن به سرزمین دیگر،

مکـر بـه ایـن مکـانها (← موسـوی عـاملی، ج ۲، ص ۱۵۲؛ طباطبائی یزدی، ج ۱، ص ۴۴۷)، و ممنوع بودن اجرای حـد و قصاص در این حرمها (ابن‌ادریـس حـلّی، ج ۳، ص ۳۶۳ـ۳۶۴؛ قـس خویی، ج ۲، ص ۱۸۴ـ۱۸۵).

منابع: عـلاوه بـر قـرآن؛ آقابزرگ طـهرانـی؛ ابن‌اثیـر، النـهایة فـی غریب‌الحدیث والاثر، چاپ محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، بیروت ۱۹۶۳/۱۳۸۳، چاپ افست قم ۱۳۶۴ ش؛ ابن‌ادریـس حلّی، کتاب السـرائرالحاوی لتحریر الفتاوی، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن‌بابویه، کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ همو، المقنع، قم ۱۴۱۵؛ ابن‌جنید اسکافی، مجموعة فتاوی ابن‌الجنید، تألیف علی پناه اشتهاردی، قم ۱۴۱۶؛ ابن‌جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، چـاپ مـحمد عـبدالقادر عطا و مـصطفی عبدالقادر عطا، بـیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، الاصابة فی تمییزالصـحابة، چـاپ علی‌محمد بـجاوی، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن‌حنبل، مسـند احـمدبن حـنبل، اسـتانبول ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ ابـن‌رشد، بدایةالمجتهد و نـهایة المقتصد، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ ابن‌سعید، الجامع‌للشرائع، قم ۱۴۰۵؛ ابن‌ظهیره، الجامع‌اللطیف فی فضل مکة و اهلها و بناءالبیت الشریف، مکه ۱۹۷۲/۱۳۹۲؛ ابن‌عابدین، ردّالمحتار علی الدرّالمختار، چاپ سنگی مصر ۱۲۷۱ـ۱۲۷۲، چاپ افست بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن‌فهد، اتحاف الوری بـاخبار ام‌القری، چـاپ فـهیم محمد شلتوت، مکه [۱۹۸۳ـ۱۹۸۴؟]؛ ابن‌قدامه، المغنی، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا.]؛ ابن‌منظور؛ ابن‌هشام، السـیرةالنبویة، چـاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحفیظ شلبی، [بیروت]: دارابن کثیر، [بی‌تا.]؛ محمدبن عبدالله ازرقی، اخبار مکة و ما جاء فیها من‌الآثار، چـاپ رشـدی صالح ملحس، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳، چـاپ افست قـم ۱۳۶۹ ش؛ احمدبن محمد اسدی مکی، اخبار الکرام باخبار المسجد الحرام، چاپ حافظ غلام مصطفی، بنارس ۱۹۷۶/۱۳۹۶؛ یوسف‌بن احمد بـحرانـی، الحـدائـق النـاضرة فـی احکـام العترةالطـاهرة، قـم ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح‌البـخاری، [چـاپ مـحمد ذهـنی‌افندی]، اسـتانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ مـرتضی بـروجردی، مسـتندالعروة الوثقی، تـقریرات درس آیت‌الله خـویی، ج ۸، [قـم] ۱۳۶۷ ش؛ اسماعیل بغدادی، هدیةالعارفین، ج ۲، در حاجی‌خلیفه، ج ۶؛ محمدتقی بهجت، جامع‌المسـائل، قم ۱۳۷۸ ش؛ منصوربن یونس بهوتی حنبلی، کشّاف القناع عن متن الاقـناع، چـاپ مـحمدحسـن شـافعی، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ عبدالرحمان جبرتی، تاریخ عجائب الآثار فـی التراجم و الاخبار، بیروت: دارالجیل، [بی‌تا.]؛ احمدبن علی جـصاص، احکام‌القرآن، چاپ عبدالسـلام محمدعلی شاهین، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۵؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، الصحاح: تاج‌اللغة و صـحاح العربیة، چـاپ احمد عبدالغفور عطار، بـیروت [بی‌تا.]، چـاپ افسـت تـهران ۱۳۶۸ ش؛ حرّعاملی؛ اسماعیل حسینی مرعشی، اِجماعیات فقه‌الشیعة و اَحْوَطُ الاقـوال مـن احکـام الشـریعة، ج ۱، [قـم] ۱۴۱۹؛ مـحمدبن مـحمد حطّاب، مواهب‌الجلیل لشـرح مختصر خلیل، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۶؛ محسـن حکیم، دلیل الناسک، چاپ محمد قاضی طباطبایی، [بی‌جا]: مؤسسةالمنار، [بی‌تا.]؛ همو، مسـتمسـک العـروة الوثقی، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ محمدبن احمد خطیب شربینی، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ‌المنهاج، مع تعلیقات جوبلی‌بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ رضاخلخالی، معتمد العروة الوثقی، محاضرات آیت‌الله خویی، قم ۱۴۰۵ـ۱۴۱۰؛ خلیل‌بن احمد، کتاب‌العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ ابوالقاسم خـویی، مبانی تکملةالمنهاج، قـم ۱۳۹۶؛ مـحمدبن احـمد دسـوقی، حـاشیة الدسـوقی علی الشـرح‌الکبیر، [بیروت]: داراحیاء الکتب العربیة، [بی‌تا.]؛ ابراهیم رفعت‌باشا، مرآةالحرمین، او، الرحلات الحجازیة و الحج و مشاعره الدینیة، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا.]؛ مـحمدصادق روحـانی، فقه‌الصادق، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴؛ محمدبن محمد زبیدی، تاج‌العروس من جواهرالقاموس، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ وهبه مصطفی زحیلی، الفقه‌الاسلامی و ادلّته، دمشق ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ محمدبن بـهادر زرکشی، اعلام‌السـاجد بـاحکام المسـاجد، چـاپ ابـوالوفا مـصطفی مراغی، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۱۰؛ همو، البـرهان فـی عـلوم‌القرآن، چـاپ محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۴۰۸/ ۱۹۸۸؛ سیوطی؛ محمدبن ادریـس شافعی، الاُمّ، چاپ محمد زهری نجار، بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن حسین شریف رضی، حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، چاپ محمدرضا آل کاشف‌الغطاء، بیروت [بی‌تا.]، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن مکی شهید اول، الدروس الشرعیّة فی فقه‌الامامیّة، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، الروضةالبهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کـلانتر، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ طباطبائی؛ مـحمدکاظم‌بن عبدالعظیم طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، بیروت ۱۴۰۹؛ طبرسی؛ احمدبن عبدالله طبری، القری لقاصد ام‌القری، چاپ مصطفی سقا، بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن جریر طبری، جامع؛ محمدبن حسـن طوسی، التـبیان فـی تفسـیرالقرآن، چاپ احمد حبیب قصیر عـاملی، بـیروت [بی‌تا.]؛ هـمو، تهذیب الاحکام، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهران ۱۳۷۶ ش؛ همو، کتاب الخلاف، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷؛ همو، المبسـوط فی فـقه‌الامـامیة، ج ۱ـ۲، چاپ محمدتقی کشفی، تهران ۱۳۸۷؛ همو، النهایة فی مـجردالفـقه و الفـتاوی، بـیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ عـبدالمـلک‌بن عبدالله‌بن دهیش، الحرم‌المکی الشریف و الاعـلام المـحیطة بـه، مکـه ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، تحریرالاحکام الشرعیة عـلی مـذهب الامامیة، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۲۰ـ۱۴۲۲؛ همو، تذکرةالفقهاء، قم ۱۴۱۴ـ   ؛ همو، مختلف‌الشیعة فی احکام الشریعة، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، رسائل الشـریف المـرتضی، چـاپ مهدی رجائی، رسالة ۳۰: جمل‌العلم و العمل، قم ۱۴۰۵ـ۱۴۱۰؛ محمدبن احمد فاسی، شِفاءالغَرام باخبار البلد الحرام، چاپ ایمن فؤاد سید و مصطفی محمد ذهبی، مکه ۱۹۹۹؛ محمدبن اسحاق فاکهی، اخبار مکة فی قدیم الدهر و حدیثه، چاپ عبدالملک‌بن عبدالله‌بن دهیش، بیروت ۱۴۱۹/ ۱۹۹۸؛ مـحمدبن احـمد قرطبی، الجـامع لاحکـام القرآن، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ ابوبکربن مسعود کاسانی، بدائع‌الصنائع فی تـرتیب الشرائع، چاپ محمد عدنان‌بن یاسین درویش، بـیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ جعفربن خضر کاشف‌الغطاء، کشف‌الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی‌تا.]؛ محمدطاهر کردی، التـاریخ‌القویم

لمکة و بیت‌الله الکریم، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۰؛ عبدالحسین کلیدار، *بغیة‌النبلاء فی تاریخ کربلاء*، چاپ عادل کلیدار، بغداد ۱۹۶۶؛ کلینی؛ محمدرضا گلپایگانی، *مناسک‌الحج*، قم ۱۴۱۳؛ علی‌بن محمد ماوردی، *الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة*، بغداد ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجلسی؛ مسلم‌بن حجاج، *صحیح مسلم*، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱؛ فوزیه حسین مطر، *تاریخ عمارة‌الحرم المکی الشریف الی نهایة العصر العباسی الاول*، جده ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمدبن محمدمفید، *المُقنِعَة*، قم ۱۴۱۰؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، *زبدة‌البیان فی احکام القرآن*، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران [بی‌تا.]؛ همو، *مجمع‌الفائدة و البرهان فی شرح ارشادالاذهان*، چاپ مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۳، قم ۱۳۶۲ ش؛ محمدبن احمد منهاجی اسیوطی، *جواهرالعقود و معین القضاة و المُوَقِّعین و الشهود*، چاپ مسعد عبدالحمید محمد سعدنی، بیروت ۱۴۱۷/ ۱۹۹۶؛ محمدبن علی موسوی عاملی، *مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام*، قم ۱۴۱۰؛ ابوالقاسم‌بن محمدحسن میرزای قمی، *جامع‌الشتات*، چاپ مرتضی رضوی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت ۱۹۸۱؛ احمدبن محمدمهدی نراقی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، قم، ج ۲، ۱۴۱۵، ج ۸، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ۱۴۱۷؛ یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ علی‌بن ابوبکر هیثمی، *کشف‌الاستار عن زوائد البزار علی‌الکتب الستة*، ج ۲، چاپ حبیب الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ همو، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ یاقوت حموی؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ مریم حسینی‌آهق /

حُرمت ← احکام خمسه

حرم‌سرا، محلی در قصر خلفا و پادشاهان، ویژهٔ سکونت مادر و همسران و دختران و کنیزان آنها. ساختن حرم‌سرا در قصر پادشاهان پیشینه‌ای طولانی دارد، از آن جمله حرم‌سرای خشایارشا در مجموعهٔ تخت جمشید است (← تخت جمشید*؛ نیز ← براسیوس[1]، ص ۴۴، ۴۹). ظاهراً ایجاد حرم‌سرا در دورهٔ اسلامی، به نوعی تحت تأثیر آشنایی خلفا و پادشاهان مسلمان با دولتهای گذشته، از جمله ایران، بوده است (چُکسی[2]، ص ۶۰). واژهٔ عربی حرم، که در اصل به معنای اهل خانه و زنان است (← خلیل‌بن احمد؛ جوهری، ذیل «حرم»)، در منابع عربی و فارسی به معنای محل سکونت زنان نیز به کار رفته است (← همانجاها؛ دهخدا؛ فرهنگ بزرگ سخن، ذیل «حرم»، «حرم‌سرا»). آنچه مسلّم است این واژه بیانگر حرمتی است که مسلمانان برای این مکان و نیز ساکنان آن قائل بوده‌اند.

دربارهٔ حرم‌سراهای حکمرانان مسلمان، به‌طور کلی دو دیدگاه در میان محققان معاصر وجود دارد. گروهی برآن‌اند که حرم‌سراها اساساً برای ارضای امیال حاکمان تشکیل می‌شده و هدفی جز برآوردن هوس مردان نداشته است. از نظر ایشان، زندگی زنان حرم یک سره به پوچی، بیهودگی، تنبلی، جلوه‌فروشی و حسادت می‌گذشته است (برای نمونه ← شیخ[3]، ۲۰۰۵، ص ۳ـ۵، که نمونه‌های گوناگونی از دیدگاههای مستشرقان را آورده که همگی، به‌زعم او، در صدد القای تصور مذکور از حرم‌سرا هستند؛ نیز ← شجاع، ص ۲۹؛ دلریش، ص ۱۸۶، ۲۱۲). در مقابل، گروهی که به نظر می‌رسد متأثر از جنبشهای طرفداری از حقوق زنان در دورهٔ جدیدند، نگاه بدبینانه به حرم‌سراها را ساخته و پرداختهٔ ذهن مستشرقانِ عصر حاضر می‌دانند و برآن‌اند که این گروه از شرق‌شناسان قصد دارند حرم‌سرا را نماد استبداد شرقی و حاکمان مستبد مسلمان و نیز مظهر ظلم و بی‌رحمی به زنان در جامعهٔ اسلامی معرفی کنند. از نظر این گروه، مستشرقان نگاه قالبی، نادرست، مجعول و خیالی خویش را از حرم‌سرا، بر همهٔ حرم‌سراهای دورهٔ اسلامی تعمیم داده‌اند (برای نمونه ← شیخ، ۲۰۰۵، ص ۱ـ۵؛ ورنارن[4]، ص ۱۷۸ـ۱۸۴؛ نیز ← حجازی، ص ۲۱۰ـ۲۱۱). این عده، با بیان نقش برخی مادران، همسران و کنیزان خلفا و پادشاهان مسلمان در مسائل سیاسی و اقتصادی و فرهنگی عصر خویش، درصدد اثبات نقش بسیار مهم تربیتی و آموزشی حرم‌سراها هستند (← شیخ، ۲۰۰۳، ص ۴۱ـ۵۵؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۹ـ۱۲؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۴ـ۱۵، ۳۰). به نظر می‌رسد هر دو گروه در داوری خویش افراط کرده‌اند. در کنار گزارشهایی از رواج فساد و بی‌بند و باری در حرم‌سراها (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۵، ص ۲۴۴ـ ۲۴۷؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۲۸۱ـ۲۹۰ هـ، ص ۱۹؛ شاردن[5]، ج ۴، ص ۱۳۲۰)، انبوهی گزارش نیز از آموزش علوم و فنون گوناگون به ساکنان حرم و نیز نقش مؤثر برخی زنان حرم در مسائل سیاسی و اجتماعی در دست است (← ادامهٔ مقاله). در حرم‌سرا، افزون بر زنان و کنیزان، مادر و دختران و کودکان خلفا و پادشاهان نیز زندگی می‌کردند که نشان می‌دهد هدف از تشکیل این مراکز، تنها برآوردن امیال و هوسهای حاکمان نبوده بلکه انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی نیز وجود داشته است.

احترام و تقدس حرم، در کنار نظارت شدید بر آن، به دلایل

1. Maria Brosius 2. Choksy 3. Cheikh 4. Verhaaren 5. Jean Chardin

سیاسی و امنیتی، موجب شده است که آگاهی دربارهٔ اوضاع درونی و ساختار حرم‌سرا در دورهٔ خلفای اموی و عباسی و نیز دیگر خاندانهای حکومتگر مسلمان تا حدود قرن دهم، به برخی اشاره‌های پراکندهٔ مورخان و نویسندگان مسلمان محدود باشد. در منابع به اخباری دربارهٔ حرمِ برخی خلفای اموی و نیز تعدادی از خلفای نخستین عباسی اشاره شده است (برای نمونه ← طبری، ج ۸، ص ۲۱۴؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، ص ۱۸۵). به سختی می‌توان واژهٔ حرم را در این گزارشها به معنای حرم‌سرا فرض کرد و به نظر می‌رسد که اغلب، خانواده و محارم این خلفا در مدنظرند. از دسته‌ای دیگر از گزارشها اجمالاً چنین برمی‌آید که هارون در بغداد و احمدبن طولون (حک: ۲۵۴ـ۲۷۰) و پسرش خُمارَوَیه در فُسطاط دارای حرم‌سرای بزرگی بوده‌اند (← مسعودی، ج ۴، ص ۲۴۹ـ۲۵۰؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۵ـ۱۶، ۵۷ـ۵۸)، اما ساختار این حرم‌سراها و چگونگی زندگی زنان در آن ناشناخته است. گزارش مبهم ابوالفرج اصفهانی (همانجا) از حرم هارون نیز نشان می‌دهد که حتی در قرن چهارم، تصوری رمزآلود و افسانه‌ای از این حرم‌سرا وجود داشته است. شاید اولین گزارشهایی که اندکی ساختار و تشکیلات حرم در آن منعکس شده است، دربارهٔ حرم‌سرای مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵ـ۳۲۰) باشد (← شیخ، ۲۰۰۵، ص ۶ـ۷): گروهی خادم، به ریاست یکی از خواجه‌ها، از دروازه‌های حرم محافظت می‌کردند. ورود به این مجموعه و خروج از آن بسیار سخت بود و افراد و وسایل آنها به‌دقت تفتیش می‌شدند. مادر خلیفه ــ که لقب افتخاری «السّیدة» داشت ــ باشکوه تمام و خدم و حشم و کنیزان بسیار در بخشی از حرم می‌زیست و ریاست حرم را وی به برخی از کنیزان، که قهرمانه خوانده می‌شدند، واگذار می‌کرد. بنابر روایتی از تنوخی (ج ۲، ص ۱۳۷ـ۱۳۹)، شخصی با عنوان عریف، سرپرستی گروهی از خدمه را برعهده داشت که هر روز وارد حرم می‌شدند و به نظافت خانه‌های متعددی که ویژهٔ سکونت هریک از زنان بود، می‌پرداختند. مقتدر با عده‌ای از کنیزان خویش، شبها را با غنا و خوش‌گذرانی در این حرم سپری می‌کرد. گروه زیادی از خادمان سیاه و سفید و عده‌ای حاجب، که هریک وظیفه‌ای خاص داشتند، در حرم مقتدر خدمت می‌کردند (← خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۱۹). تخصیص ماهیانه سه هزار دینار برای هزینه‌های این حرم (← صابی، ۱۹۵۸، ص ۲۲) حاکی از گستردگی آن است. مادر خلیفه و قهرمانه‌ها از نفوذ سیاسی و اقتصادی زیادی برخوردار بودند. قهرمانه خزانهٔ حرم را در اختیار داشت و مواجب و ارزاق ساکنان حرم را می‌پرداخت (← مسکویه، ج ۵، ص ۹۵؛ صابی، ۱۹۵۸، ص ۳۸۱). همچنین رابط میان خلیفه و وزرا و سرداران بود و نامه‌های آنان را به خلیفه می‌رساند. گاه برخی بزرگان، پس از عزل از منصب خویش، نزد قهرمانه‌ها زندانی می‌شدند. حتی گزارشی از به مظالم نشستن یکی از قهرمانه‌ها در دورهٔ مقتدر در دست است (← طبری، ج ۱۱، ص ۶۷؛ برای آگاهی بیشتر از نفوذ السیدة و قهرمانه‌ها در این دوره ← مسکویه، ج ۵، ص ۱۴۱، ۱۷۹، ۲۱۰؛ صابی، ۱۹۵۸، ص ۳۶ـ۳۷، ۴۸، ۵۴). ولخرجی در حرم‌سرا و دخالت زنان حرم در امور سیاسی به اندازه‌ای گسترش یافت که در ۳۱۷، شورشی بر ضد خلیفه برپا شد و شورشیان خواستار بیرون بردن حرم از دارالخلافه شدند (ذهبی، حوادث و وفیات ۳۰۱ـ۳۲۰ هـ، ص ۳۷۵).

مسکویه (ج ۵، ص ۲۲۱) در ذکر حوادث ۳۱۵ از دیوان‌الحرم نام برده است. صابی (۱۴۰۶، ص ۷۸، نیز ← پانویس ۴) نیز از منصب «الخادم الحرمی الرسائلی» خبر داده که ظاهراً وظیفهٔ او رساندن نامه‌ها به درون حرم بوده است. این آگاهیها، به‌رغم ابهام و اختصارشان، وسعت حرم‌سراها در این دوره و کثرت مشاغل و مناصب مربوط به آنها را نشان می‌دهند.

برای خدمت در حرم‌سرا و نگهبانی آن از خادمان اخته‌شده‌ای استفاده می‌کردند که استاذ (الخَدَمُ الأُستاذون)، الطَّواشیّه و گاه زنان‌دار یا «زمام‌دار» نامیده می‌شدند (← همان، ص ۱۷؛ قلقشندی، ج ۵، ص ۴۵۹ـ۴۶۰، ۴۸۹، ج ۶، ص ۱۰؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۶). حضور گستردهٔ این خادمان و نیز کنیزان در حرم‌سراها، باعث رونق خرید و فروش آنان شده بود، به گونه‌ای که تاجرانی که انحصار تجارت این کالا را در دست داشتند، با آوردن آنها از سرزمینهای دیگر و سپس آموزش و فروش آنها به دربارها، مبالغ هنگفتی از خلفا و حکمرانان دریافت می‌کردند (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۳۴۲؛ ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۳۳۲، ۳۵۶؛ قلقشندی، ج ۵، ص ۸۵، ج ۶، ص ۱۵، ۳۱). احترامی که همگان برای حرم قائل بودند موجب می‌شد که با حرمِ خلفا و حاکمان معزول و شکست خورده نیز رفتاری شایسته شود و حتی برای آنها مقرری وضع گردد (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۴۳۶؛ *تاریخ سیستان*، ص ۲۸۴). با این حال، از مصادرهٔ حرم‌سرای افراد شکست خورده و تقسیم ساکنان آن میان یاران فردِ پیروز، گزارشهایی در دست است (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۶۵، ۳۸۰).

دربارهٔ حرم‌سراهای دورهٔ عثمانی، صفوی، قاجار و مغولان هند آگاهیهای نسبتاً گسترده‌ای وجود دارد.

ساختمان حرم‌سراها، که اغلب در کاخهای سلطنتی قرار داشت، با دیوارهای بسیار بلند محافظت می‌شد و متشکل از چندین حیاط تو در تو، با تالارها و اتاقهای گوناگون بود. در هند این بناها را «محل»، «شبستان اقبال» یا «شبستان خاص» می‌خواندند (← علامی، ج ۱، ص ۲۶؛ جهانگیر، ص ۲۲۱،

۲۲۹؛ مکرجی[1]، ص ۲۷ـ۳۰). ساکنان حرم، باتوجه به مرتبهٔ خویش و میزان محبوبیت نزد سلطان، یکی از این حیاطها یا یک یا چند اتاق را در اختیار داشتند. حیاطها دارای درختان متعدد، باغچه‌ها، فواره‌ها و آلاچیقهایی برای تفریح زنان بود (← < نخستین سیاحتها در هند>[2]، ص ۱۵۱؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۱). کمپفر[3] (ص ۱۷۹ـ۱۸۱) ــ که به هنگام تعمیر حرم‌سرای صفوی و خالی بودن آن از شاه و زنانش، بخشی از حرم‌سرا را دیده ــ از کلاه‌فرنگیها، خانه‌ها، گردشگاهها و حیاطهای زیبایی که با طاق‌نماها و سنگها و فرشهای قیمتی تزیین شده بودند، سخن گفته است. مفصّل‌ترین توصیف از ساختمان حرم‌سرای صفوی، از آنِ شاردن است. به گفتهٔ وی (ج ۴، ص ۱۴۵۲ـ۱۴۵۶)، حرم چهار محوطه داشت. در محوطهٔ اول، که بخش اصلی حرم بود، چهار عمارت مهمانخانه، فردوس، آیینه‌خانه و دریاچه واقع بود. این محوطه بین ۱۵۰ تا ۱۸۰ عمارت داشت. عمارتهای محوطهٔ دوم مخصوص سکونت شاه بود و نهرهای روان و چند استخر نیز داشت. در محوطهٔ سوم پسران بزرگ شاه سکونت داشتند و محوطهٔ چهارم به زنان و خواجه‌سرایان پیر و نابینا اختصاص داشت. در حرم‌سراهای این دوره همه نوع امکانات رفاهی یک شهر فراهم بود و زنان هیچ نیازی به بیرون از حرم نداشتند (← همان، ج ۴، ص ۱۳۱۳؛ مکرجی، ص ۱۶ـ۱۷)، حتی در حرم عثمانی، بیمارستانی مخصوص زنان (جاریه‌لَر خَستَه خانه‌سی) ساخته شده بود (← بیمارستان*).

زنان ساکن حرم دارای سلسله مراتب بودند. مادرِ سلطان، بانوی نخست حرم به شمار می‌رفت و اعتبار و نفوذ زیادی در حرم و بیرون از آن داشت. وی در بخش جداگانه‌ای در حرم می‌زیست و خواجه‌سرایان و کنیزان بسیاری در خدمت داشت (← سانسون[4]، ص ۷۶؛ کمپفر، ص ۱۸۳؛ < نخستین سیاحتها در هند>، ص ۱۶۴؛ *الدولة العثمانیة*، ج ۱، ص ۱۵۵؛ پولاک[5]، ص ۱۶۴؛ پیرس[6]، ص ۱۳۷ـ۱۳۸). او اغلب به صورت پنهان با وزیران و صاحبان مناصب مهم در ارتباط بود.

پس از مادر سلطان، گاه برخی زنان خاندان سلطنتی، چون دختران و محارم شاه، قرار داشتند (← مکرجی، ص ۲۰)، اما در اغلب حرم‌سراها، همسران دائم شاه در مرتبهٔ بعدی بودند. این زنان، که بیش از چهار نفر نبودند، باتوجه به میزان محبوبیت نزد شاه، در حرم قدرت و اعتبار داشتند. برترین آنان، که پس از ملکهٔ مادر قرار می‌گرفت، در حرم عثمانی «قادین‌افندی» (← خاتون*) و در ایران سوگلی نامیده می‌شد و دارای القاب و عناوین تشریفاتی بود (← دلاواله[7]، ص ۹۶؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۴؛ *الدولة‌العثمانیة*، ج ۱، ص ۱۵۶؛ مکرجی، ص ۲۶ـ۲۷). برخی از این زنان در دورهٔ قاجار چنان نفوذی یافتند که علاوه بر خزانه‌داری حرم، دربار و تشکیلات جداگانه‌ای برای خویش فراهم ساختند (← احمد میرزا قاجار، ص ۱۸ـ۱۹؛ فووریه[8]، ص ۱۱۶؛ شیل[9]، ص ۷۳).

همسران غیردائم یا صیغه‌ای شاه در مرتبهٔ بعد قرار داشتند. به نظر می‌رسد دربارهٔ تعداد این زنان در منابع، مبالغه شده است (برای نمونه ← علّامی، ج ۱، ص ۲۶، که تعداد این زنان را در حرمِ مغولانِ هند پنج هزار نفر ذکر کرده است؛ نیز برای تعداد زنان حرم‌سرای فتحعلی‌شاه قاجار ← صدیق‌الممالک، ص ۵۵؛ دروویل[10]، ج ۱، ص ۱۴۳). تعداد زیادی کنیز به زنان سه‌گانهٔ مذکور خدمت می‌کردند. عده‌ای رقاصه نیز، برای رونق بخشیدن به جشنها و مهمانیهای حرم‌سرا، معمولاً در بخشی از حرم سکونت داشتند. در صورت درگذشت سلطان، حرم وی به صورت جداگانه در گوشه‌ای از حرم‌سرایِ شاه بعدی نگهداری می‌شد (← شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۳؛ < نخستین سیاحتها در هند>، ص ۱۸۶).

پیوستن زنان به حرم‌سرا، علاوه بر افزون‌خواهی سلطان، گاه دلایل سیاسی و اجتماعی نیز داشت. معمولاً سعی می‌شد دخترانی از حکمرانان ایالتهای مختلف، خانهای بزرگ، درباریان و طبقات متنفذ از گوشه و کنار کشور و حتی زنانی از بستگان حکمرانان همسایه، در حرم حضور داشته باشند (← علّامی، همانجا؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۵؛ کاساگوفسکی[11]، ص ۱۶۱)، زیرا این پیوند خویشاوندی میان خاندان سلطنتی و گروههای مذکور، زمینهٔ وفاداری به حکومت مرکزی را فراهم می‌ساخت. به‌علاوه، حضور یک زن در حرم‌سرا، باعث نفوذ خانوادهٔ وی در دربار و بهره‌مندی از منافع اقتصادی و اجتماعی آن می‌شد، حتی برخی بستگان وی به مناصب و مشاغل مهم گماشته می‌شدند (اوزون چارشیلی[12]، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۲۸؛ پولاک، ص ۱۶۲). به همین دلیل خانواده‌ها برای پیوستن دختر خویش به حرم تلاش می‌کردند و علاوه بر تقدیم آنها به سلطان (← کمپفر، ص ۱۸۲؛ پولاک، همانجا؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۷، ۲۴ـ۲۵)، گاه با پرداخت رشوه به خواجه‌سرایان، مقدمات ورود دختر خویش را به حرم‌سرا فراهم می‌ساختند (← مستوفی، ج ۱، ص ۳۷۹). در عین حال، از بردن اجباری برخی دختران به حرم‌سرا نیز گزارشهایی در دست است (← کمپفر، ص ۵۲).

---

1. Mukherjee 2. *Early travels in India* 3. Kaempfer 4. Martin Sanson 5. Jakob Eduard Polak
6. Peirce 7. Pietro Della Valle 8. Joannes Fauvrier 9. Mary Leonora Sheil (Woulfe)
10. Drouville 11. Vladimir Andreevich Kosogovskii 12. Uzunçarşılı

بر تعداد زنان ساکن در حرم‌سرا دائماً افزوده می‌شد (برای نمونه ← اعتمادالسلطنه، ص ۳۴۰). از طرف دیگر، شاه گاه برای تنبیه برخی زنان یا تشویق یکی از امرا و سرداران خویش و نزدیک ساختن رؤسای قبایل به خود، یکی از زنان ساکن حرم را به عقد آنها درمی‌آورد و به این ترتیب به تصفیهٔ زنان حرم می‌پرداخت (تاورنیه[1]، ص ۵۱۸؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۸؛ کمپفر، ص ۱۸۲ـ۱۸۳؛ احمد میرزا قاجار، ص ۳۹، ۱۶۹).

کلیهٔ خدمات حرم‌سرا و نیز نگهبانی از حرم و تأمین امنیت آنها برعهدهٔ خواجه‌سرایان بود. این گروه به دو دسته تقسیم می‌شدند: دستهٔ اول خواجه‌سرایان سفید بودند که وظیفهٔ اصلی آنها نگهبانی از حرم بود. این گروه حق نزدیک شدن به زنان را نداشتند و فقط خدمات بیرونی حرم‌سرا را انجام می‌دادند (← تاورنیه، ص ۶۲۹؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۹). رئیس خواجه‌سرایان سفید، «ایشیک آقاسی‌باشی حرم» و در عثمانی «آغا باب‌السعاده» نام داشت. وی که فردی پیر و محترم بود از میان خواجه‌سرایان معتمد برگزیده می‌شد و در دربار نفوذ و اعتبار فراوانی داشت (← میرزاسمیعا، ص ۱۸، ۲۷؛ نصیری، ص ۳۰ـ۳۱؛ بیات، ص ۳۷۳؛ *الدولة العثمانیة*، ج ۱، ص ۱۶۲).

دستهٔ دوم خواجه‌سرایان سیاه بودند که در درون حرم مراقبت از زنها و انجام دادن کارهای گوناگون آنان را برعهده داشتند. این گروه ــ که اغلب از هندوستان، سواحل بنگال یا افریقا خریداری می‌شدند (← شاردن، ج ۴، ص ۱۳۳۱) ــ اجازه داشتند هر جای حرم‌سرا را که بخواهند بازرسی کنند و به تعبیر کمپفر (ص ۱۸۰)، همچون «خفاش» هریک از اهل حرم را غافلگیر و در کار وی تجسس کنند. آموزش آداب و رسوم حرم به تازه‌واردان و تعلیم برخی علوم و فنون نیز از وظایف خواجه‌سرایان سیاه بود (← همان، ص ۱۸۳ـ۱۸۴). میرزاسمیعا (ص ۱۸) رئیس این گروه را «ریش‌سفید» حرم نامیده است. این شخص که «خواجه‌باشی»، «داروغه» و در حرم عثمانی «آغادارالسعادة» خوانده می‌شد (← شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۴ـ۱۳۱۵؛ پولاک، ص ۱۶۱؛ *الدولة العثمانیة*، همانجا)، پیرغلامی زشت و درشت‌خو بود که بر همهٔ امور داخلی حرم نظارت داشت و زمان حضور شاه در حرم، رابط میان وی و بیرون از حرم‌سرا بود (← نصیری، ص ۱). این شخص، به سبب تقرب به سلطان و نفوذش در میان زنان حرم، از قدرت زیادی در دربار و مسائل سیاسی برخوردار بود، به گونه‌ای که قدرت او را با وزیر برابر دانسته‌اند (← شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۵؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۲). در حرم‌سرای شاه‌سلیمان اول صفوی، در شورایی مرکّب از شاه و ملکهٔ مادر و چند تن از خواجه‌سرایان سیاه، تصمیمات مهم گرفته می‌شد (کمپفر، ص ۱۸۵).

محافظت از زنان، هنگامی که برای تفریح یا سفر از حرم‌سرا بیرون می‌رفتند، نیز بر عهدهٔ خواجه‌سرایان بود. زنان با پوششی کامل و برپشت چهارپایان، در هودج و اغلب شبانه، حرکت می‌کردند، با این حال یک روز قبل از خروج، قرقچیها شهر و مسیر عبور را قرق می‌کردند و هیچ فرد مذکر بالغی اجازه نداشت در شهر بماند یا در مسیر حرکت زنان قرار گیرد. اگر مردی، به هر دلیل، از مسیر قرق دور نمی‌شد یا اتفاقاً با حرم برخورد می‌کرد، خواجه‌سرایان به شدت او را می‌زدند و حتی ممکن بود کشته شود (← شاردن، ج ۴، ص ۱۳۲۵ـ۱۳۲۹؛ کمپفر، ص ۱۸۴ـ۱۸۵؛ فووریه، ص ۱۷۶ـ۱۷۷؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۴۰؛ مکرجی، ص ۲۵۰ـ۲۵۴).

گروهی از زنان نیز در حرم عهده‌دار کارهای گوناگون بودند، از جمله تهیهٔ قهوه و قلیان برای شاه، نگهداری لباسهای وی، حمل آفتابه برای او و چاشنی‌گیری (← احمد میرزاقاجار، ص ۸۹؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۲۱؛ دلریش، ص ۱۹۵ـ۱۹۶). به گفتهٔ علّامی (همانجا)، حتی نگهبانی از اتاقهای حرم و مراقبت از ساکنان نیز، در دورهٔ مغولان هند، برعهدهٔ گروهی از زنانِ مسلح به تیروکمان و خنجر بود (نیز ← مکرجی، ص ۳۸ـ۳۹). در دورهٔ قاجار، مراقبت از زنان حرم‌سرا و نظارت بر آنان برعهدهٔ چند زن با عنوان «سرخانم» بود که هریک خواجه‌سرایانی تحت امر خویش داشتند (← مستوفی، ج ۱، ص ۳۸۶). یکی از مناصب مهم حرم که به برخی از زنان سپرده می‌شد خزانه‌داری یا صندوق‌داری بود. خزانه‌دار، که در هند تحویلدار نیز خوانده می‌شد (← علّامی، ج ۱، ص ۲۶)، مسئول محاسبهٔ هزینه‌های حرم و پرداخت حقوق و مقرری زنان بود و ساکنان حرم درخواستهایشان را از طریق وی به سلطان تقدیم می‌کردند (← احمد میرزا قاجار، ص ۲۲؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۸ـ۱۹). در حرم‌سرای عثمانی، خزانه‌دار اعتباری همپای وزیر داشت و حتی یکی از مُهرهای سه‌گانهٔ سلطان در دست وی بود. وی لباسی ویژه و مجلل می‌پوشید و سلطان برای او احترام زیادی قائل بود. او حتی اجازه داشت هنگامی که سلطان استراحت می‌کند، برای بیان عرایض خویش، وارد اتاق او شود. گاه ریاست تشریفات حرم نیز به یکی از زنان سپرده می‌شد (← ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۹ـ۲۱).

بدیهی است که زنان ساکنِ حرم‌سرا، زندگی روزانهٔ خویش را با پرداختن به برخی کارها و سرگرمیها سپری می‌کردند. یکی از کارهای اصلی آنان یادگیری علوم و فنون گوناگون بود، از جمله خواندن و نوشتن، قرائت و حفظ قرآن، فراگیری احکام

1. Jean-Baptiste Tavernier

شرعی، تاریخ و جغرافیا و حساب، موسیقی، گل‌دوزی، خیاطی و گاه رقص و آواز، تیراندازی، شکار، سوارکاری و آموزش آداب سکونت در حرم. به شاهزادگان و زنان محبوب شاه برخی معلمان برجسته و دانشمندان عصر، و به سایر زنان، خواجه‌سرایان آموزش می‌دادند (کمپفر، ص ۱۸۳؛ سانسون، همانجا؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۳۰ـ۳۱، ۳۸ـ۳۹؛ مکرجی، ص ۴۰، ۶۹ـ۷۳؛ پیرس، ص ۱۳۹). مکرجی (ص ۹۳ـ۱۰۰) به رواج بازیِ شطرنج، ورق، تخته نرد، چوگان و تفریحاتی چون کبوتربرانی و دعوا دادن حیوانات در حرمِ مغولانِ هند اشاره کرده است.

شرکت در مراسم ویژهٔ ماههای محرّم و رمضان از دیگر مشغله‌های زنان حرم بود. به گفتهٔ احمد میرزاقاجار (ص ۳۷)، در روز عاشورا در «حرم‌خانه» مراسم عزاداری برپا می‌شد و یکی از زنان یا واعظان مشهور، به مرثیه‌سرایی می‌پرداخت. در ماه رمضان، علاوه بر برپایی نماز جماعت و مجالس وعظ و دعا، برگزاری جلسه‌های قرائت قرآن و افطاری دادن به روزه‌داران نیز رایج بود (ـــه هدایت، ص ۸۷؛ دلریش، ص ۱۹۲ـ۱۹۳؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۳۷ـ۳۸).

بخش زیادی از وقت زنان حرم، صرف آرایش و نظافت خویش می‌شد. آنان می‌کوشیدند با آرایشها و تزیینات گوناگون و پوشیدن لباسها و جواهرات قیمتی، بر رقبای خویش پیشی گیرند و نظر سلطان را به خود جلب کنند (ـــه فووریه، ص ۱۱۹؛ مکرجی، ص ۱۷). این کار موجب رواج حسادت شدید میان زنان می‌شد و آنان برای مقابله با رقیب، به ساحران و جادوگران پناه می‌بردند و گاه به توطئه برضد یکدیگر می‌پرداختند (ـــه تاورنیه، ص ۵۰۲ـ۵۰۳؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۲۰ـ۱۳۲۱؛ شیل، ص ۹۰ـ۹۱).

در حرم به مناسبتهای گوناگون (چون نوروز، سیزده بدر، سالگرد تولد یا جلوس سلطان و نیز اعیاد دینی)، جشنهایی برپا می‌شد و زنان غرق در تجمل و زینت در آن شرکت می‌کردند (ـــه جهانگیر، ص ۲۷۳؛ احمد میرزاقاجار، ص ۴۳ـ۴۴؛ مکرجی، ص ۱۰۰ـ۱۰۹).

سلطان در سفرهای جنگی و شکار نیز تعدادی از زنان حرم را همراه خویش می‌برد (ـــه دلاواله، ص ۱۱۴، ۲۷۸، ۳۸۸؛ فسائی، ج ۱، ص ۵۵۶؛ دلریش، ص ۱۹۴). همچنین زنان حرم، با موکبهای عظیم، به مکه و مدینه و برخی زیارتگاهها سفر می‌کردند (ـــه فووریه، ص ۱۷۸؛ دلریش، ص ۱۹۳). پرداختن به کارهای عام‌المنفعه و شرکت در امور خیریه، چون بنای مدرسه و مسجد و کاروان‌سرا و تعمیر زیارتگاهها، و نیز وقف مکانهایی برای تهیهٔ هزینهٔ این مؤسسه‌ها و کمک به فقیران و بینوایان، از مشغله‌های عمدهٔ برخی زنان ثروتمند حرم، به‌ویژه مادر و همسران پادشاه، بود (ـــه قزوینی، ص ۸۱؛ احمد میرزاقاجار، ص ۳۰ـ۳۳؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۴۲ـ۵۲).

ایجاد و نگهداری حرم‌سرا هزینه‌های هنگفتی بر حکومت تحمیل می‌کرد، چنانکه علاوه بر خرید کنیز، خواجه‌سرا، لباسها و جواهرات گرانبها و نیز ارزاق و مایحتاج عمومی، به همهٔ زنان حرم و گاه نزدیکان و خویشان آنان، حقوق و مستمریهای گزاف داده می‌شد (ـــه علامی، ج ۱، ص ۲۶؛ تاورنیه، ص ۵۰۰؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۵؛ دوسرسو[1]، ص ۶۷؛ پولاک، ص ۱۶۳؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۲۷ـ۲۲۸). سفرهای تفریحی و زیارتی اهل حرم نیز هزینه‌های زیادی داشت. همچنین اگر شاه یکی از زنان حرم را به عقد فردی دیگر درمی‌آورد یا به هر دلیل از حرم خارج می‌ساخت، دارایی و اموال فراوانی به وی اعطا می‌کرد (ـــه دوسرسو، همانجا). علاوه بر زنان و بستگان سلطان، شاهزادگان به‌ویژه ولیعهد نیز در حرم زندگی می‌کردند. نگهداری ولیعهد در حرم اولاً موجب می‌شد که پادشاه مستقیماً بر تربیت و آموزش وی نظارت داشته باشد و ثانیاً از هرگونه ارتباط و تماس وی با بزرگان و سرداران حکومتی جلوگیری می‌شد تا مبادا تحت تأثیر آنها، خیال نافرمانی و سرپیچی در سر بپروراند. در واقع، ولیعهدها از بدو تولد تا زمان رسیدن به حکومت، در حرم‌سرا محبوس بودند (ـــه کمپفر، ص ۲۴ـ۲۵). این امر یکی از عوامل و دلایل ضعف فکری، بی‌کفایتی و نیز فساد و شهوت‌رانی پادشاهان بود (ـــه دوسرسو، ص ۳۵ـ۳۶).

حضور ولیعهد و سایر شاهزادگان در حرم، در کنار مادر و همسران بانفوذ پادشاه و نیز خواجه‌سرایانی که گاه عهده‌دار مناصب مهم بودند، موجب می‌شد حرم‌سرا به یکی از کانونهای مهم قدرت بدل شود. گزارشهای زیادی از دخالتهای اهل حرم در رویدادهای مهم سیاسی، چون عزل و قتل سلطان، انتصاب سلطان جدید، عزل و نصب حاکمان ایالتها و بزرگان حکومتی، بدگویی از برخی وزرا و بزرگان و شفاعت عده‌ای دیگر، و حتی برقراری مناسبات خارجی با دولتهای همسایه در دست است (برای نمونه ـــه منشی‌قمی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ اسکندرمنشی، ج ۱، ص ۱۹۲ـ۱۹۵؛ گلستانه، ص ۵۴ـ۵۶؛ اعتمادالسلطنه، ص ۴۴۳؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۴۳ـ۴۴؛ پیرس، ص ۱۸۶ـ۲۶۵).

منابع: ابن ابی‌اصیبعه، *عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء*، چاپ نزار رضا، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم‌الزاهرة فی ملوک مصر*

1. Jean Antoine Du Cerceau

و القاهرة، قاهره ۱۴۲۶ـ۱۴۲۷/ ۲۰۰۵ـ۲۰۰۶؛ ابن‌خلّکان؛ ابوالفرج اصفهانی؛ احمد میرزاقاجار، تاریخ عضدی، چاپ عبدالحسین نوایی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ اسکندر منشی؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، روزنامهٔ خاطرات اعتمادالسلطنه، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۵۰ ش؛ ماریا براسیوس، زنان هخامنشی، ترجمهٔ هایده مشایخ، تهران ۱۳۸۱ ش؛ بایزید بیات، تذکرهٔ همایون و اکبر، چاپ محمد هدایت حسین، تهران ۱۳۸۲ ش؛ یاکوب ادوارد پولاک، سفرنامهٔ پولاک، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران ۱۳۶۱ ش؛ تاریخ سیستان، چاپ محمدتقی بهار، تهران زوار، [? ۱۳۱۴ ش]؛ ژان باتیست تاورنیه، سفرنامهٔ تاورنیه، ترجمهٔ ابوتراب نوری، چاپ حمید شیرانی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محسن‌بن علی تنوخی، کتاب الفرج بعدالشدة، چاپ عبود شالجی، بیروت ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح‌العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، قاهره ۱۳۷۶، چاپ افست بیروت ۱۴۰۷؛ جهانگیر، امپراتور هند، جهانگیرنامه [یا] توزک جهانگیری، چاپ محمدهاشم، تهران ۱۳۵۹ ش؛ بنفشه حجازی، ضعیفه: بررسی جایگاه زن ایرانی در عصر صفوی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ خطیب بغدادی؛ خلیل‌بن احمد، کتاب‌العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ پیترو دلاواله، سفرنامهٔ پیترو دلاواله: قسمت مربوط به ایران، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران ۱۳۴۸ ش؛ بشری دلریش، زن در دورهٔ قاجار، تهران ۱۳۷۵ ش؛ ژان‌آنتوان دو سرسو، سقوط شاه سلطان حسین، ترجمهٔ ولی‌الله شادان، تهران ۱۳۶۴ ش؛ الدولة العثمانیة: تاریخ و حضارة، نقله الی العربیة صالح سعداوی، استانبول: مرکز الابحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الاسلامیة، ۱۹۹۹؛ دهخدا؛ محمدبن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، حوادث و وفیات ۲۸۱ـ۲۹۰ هـ، ۱۴۱۴/۱۹۹۳، حوادث و وفیات ۳۰۱ـ۳۲۰ هـ، ۱۴۱۵/۱۹۹۴؛ مارتین سانسون، سفرنامهٔ سانسون: وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی، ترجمهٔ محمد مهریار، اصفهان ۱۳۷۷ ش؛ ژان شاردن، سفرنامهٔ شاردن، ترجمهٔ اقبال یغمایی، تهران ۱۳۷۲ـ۱۳۷۵ ش؛ عبدالمجید شجاع، زن، سیاست و حرمسرا در عصر صفویه، سبزوار ۱۳۸۴ ش؛ مری لئونورا شیل (وولف)، خاطرات لیدی شیل: همسر وزیر مختار انگلیس در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه، ترجمهٔ حسین ابوترابیان، تهران ۱۳۶۸ ش؛ هلال‌بن مُحَسِّن صابی، رسوم دارالخلافة، چاپ میخائیل عواد، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ همو، الوزراء، او، تحفةالامراء فی تاریخ الوزراء، چاپ عبدالستار احمد فراج، [قاهره] ۱۹۵۸؛ ابراهیم‌بن اسدالله صدیق‌الممالک، منتخب‌التواریخ، تهران ۱۳۶۶ ش؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ ابوالفضل‌بن مبارک علامی، آئین اکبری، چاپ سنگی لکهنو ۱۸۹۲ـ۱۸۹۳؛ فرهنگ بزرگ سخن، به سرپرستی حسن انوری، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش؛ حسن‌بن حسن فسائی، فارسنامهٔ ناصری، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ ژوآنس فووریه، سه سال در دربار ایران: از ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۹ قمری، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ ابوالحسن‌بن ابراهیم قزوینی، فواید الصفویه: تاریخ سلاطین و امرای صفوی پس از سقوط دولت صفویه، چاپ مریم میراحمدی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ قلقشندی؛ ولادیمیر آندریه‌ویچ کاساگوفسکی، خاطرات کلنل کاساکوفسکی، ترجمهٔ عباسقلی جلی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ ابوالحسن‌بن محمدامین گلستانه، مجمل‌التواریخ، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ ماجده صلاح مخلوف، الحریم فی‌القصر العثمانی، قاهره ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، یا، تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه، تهران ۱۳۶۰ ش؛ مسعودی، مروج (بیروت)؛ مسکویه؛ احمدبن حسین منشی قمی، خلاصةالتواریخ، چاپ احسان اشراقی، تهران ۱۳۵۹ـ۱۳۶۳ ش؛ میرزا سمیعا، تذکرةالملوک، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی‌نقی نصیری، القاب و مواجب دورهٔ سلاطین صفویه، چاپ یوسف رحیم‌لو، مشهد ۱۳۷۲ ش؛ مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۶۳ ش؛

Nadia Maria Cheikh, "The Qahramâna in the Abbasid court: position and functions", *Studia Islamica* (2003); idem, "Revisiting the Abbasid harems", *Journal of Middle East women's studies*, vol.1, no.3 (2005); Jamsheed K. Choksy, "Women during the transition from Sasanian to early Islamic times", in *Women in Iran from the rise of Islam to 1800*, ed. Guity Nashat and Lois Beck, Urbana: University of Illinois Press, 2003; Gaspard Drouville, *Voyage en Perse, pendant les années 1812 et 1813*, St. Petersbourg 1819, repr. Tehran 1976; *Early travels in India: 1583-1619*, ed. William Foster, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1985; Engelbert Kaempfer, *Am Hofe des persischen Grosskönigs (1684-85)*, ed. and tr. Walther Hinz, Leipzig 1940; Soma Mukherjee, *Royal Mughal ladies and their contributions* New Delhi 2001; Leslie P. Peirce, *The imperial harem: women and sovereignty in the Ottoman empire*, NewYork 1993; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, Ankara, vol.3, pt.1, 2003; Christine Verhaaren, "Royal French women in the Ottoman sultan's harem: the political uses of fabricated accounts from the sixteenth to twenty-first century", *Journal of world history* (Jun 2006).

/ محسن معصومی /

حرملةبن کاهل اسدی ← کربلا، واقعه

حَرورا ← کوفه

حروریه ← خوارج

حروف، علم، مجموعه روشهای اسرارآمیزی که در آن حروف الفبا به ترتیب خاصی طبقه‌بندی می‌گردند و برای هر

حرف یا ترکیبی از آنها یا معادل عددی آنها خواص فراطبیعی قائل می‌شوند. گاهی با انجام دادن عملیاتی صوری بر روی حروف، احکامی چون سعد و نحس امور، پیش‌بینی آینده، شفای امراض، ایجاد عاطفه بین اشخاص، استمداد از نیروهای غیبی و مسائلی از این دست، استنباط یا با آنها اعمال می‌شود. در این مقاله، به‌رغم شبه‌علم بودن حروف، باتوجه به طبقه‌بندی آن در زمرهٔ علوم در دورهٔ اسلامی، از آن به علم حروف یاد می‌شود.

دربارهٔ جایگاه علم حروف در میان علوم دیگر، در تقسیم‌بندی دورهٔ اسلامی، آرای مختلفی وجود دارد. در عین اینکه حروف یکی از علوم غریبه دانسته شده، ابن‌خلدون (ج ۱: *مقدمه*، ص ۶۵۵ـ۶۵۶) آن را شاخه‌ای از علم سیمیا و نهاوندی (ص ۱۳۶) آن را از شاخه‌های سِحر* دانسته است. براساس تعلق علم حروف به علم سیمیا، این علم در کنار چند علم و شبه‌علم دیگر ــ شامل کواکب و افلاک (نجوم)، تنجیم (احکام نجوم)، طبائع، اعداد، اوفاق و زَقی ــ قرار می‌گیرد (ــه عبدالحمید صالح حمدان، ص ۱۵؛ لوری[1]، ص ۵۷ ـ ۵۸، ۶۱ـ۶۲؛ برای گزارش کلی از مفهوم سیمیا ــه طاشکوپری‌زاده، ج ۱، ص ۳۱۶ـ۳۱۷؛ نیز ــه سیمیا*). برخی نیز حروف را معادل جَفر دانسته‌اند (ــه تهانوی، ج ۱، ص ۳۲۰؛ محمد عیسی داود، ص ۱۲)، ضمن آنکه از نظر عده‌ای دیگر، جفر یکی از شاخه‌های علم حروف است (برای آگاهی دربارهٔ جفر ــه تهانوی، ج ۱، ص ۲۰۲ـ۲۰۳؛ نیز ــه جفر و جامعه*). در نهایت، طاشکوپری‌زاده (ج ۲، ص ۵۴۸ـ۵۴۹) در یک تقسیم‌بندی نادر، علم حروف را در قالب علم خواص روحانی (شامل وِفْق* و تکسیر و مانند آن)، یکی از فروع علم تفسیر (که خود یکی از شعب علوم شرعی است) قرار داده است.

به نوشتهٔ ابن‌خلدون (ج ۱: مقدمه، ص ۴۱۴، ۶۶۳)، احکام و قوانین این علم نه مبتنی بر شرع است، نه بر عقل و نه بر امور عینی و طبیعی، بلکه عمدتاً مبتنی بر قرارداد و وضع و بر مبنای حساب جمل (ــه حساب*، علم؛ ابجد*) و اعمال صوری روی حروف است. موضوع پرداختن به ارزش عددی و قراردادی حروف و کوشش برای یافتن معانی پنهان و تفسیر اعداد، در دورهٔ اسلامی سابقه‌ای طولانی داشته است. احتمالاً یکی از ریشه‌های دستیابی مسلمانان به قواعد تفسیر اعداد، به قوم یهود بازمی‌گردد. برای نمونه در این زمینه ابن‌خلدون (ج ۱: *مقدمه*، ص ۴۱۴) از ابن‌اسحاق نقل کرده است که دو پسر اَخْطَب (از علمای یهود) می‌خواستند از حروف مقطعهٔ قرآن مدت دوام اسلام را کشف کنند که با محاسبات ابجد به جایی نرسیدند (برای حدیثی از امام باقر علیه‌السلام در همین موضوع ــه ابن‌بابویه، ص ۲۳ـ۲۴؛ نیز ــه حروف مقطعه*). ابن‌ندیم (ص ۱۲) عبارتی از یعقوب‌بن اسحاق کِندی نقل کرده که در آن ارزش عددی دو واژهٔ نَفّاع (سودمند) و القلم برابر دانسته شده و نشان‌دهندهٔ رواج دانسته‌های مربوط به علم حروف در زمان زندگی کندی (نیمهٔ دوم قرن سوم) است. در بسیاری موارد، عرفا و متصوفه و دیگر پردازندگان به علم حروف، برای اعتبار بخشیدن به جنبه‌های مختلف این علم، سعی داشتند آن را به ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام نسبت دهند. از جمله ابوالعباس بونی* (ج ۳، ص ۳۸۳) مستند اسرار حروف را به امام جعفرصادق علیه‌السلام و از او به سلیمان‌بن داود و حتی حضرت آدم رسانده است. البته باتوجه به احادیث شیعی، ائمه علیهم‌السلام از علم حروف سخنی نگفته‌اند (ــه جفر و جامعه*).

نخستین اشاره به کاربرد علم حروف در مکاتب و مذاهب فکری ـ عقیدتی دورهٔ اسلامی احتمالاً متعلق به فرقهٔ اسماعیلیه است. ناصرخسرو (ص ۳۲۹ـ۳۳۴) از روی تأویل، مقدار قرضی را که خدا از بندگانش در آیهٔ یازده سورهٔ حدید خواسته، ۱۱۹ درهم دانسته، زیرا کلمهٔ حَسَناً در این آیه طبق حساب ابجد برابر ۱۱۹ است. ظهور این علم بیشتر در میان متصوفه و از جمله این افراد بوده است: محیی‌الدین ابن‌عربی، صاحب *المدخل فی علم الحروف* (ــه حسینی ابطحی اصفهانی، ص ۹۶)؛ ابوالعباس شرف‌الدین احمد بونی، صاحب *شمس‌المعارف* (ــه ادامهٔ مقاله)؛ عبدالرحمان بسطامی (ــه عبدالحمید صالح حمدان، ص ۵۳ ـ ۵۴)؛ ابوالقاسم قشیری (همان، ص ۸۰ـ۸۱) و ابوحامد غزالی (ــه ادامهٔ مقاله؛ برای گزارشی دربارهٔ آثاری که در این زمینه تألیف شده است ــه حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۶۵۱ـ ۶۶۰).

گسترده‌ترین کاربرد علم حروف مربوط به نهضت حروفیه* به رهبری فضل‌اللّه حروفی* در قرن هشتم بود، که عملاً اساس روش فکری آنان برآمده از علم حروف بود (نیز ــه نقطویه*؛ پسیخانی*، محمود؛ برای آگاهی از برخی عقاید حروفیه دربارهٔ علم حروف ــه *هدایتنامه*، ص ۱ـ۱۱؛ برای گزارشی کلی دربارهٔ تطور علم حروف در اسلام، که شامل مبادی و مهم‌ترین آرا دربارهٔ اسرار حروف و معرفی بخشی از مهم‌ترین آثار اسلامی در این زمینه است ــه لوری، ص ۵۷ـ۵۹، ۹۵ـ۱۱۶؛ و برای گزارشی کلی دربارهٔ کلیات علم حروف ــه د. *اسلام*، چاپ دوم، ذیل مادّه).

باتوجه به نقش اصلی الفبای عربی در علم حروف، تقسیم‌بندیهای متعددی برای حروف الفبای عربی پدید آمده

1. Pierre Lory

است. مثلاً در تقسیم‌بندی وضعی، این حروف بیست‌و هشت‌گانه، از جمله به دسته‌های نورانی و ظلمانی (هر کدام با چهارده حرف) و هر کدام از این دسته‌ها نیز به گروههای آبی، خاکی، آتشی و هوایی تقسیم می‌شوند (← عبدالحمید صالح حمدان، ص ۲۰ـ۲۲). بر این اساس، حروف مقطعهٔ فواتح سور را ـ که با حذف حروف مکرر، عباراتی مانند «صراط علی حق نمسکه»، «طرق سمعک النصیحة» و «صُن سِرّاً یقطعک حمله» پدید می‌آورند ـ حروف نورانی و بقیه را ظلمانی خوانده‌اند (← زرکشی، ج ۱، ص ۱۶۷؛ تهانوی، ج ۱، ص ۳۲۰؛ برای گزارشی از انواع تقسیم‌بندی حروف ← تهانوی، ج ۱، ص ۳۱۹ـ۳۲۶؛ بستانی، ج ۷، ص ۵ـ۹؛ ذاکری، ص ۲۸ـ۳۰). با تقسیم‌بندی وضعی حروف و با اعطای ارزش عددی به هر کدام از آنها، چه براساس کلی‌ترین روش ارزش‌گذاری حروف (= ابجد) و چه انواع دیگر ارزش‌گذاری (← ادامهٔ مقاله)، و با استفاده از انواع محاسبات عددی برآمده از چگونگی تلفظ حروف (← ادامهٔ مقاله)، عملیات اصلی علم حروف صورت می‌گرفته که در بسیاری موارد قرابت بسیاری با علم طلسمات (← طلسم / طلسمات*)، رمل* و وفق* داشته است (برای نمونه‌ای از این عملیات سحرآمیز که آن را پایه و نقطهٔ آغاز علم حروف نیز دانسته‌اند ← بُدّوح*).

برابر نهادن عددی هر حرف عموماً با استفاده از نظام ابجدی (شامل ابجد صغیر، ابجد کبیر و ابجد وسیط) صورت می‌گرفته که هر کدام واجد برابر عددی متفاوتی است (← نشاط، ص ۲۶۷ـ۲۷۵؛ نیز ← ابجد*). ترتیبهای خاصی نیز برای کنار هم قرار دادن زنجیرهٔ حروف، به‌جز نظام ابجدی، در علم حروف وجود دارد. این ترتیبها «دایره» نامیده می‌شوند، از جمله دوایر اهطمی، ایقغی و اجهزی (برآمده از کنار هم قرار گرفتن گروههای چهار حرفی ا، هـ، ط، م؛ ا، ی، ق، غ؛ ا، ج، هـ، ز؛ برای آگاهی از مهم‌ترین دوایر در علم حروف ← هروی، مقدمهٔ طیّب، ص ۳۸ـ۴۳). در گام بعدی، سه فرایند اصلی علم حروف (تفصیل، تکسیر و بسط) در مورد حروف سازندهٔ کلمه صورت می‌پذیرد (برای آگاهی کلی از این سه فرایند ← عبدالحمید صالح حمدان، ص ۲۵ـ۴۰). در تفصیل، هر حرف به هجاهای تشکیل‌دهندهٔ آن تقسیم می‌شود. برای نمونه، حرف الف به سه هجای الف، لام و فا تفصیل می‌شود. در این حالت ارزش عددی الف برابر ۱۱۱ (جمع ارزش عددی سه هجا) است. در تکسیر هر کدام از سه هجای سازندهٔ حرف اصلی به هجاهای مختلف سازندهٔ هجای اولیه تقسیم می‌شود، یعنی هجای الف که خود اولین هجا در تفصیل هجای الف بود، به سه هجای الف، لام، و فا تقسیم می‌گردد، و در بسط، ارزش عددی هر کدام از هشت هجای ا، ل، ف، ل، ا، م، ف، ا، محاسبه می‌شود (← بونی، ج ۳، ص ۳۶۹ـ۳۷۳؛ عبدالحمید صالح حمدان، ص ۲۵؛ قس هروی، همان مقدمه، ص ۴۳، که معنای کاملاً متفاوتی برای بسط و تکسیر بیان نموده است؛ برای آگاهی از شکل تفصیلی حروف بیست و هشت‌گانهٔ الفبای عربی ← بونی، همانجا؛ عبدالحمید صالح حمدان، ص ۲۶ـ۲۸). بنابه نوشتهٔ مؤلف *هدایتنامه* (ص ۶)، ارزش عددی چهار حرف پ، چ، ژ، گ، که در زبان عربی وجود ندارند، برابر حروف ب، ج، ز، ک است و در تمام روشهای مربوط به ابجد، چهار حرف اختصاصی زبان فارسی دقیقاً به این ترتیب محاسبه شده‌اند (← نشاط، ص ۲۷۱ـ ۲۷۳)، اما در *هدایتنامه* (همانجا) اضافه شده است که تعبیر مختص علم حروفی این چهار حرف آن است که این حروف نشانهٔ آن بخش از عالم هستند که برای آن هیچ حساب و عددی مترتب نیست.

گزارشی که طیّب (← هروی، مقدمه، ص ۴۵ـ۵۹) از بسط حروف داده، با نوشتهٔ عبدالحمید صالح حمدان (ص ۲۵) متفاوت است. طیّب (به نقل از *کشف‌الابساط*) بسط را برابر نهادن کلمات مختلف با ارزش عددی یکسانی که از حاصل جمع ارزش عددی حروف مختلف پدید آمده‌اند، دانسته است. طیّب روی‌هم رفته ۳۹ روش بسط برشمرده که شامل ۲۶ روش مسعود و ۱۳ روش منحوس است.

در علم حروف، علاوه بر ارزش عددی هر حرف و کلمه، برای هر حرف خواص و اسراری نیز برشمرده‌اند. مثلاً حرف الف از جمله حروف نورانی و قطب حروف و اصلِ اسامی دانسته شده است (← عبدالحمید صالح حمدان، ص ۴۱؛ برای آگاهی از اسرار دیگر حروف الفبای عربی طبق ترتیب ابجدی ← همان، ص ۴۱ـ۴۶). در ادامه، معنای کلمه در حروفی که آن را تشکیل داده‌اند تجلی می‌یابد. مثلاً واژهٔ تصوف از «ت» حاوی سرّ توبه، «ص» حاوی سرّ صدق، «و» حاوی سرّ ورع، و «ف» حاوی سرّ فنای فی‌اللّه تشکیل شده است (← *یواقیت العلوم*، ص ۶۸؛ نیز ← کاشفی، ص ۵۵؛ نهاوندی، ص ۸۵؛ عبدالحمید صالح حمدان، ص ۴۵، در بیان اسرار حرف «ت»). در مواردی نیز در علم حروف استنباطهایی معنایی از شکل یا تعداد حروف کلمات پدید می‌آمده است. مثلاً کلمهٔ محمد از چهار حرف تشکیل شده تا از نظر تعداد حروف با کلمهٔ اللّه برابر باشد (سیوطی، ص ۱۵۸) و نوع انسان نیز به شکل کلمهٔ محمد آفریده شده است. به این ترتیب که «م» آن سر انسان، «ح» دو دست، درونِ «ح» شکم، خمیدگیِ «ح» پشت، «م» دوم کمر، و «د» دو پای انسان است (همان، ص ۱۵۹). نمونهٔ دیگر اینکه در چهرهٔ هرکس دو بار نام علی نقش بسته: «ع» چشم، «ل» بینی و «ی» شکل معکوس دهان است. همچنین حروف مقطعهٔ «الر»، مثلاً در ابتدای سورهٔ یوسف، حاکی از شکل انسان است که «ا» آن

قامت راست انسان در جوانی، «ل» قامت خمیدهٔ او در پیری و «ر» قامت خفتهٔ او در بستر مرگ است (نهاوندی، ص ۲۲۹).

در مواردی نیز حروف را به معارف پیچیدهٔ فلسفی و عرفانی منسوب می‌دانستند (ــــه آملی، ج ۲، ص ۹۴ـ۱۱۰). یکی از کاربردهای فراطبیعی علم حروف در مداوای بیماریها بود که عبدالفتاح طوخی (ص ۷ـ۷۵) گزارش مفصّلی دربارهٔ استفاده از علم حروف در این زمینه آورده است. همچنین از علم حروف در تهیهٔ جدولهای وفقی برای انواع طلسمها نیز استفاده می‌کردند (ــــه طلسم / طلسمات*؛ وفق*). از کاربردهای تفننی علم حروف، ساختن «مادّه تاریخ*» بوده است که از روی حساب جمل یا زُبُر و بیّنهٔ کلمات و عبارات صورت می‌گرفت (ــــه ذاکری، ص ۳۹ـ۴۰).

در طول تاریخ، آثار مختلفی دربارهٔ علم حروف به زبانهای فارسی و عربی پدید آمده، اما گسترده بودن موضوع این تألیفات در حوزه‌های وفق، طلسمات و مانند آن مانع از آن بوده است که بتوان گزارش جامعی دربارهٔ آثار اختصاصی علم حروف تهیه نمود. چه بسیار آثاری که دربارهٔ این علم تهیه شده، اما در موضوع علومی چون وفق و طلسمات رده‌بندی گردیده‌اند. بهترین گزارش را در زمینهٔ علم حروف و علوم مربوط به آن استوری[1] (ج ۲، بخش ۳، ص ۴۵۷ـ۴۹۳) تهیه کرده است. اگر جفر را شاخه‌ای از علم حروف بدانیم، خود به تنهایی مجموعهٔ وسیعی از رسائل گوناگون را شامل می‌شود. در سایر موارد، ذیل عنوان کلی علوم غریبه، گزارشی از آثار مربوط به علم حروف در زبان فارسی داده شده است (از جمله ــــه منزوی، ج ۱، ص ۳۲۱ـ۳۷۴، که ضمن معرفی آثاری از رمل و جفر و وفق و طلسمات، آثاری از علم حروف نیز معرفی شده است، از جمله *آثار حرفی* غیاث‌الدین علی‌بن امیران حسینی اصفهانی، *بحرالغرایب* از محمد هروی و ترجمهٔ *اسرار الحروف* از رکن‌الدین مسیحایی). بخشی از مهم‌ترین آثار به زبان فارسی در علم حروف را معین‌الدین ابومحمد محمود عیانی، مشهور به محمد دهدار، تألیف کرده است که از میان آنها باید از *جواهر الاسرار* نام برد (برای آگاهی دربارهٔ این کتاب ــــه استوری، ج ۲، بخش ۳، ص ۴۷۵؛ منزوی، ج ۱، ص ۳۳۷). او همچنین منظومه‌ای پانصد بیتی دربارهٔ علم حروف دارد (ــــه حسینی اشکوری، ج ۲۰، ص ۳۵ـ۳۶). در زبان عربی نیز علاوه بر آثاری چون *کنز القوم و السرّ المکتوم* از ابوحامد غزالی (ــــه آلوارت[2]، ج ۳، ص ۵۰۹؛ قس عبدالحمید صالح حمدان، ص ۷۸: *الدرالمنظوم فی السرّ المکتوم*)، کتاب *شمس المعارف* و *لطایف العوارف* ابوالعباس بونی از مهم‌ترین آثار در زمینهٔ علم حروف به شمار می‌آید (برای آگاهی از ابواب این کتاب ــــه آلوارت، ج ۳، ص ۵۰۹ـ۵۱۰). از اثر دیگر او، کتاب *معانی اسرار الحروف*، نیز باید یاد کرد (همان، ج ۳، ص ۵۱۱). از شخصی به نام جمال‌الدین ابوالمحاسن یوسف تَدْوَرّمی نیز کتابی به نام *قَبَس الانوار و جامع الاسرار* باقی مانده که به علم حروف، فارغ از کاربردهای آن در دیگر علوم و زمینه‌ها، اختصاص دارد (ــــه همان، ج ۳، ص ۵۱۲؛ برای فهرستی کلی از آثار عربی دربارهٔ علم حروف ــــه عبدالحمید صالح حمدان، ص ۹۷ـ۱۰۴؛ برای گزارشی از مهم‌ترین عرفایی که در زمینهٔ علم حروف کتابهایی به عربی نوشته‌اند ــــه همان، ص ۵۳ـ۸۹).

منابع: شمس‌الدین محمدبن محمود آملی، *نفائس الفنون فی عرایس العیون*، ج ۲، چاپ ابراهیم میانجی، تهران ۱۳۷۹؛ ابن‌بابویه، *معانی‌الاخبار*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱ ش؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ بطرس بستانی، کتاب *دائرةالمعارف: قاموس عام‌لکل فن و مطلب*، بیروت ۱۸۷۶ـ۱۹۰۰، چاپ افست [بی‌تا.]؛ احمدبن علی بونی، *شمس‌المعارف الکبری*، بیروت ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ محمداعلی‌بن علی تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ حاجی‌خلیفه؛ محمدعلی حسینی ابطحی اصفهانی، *ختام‌الغرر*، چاپ سنگی [بی‌جا، بی‌تا.]؛ احمد حسینی اشکوری، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی حضرت آیةالله‌العظمی مرعشی نجفی*، قم ۱۳۵۴ـ۱۳۷۶ ش؛ مصطفی ذاکری، «تاریخچهٔ ابجد و حساب جمل در فرهنگ اسلامی»، *معارف*، دورهٔ ۱۷، ش ۲ (مرداد ـ آبان ۱۳۷۹)؛ محمدبن بهادر زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الکنز المدفون و الفلک المشحون*، بیروت ۱۴۱۲؛ احمدبن مصطفی طاشکوپری‌زاده، *مفتاح‌السعادة و مصباح السیادة*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ عبدالفتاح طوخی، *السّر المکشوف فی طبّ الحروف*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ عبدالحمید صالح حمدان، *علم الحروف و اقطابه*، قاهره ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ حسین‌بن علی کاشفی، *فتوت‌نامهٔ سلطانی*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۵۰ ش؛ پیرلوری، *علم الحروف فی الاسلام*، ترجمهٔ دالیا طوخی، [قاهره] ۲۰۰۶؛ محمد عیسی داود، *الجفر لسیدنا علی کرم‌الله وجهه: اسرار الهاء فی الجفر*، [قاهره ۲۰۰۳]؛ احمد منزوی، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ ش؛ ناصرخسرو، *وجه دین*، چاپ غلامرضا اعوانی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمود نشاط، *شمار و مقدار در زبان فارسی: شامل نکات دستوری و علمی عدد و برخی کاربردهای آن*، تهران ۱۳۶۸ ش؛ علی‌اکبر نهاوندی، *گلزار اکبری و لاله‌زار منبری*، تهران ۱۳۳۶ ش؛ *هدایتنامه*، در *مجموعه رسائل حروفیه*، چاپ کلمان هوار، لیدن: بریل، ۱۳۲۷/۱۹۰۹، چاپ افست تهران ۱۳۶۰ ش؛ محمدبن محمد هروی، *بحرالغرائب*، براساس نسخهٔ چاپ سنگی موجود در مجموعهٔ صنیع‌الملک، چاپ زهیر طیّب، تهران ۱۳۸۳ش؛ *یواقیت العلوم و دراری النجوم*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵ ش؛

---

1. Storey
2. Ahlwardt

W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887-1899; *EI*², s.v. "Ḥurūf ('Ilm al-)" (by T. Fahd); Charles Ambrose Storey, *Persian literature: a bio-bibliographical survey*, vol.2, pt.3, Leiden 1977.

/ مصطفی ذاکری /

حروفِ حَی، هجده نفری که نخستین گروندگان به سیدعلی محمد شیرازی معروف به باب بودند. از زمان دعوی باب (← باب*، سیدعلی محمد شیرازی) تا پنج ماه پس از آن، هجده نفر به او ایمان آوردند که براساس حساب حروف ابجد، حروف حی نامیده شدند (← نبیل‌زرندی، ص ۶۸ـ۶۹؛ نوائی، ص ۱۱۲ـ۱۱۶؛ رشید خیّون، ص ۵۳ـ۷۳). سه تن از این هجده تن مشهورند و نامشان در تاریخهای دورهٔ قاجار آمده و از دیگران صرفاً نامی باقی‌مانده است. در این مقاله، نخست از زندگی و فعالیتهای دو فرد شاخص این گروه گزارشی می‌آید (دربارهٔ نفر سوم در *دانشنامه* مدخل مستقلی هست) و سپس از دیگر اعضای این گروه ذکری می‌شود.

۱) ملاحسین بشرویه‌ای، فرزند حاج ملاعبدالله صباغ، متولد ۱۲۲۹ در بشرویه از توابع شهرستان فردوس. وی پس از طی مقدمات علوم دینی با آرای شیخیه* آشنا شد و در هجده سالگی برای شاگردی سیدکاظم رشتی (← رشتی*، سیدکاظم) از مشهد به کربلا رفت (بامداد، ج ۱، ص ۳۷۹ـ۳۸۰). او چندبار برای دفاع از شیخیه به نمایندگی از سیدکاظم به نقاط گوناگون ایران فرستاده شد، از جمله به اصفهان نزد حاج سید محمدباقر شفتی و به مشهد نزد میرزا عسکری مجتهد متنفذ خراسان (← نبیل‌زرندی، ص ۲۰ـ۲۵). پس از درگذشت سیدکاظم، ملاحسین به امید دیدار امام موعود ــ که سیدکاظم ظهور قریب‌الوقوعش را وعده داده بود ــ به همراه گروهی از شاگردان سیدکاظم، در مساجد سهله و کوفه چله‌نشینی کرد (سپهر، ج ۴، ص ۳۲؛ نبیل‌زرندی، ص ۴۶ـ۴۷). او در شیراز به سیدعلی‌محمد شیرازی ــ که به تازگی مدعی بابیت امام غایب شده بود ــ برخورد و در زمرهٔ هواداران او درآمد (اعتضادالسلطنه، ص ۳۲). به روایتی دیگر، این خود ملاحسین بشرویه‌ای بود که سیدعلی‌محمد شیرازی را به طرح دعاوی‌اش تحریک و تشویق کرد (← سپهر، ج ۴، ص ۳۱). به روایت پیروان باب، وی در اولین شب ملاقاتش با ملاحسین، در ۵ جمادی‌الاولی ۱۲۶۰ دعوت خود را آشکار کرد و بدین ترتیب ملاحسین بشرویه‌ای نخستین کسی بود که به باب ایمان آورد (نبیل زرندی، ص ۵۵ـ۵۶) و نخستین حرف از حروف حی شد. در سال ۱۲۶۱، که باب ادعای مهدویت کرد، نام و نیز عنوان سابق خود (باب) را به ملاحسین داد و از این تاریخ در متون بابی از ملاحسین با نام سیدعلی یاد شد (← حاجی‌میرزا جانی کاشانی، ص ۱۸۱).

باب زیارت‌نامه‌ای که برای حضرت علی علیه‌السلام نوشته بود و نیز تفسیرش بر سورهٔ یوسف را به ملاحسین سپرد تا در تبلیغ بابیت وی از آنها استفاده کند (سپهر، ج ۳، ص ۲۳۴؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۴). ملاحسین برای تبلیغ به اصفهان رفت. در آنجا ملامحمدتقی هراتی (از فقها) و منوچهرخان معتمدالدوله (حاکم اصفهان) به دعوت او پاسخ مثبت دادند. وی سپس به کاشان رفت و حاجی ملامحمد مجتهد، پسر ملااحمد نراقی، را هم به بیعت با باب دعوت، و زیارت‌نامه و تفسیر باب را به او عرضه کرد. ملامحمد اشکالات صرف و نحوی عبارات باب را گوشزد کرد و دعاوی او را بی‌اساس خواند. ملاحسین در برابر این انتقاد پاسخ معروف باب را تکرار کرد که تا پیش از این، دستور زبان (صرف و نحو عربی)، به سبب گناهی که کرده بود، مقید بود و حال با شفاعت باب قید از آن برداشته شده است (جهانگیر میرزا، ص ۲۹۷ـ۲۹۸؛ سپهر، ج ۳، ص ۴۰، ۲۳۴؛ خورموجی، ص ۵۶ـ۵۷). ملاحسین سپس به تهران آمد و محمدشاه و صدراعظمش، حاج میرزا آغاسی، را به آیین باب دعوت کرد، اما با تهدید اولیای دولت، تهران را به مقصد خراسان ترک کرد (سپهر، ج ۳، ص ۲۳۵؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۴ـ۳۵؛ خورموجی، ص ۵۷). وی با نامه، ملامحمدعلی بارفروشی (← ادامهٔ مقاله) را از مازندران و طاهرهٔ قرةالعین (← ادامهٔ مقاله) را از قزوین به خراسان فراخواند (اعتضادالسلطنه، ص ۳۵؛ خورموجی، همانجا).

ملاحسین پیش از آن دو به مشهد رسید و حوالی حرم امام رضا علیه‌السلام ساکن شد. در آنجا ملاعبدالخالق یزدی، از شاگردان شیخ احمد احسایی، به او گروید. در نیشابور هم ملاعلی‌اصغر مجتهد، که شیخی مذهب بود، دعوت ملاحسین، یعنی بابیت سیدعلیمحمد شیرازی، را پذیرفت و به تبلیغ آن پرداخت. تکاپوی ملاحسین در مشهد، علمای آنجا را بر ضد وی شوراند (سپهر؛ خورموجی، همانجاها). شاهزاده حمزه میرزا، که در آن هنگام با سربازان خود در خراسان بود، ملاحسین و پیروانش را فراخواند و از آنان خواست که باب را لعن کنند و از آیین جدید تبرّا جویند. همه، از جمله ملاعلی‌اصغر مجتهد، بر منبر رفتند و باب را لعن کردند و ملاعبدالخالق هراتی که حاضر به لعن باب نشده بود، از منبر محروم و در خانهٔ خود حبس گردید. ملاحسین را هم در اردوی نظامی اسیر کردند. پس از مدتی، ملاحسین از اردو گریخت و خود را به نیشابور و سبزوار رساند. در سبزوار، میرزا تقی جوینی به او پیوست و چون جوینی در امور اداری صاحب تجربه بود، حساب دخل و خرج ملاحسین و پیروانش به او

سپرده شد (سپهر، ج ۳، ص ۲۳۶؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۵ـ۳۶؛ خورموجی، همانجا). پس از خروج ملاحسین از سبزوار، در قریهٔ بیارجمند، آقا سیدمحمد (پیش‌نماز آن دیار) به استقبال او رفت اما در ضیافت، ملاحسین به حرمت قلیان و قهوه حکم داد و همین امر باعث شد که از آنجا رانده شود. در میامی، نزدیک شاهرود، هم ۳۶ نفر به او پیوستند. در آنجا میان اهالی میامی و پیروان او جنگی درگرفت که در آن چندتن از طرفین کشته شدند. وی در شاهرود، ملامحمد کاظم مجتهد را به آیین باب دعوت کرد که با واکنش تند او مواجه شد. در این هنگام محمدشاه قاجار درگذشت و اوضاع برای تبلیغ مناسب‌تر شد. ملاحسین بعد از ترک شاهرود راهی مازندران شد (سپهر، ج ۳، ص ۲۳۷؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۶ـ۳۷؛ خورموجی، همانجا). وی با پیروان خود ابتدا به بارفروش رفت، ولی پس از مواجهه با نیروهای دولتی و زد و خورد اندک، متعهد به ترک مازندران شد. وقتی ملاحسین و اطرافیانش بارفروش را ترک می‌کردند، گروهی از قشون دولتی به طمع مال، بر آنان حمله کردند، اما شکست خوردند. این حادثه ملاحسین را از ترک مازندران منصرف کرد. وی به ساری رفت و پیروانش را در قلعهٔ طبرسی ساکن کرد (جهانگیرمیرزا، ص ۳۲۱ـ۳۲۲؛ هدایت، ج ۱۰، ص ۴۳۱ـ۴۳۳؛ سپهر، ج ۳، ص ۲۴۱ـ۲۴۲؛ خورموجی، ص ۵۸). حکومت مرکزی، برای سرکوب آنان قشونی فرستاد که به جنگ طبرسی (ـــــه طبرسی*، جنگ) انجامید و ملاحسین در ۱۲۶۵ در این جنگ کشته شد (ـــــه جهانگیرمیرزا، ص ۳۳۲؛ سپهر، ج ۳، ص ۲۴۳ـ۲۴۴، ۲۶۰ـ۲۶۲؛ خورموجی، ص۵۸ـ۶۴؛ زعیم‌الدوله تبریزی، ص ۱۶۱ـ۱۶۹).

۲) ملامحمدعلی بارفروش (مازندرانی)، ملقب به قُدوس، آخرین فرد از حروف حی که به باب ایمان آورد (نبیل زرندی، ص ۶۱ـ۶۲؛ نوائی، ص ۱۱۵ـ۱۱۶). پدرش محمدصالح نام داشت. محمدعلی در ۱۲۳۱ در بابل به دنیا آمد (بامداد، ج ۳، ص ۴۵۱). در کودکی خادم سرای حاجی محمدعلی مجتهد مازندرانی بود (سپهر، ج ۳، ص ۲۳۸). پس از تحصیلات ابتدایی در بابل و ساری، برای ادامهٔ تحصیل در هجده سالگی به کربلا رفت. چهار سال در مجلس درس سیدکاظم رشتی حاضر و از شاگردان نزدیک او شد (عبدالبهاء[1]، متن فارسی، ص ۳۶؛ بامداد، ج ۳، ص ۴۵۱ـ۴۵۲). پس از مرگ سید کاظم در ۱۲۵۹، ملامحمدعلی قصد حج کرد و در مسیر خود در شیراز، بر اثر ملاقات با ملاحسین بشرویه‌ای و ملاعلی بسطامی، به باب ایمان آورد. وی تنها فرد از حروف حی بود که همراه باب عازم حج شد (عبدالبهاء، همانجا؛ نبیل‌زرندی، ص ۱۱۵؛ قس سپهر، همانجا، که نوشته است ملامحمدعلی پس از ملاقات با باب در مکه، به او ایمان آورد).

ملامحمدعلی در بازگشت از حج، ابتدا به شیراز رفت و تبلیغ را از آنجا پی گرفت. ملاصادق خراسانی به دعوت او بابی شد. در پی آشوب در شیراز، این دو تن را به همراه ملاعلی‌اکبر اردستانی، چوب زدند و در بازار گرداندند و نهایتاً از شهر اخراج کردند (حاجی‌میرزاجانی کاشانی، ص ۱۱۳).

ملاحسین بشرویه‌ای در راه سفر به خراسان به بارفروش رفت و در آنجا با ملامحمدعلی ملاقات کرد و به وی احترام فراوانی گذاشت و به همین سبب، ملامحمدعلی اعتبار بسیار یافت. پس از خروج ملاحسین از بارفروش، سعیدالعلما (مجتهد مازندرانی) ملامحمدعلی را از بارفروش بیرون کرد (همان، ص ۱۳۹؛ عبدالبهاء، همانجا). در پی ارسال نامهٔ ملاحسین بشرویه‌ای، او راهی خراسان شد (اعتضادالسلطنه، ص ۳۵؛ خورموجی، ص ۵۷).

ملامحمدعلی از یک سو و قرةالعین از سوی دیگر، در راه خراسان به بدشت رسیدند. آشنایی این دو و پایبند نبودنشان به احکام شرع و مجموعهٔ آنچه در بدشت روی داد (ـــــه بدشت*، واقعه)، واکنشهایی را در پی داشت. پس از این واقعه، قرةالعین به قزوین بازگشت و ملامحمدعلی راهی بارفروش شد (ـــــه هدایت، ج ۱۰، ص ۴۲۹؛ سپهر، ج ۳، ص ۲۳۸ـ۲۳۹؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۸). در بارفروش ملاحسین بشرویه‌ای و همراهانش به ملامحمدعلی و همراهان او پیوستند و فعالیتهای آنها به جنگ طبرسی انجامید. پس از کشته شدن ملاحسین بشرویه‌ای و به تنگ آمدن بابیها از قحطی و گرسنگی، که حاصل محاصرهٔ طولانی قلعه بود، ملامحمدعلی در پیشاپیش حدود دویست پیرو بابی خود، از قلعهٔ طبرسی بیرون آمد و تسلیم شد. او را به سعیدالعلما و دیگر علمای آن دیار سپردند و آنان حکم به اعدامش دادند. ملامحمدعلی در ۱۲۶۶ در سبزه میدان بابل کشته شد (هدایت، ج ۱۰، ص ۴۴۵ـ۴۴۷؛ سپهر، ج ۳، ص ۲۶۱ـ۲۶۳؛ عبدالبهاء، متن فارسی، ص ۳۷؛ بامداد، ج ۳، ص ۴۵۴).

۳) طاهرهٔ قرةالعین ـــــه قرةالعین*.

دیگر اعضای این گروه عبارت بودند از:

۴) محمدحسن بشرویه‌ای، برادر کوچک‌تر ملاحسین بشرویه‌ای، که درجنگ طبرسی، در کمتر از بیست سالگی، کشته شد (ـــــه حاجی‌میرزاجانی کاشانی، ص ۱۷۸، ۱۸۰ـ۱۸۱؛ نبیل‌زرندی، ص ۴۶ـ۴۸).

۵) میرزا محمدباقر، پسر دایی محمدحسین بشرویه‌ای، که در جنگ طبرسی کشته شد (حاجی‌میرزاجانی کاشانی،

1. ʻAbdul Bahāʼ

ص ۲۰۳؛ نبیل‌زرندی، ص ۴۶ـ۴۸، ۴۳۶).

۶) ملاعلی بسطامی، از شاگردان سیدکاظم رشتی، که پس از ایمان آوردن به باب، از جانب او مسئول تبلیغ در نجف و کربلا شد. به خواست علما، مأموران دولت عثمانی او را از نجف به بغداد منتقل کردند و سپس در مسیر استانبول کشته یا فوت شد (نبیل‌زرندی، ص ۴۷، ۵۸ـ۶۱، ۷۳ـ۷۸).

۷) ملا احمد ابدال (مراغه)، از شاگردان سید کاظم رشتی، که در واقعهٔ بدشت حاضر بود و در جنگ طبرسی کشته شد (همان، ص ۲۹۴، ۴۴۷).

۸) سیدحسین یزدی، که کاتب وحی باب تلقی می‌شود. گروهی از علمای شیخی تبریز حکم قتل او را نیز به همراه باب صادر کردند، ولی او اظهار توبه کرد و از باب تبرّا جست (که بابیها این اقدام او را تقیه می‌دانند) و بدین ترتیب آزاد شد، اما پس از رهایی، در تهران مجدداً به طرفداران باب پیوست (حاجی‌میرزاجانی کاشانی، ص ۲۴۵، ۲۴۷؛ سپهر، ج ۳، ص ۳۰۳ـ۳۰۴؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۱؛ خورموجی، ص ۷۶). پس از واقعهٔ تیراندازی بابیها به سوی ناصرالدین شاه، وی نیز به همراه تعداد زیادی از سران بابی دستگیر و کشته شد (*روزنامهٔ وقایع اتفاقیه*، ص ۱ـ۳؛ نبیل‌زرندی، ص ۶۶۳).

۹) میرزا محمد روضه‌خوان یزدی، که بعدها خود را شیخی معرفی کرد (نبیل‌زرندی، ص ۶۹؛ نوائی، ص ۱۱۴).

۱۰) سعید هندی، که مأمور تبلیغ آیین باب در هندوستان شد (نبیل‌زرندی، ص ۶۹، ۶۳۶).

۱۱) ملامحمد (محمود) خویی، از شاگردان سیدکاظم رشتی، که در جنگ طبرسی کشته شد (همان، ص ۶۹، ۴۴۶؛ نوائی، همانجا).

۱۲) ملا خدابخش قوچانی، که بعدها به ملاعلی معروف شد (نبیل‌زرندی، ص ۶۸؛ نوائی، ص ۱۱۳).

۱۳) ملاجلیل اردمی، که در جنگ طبرسی کشته شد (نبیل زرندی، ص ۶۹، ۴۴۷).

۱۴) ملاباقر تبریزی، مأمور تبلیغ در ایران و عراق و واسطهٔ انتقال نوشته‌های باب به ملاعبدالکریم قزوینی (عبدالبهاء، متن فارسی، ص ۵۲ـ۵۳؛ نبیل‌زرندی، ص ۳۷۹، ۵۳۹؛ نوائی، ص ۱۱۵).

۱۵) ملایوسف اردبیلی، از مبلّغان باب در ایران، که به بابیان قلعهٔ طبرسی پیوست و در پی تسلیم آنها کشته شد (حاجی‌میرزاجانی کاشانی، ص ۱۹۴؛ نبیل‌زرندی، ص ۱۷۹، ۳۷۶، ۴۱۵ـ۴۱۶، ۴۴۶).

۱۶) میرزا محمدعلی قزوینی، شوهر خواهر قرةالعین و واسطهٔ ایمان آوردن او به سید علیمحمد باب، که در جنگ طبرسی کشته شد (نبیل‌زرندی، ص ۶۹ـ۷۰، ۴۴۵ـ۴۴۹).

۱۷) میرزا هادی قزوینی، برادر بزرگ میرزا محمدعلی، که از جنگ در قزوین اجتناب کرد (همان، ص ۶۹؛ نوائی، همانجا).

۱۸) ملاحسن (محسن) بجستانی، که پس از مدت کوتاهی توبه کرد و از اعتقاد به بابیت سید علی‌محمد برگشت (نبیل‌زرندی، ص ۶۸؛ نوائی، ص ۱۱۳).

منابع: علیقلی‌بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، *فتنهٔ باب*، توضیحات و مقالات به قلم عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ مهدی بامداد، *شرح‌حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۵۷ ش؛ جهانگیرمیرزا، *تاریخ نو: شامل حوادث دورهٔ قاجاریه از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ قمری*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۷ ش؛ حاجی‌میرزاجانی کاشانی، *کتاب نقطة الکاف: در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بابیّه*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۳۲۸/۱۹۱۰؛ محمدجعفربن محمدعلی خورموجی، *حقایق الاخبار ناصری*، چاپ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۳ ش؛ رشید خیّون، *حروف حَیّ: البابیة و البهائیة مع نص کتاب «أقدس»*، کلن ۲۰۰۳؛ *روزنامهٔ وقایع اتفاقیه*، ش ۸۲، ۱۰ ذیقعده ۱۲۶۸؛ محمدمهدی زعیم‌الدوله تبریزی، *مفتاح باب الابواب، یا، تاریخ باب و بهاء*، ترجمهٔ حسن فرید گلپایگانی، تهران ۱۳۴۶ ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ التواریخ: سلاطین قاجاریه*، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۴۴ـ۱۳۴۵ ش؛ محمد نبیل‌زرندی، *مطالع الانوار: تلخیص تاریخ نبیل زرندی*، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، [تهران ۱۳۳۹؟ ش]؛ عبدالحسین نوائی، «[باب و حروف حی]»، در علیقلی‌بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، همان منبع؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری*، در میرخواند، ج ۸ـ۱۰؛

ʿAbbās b. Ḥusayn ʿAlī ʿAbdul Bahāʾ, *A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bāb*, ed. and tr. Edward G. Browne, [accompanied with] Persian text, Amsterdam 1975.

/ صادق حیدری‌نیا /

حروفِ مُقَطَّعَه، یک یا چند حرف که در آغاز ۲۹ سورهٔ قرآن کریم، پس از بَسْمَلَه*، قرار دارند و جداجدا و گسسته خوانده می‌شوند، مانند الم (الف، لام، میم)، یس (یا، سین)، ص (صاد). نامهای دیگر این حروف عبارت‌اند از: مُقَطَّعات (ــه مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۳)، حروف‌الفواتح، اوائلُ‌السُّوَر (د.اسلام، چاپ دوم، ذیل "Al-Kur'ān.4") و فَواتحُ‌السُّوَر (طبری، ۱۳۷۳، ذیل بقره: ۱؛ صالح، ص ۲۳۴؛ بلاشر[1]، ص ۱۴۴). قرآن‌شناسان غربی عموماً از آنها با عنوان «حروف

1. Blachère

رازآمیز»[1] یاد می‌کنند (← د.اسلام، همانجا). عنوانهای اوائل‌السّور و فواتح‌السّور با اندکی تسامح آمیخته است، زیرا حروف مقطعه در واقع، بخشی و گونه‌ای از فواتح سُوَرند (← سیوطی، ج ۳، ص ۳۶۱). سوره‌هایی که با این حروف آغاز می‌شوند، مکّی‌اند، به‌جز بقره و آل‌عمران، که آن‌دو هم در سالهای آغازین دورهٔ مدنی نازل شده‌اند. مطابق شمارش کوفی، که از علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام منقول است (← شاطبی، ص ۶)، حروف مقطعه در پاره‌ای از سوره‌ها آیهٔ مستقل به‌شمار آمده (برای نمونه ← بقره، آل‌عمران و اعراف) و در برخی سوره‌ها هم آیهٔ مستقل محسوب نشده‌اند (برای نمونه ← یونس و هود).

پیشینهٔ کوشش برای یافتن معنا و مقصود این حروف، به زمان نزول قرآن و ستیز یهودیان با پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم باز می‌گردد (← ادامهٔ مقاله)، ولی گزارش متواتر و اطمینان‌بخشی در دست نیست که نشان دهد صحابه در این خصوص از پیامبر پرسشی کرده و پاسخی گرفته‌اند. به عقیدهٔ ابن‌حجر عسقلانی، این بدین‌معناست که مدلول یا مقصود این حروف برای آنان شناخته شده و انکارناپذیر بوده است (← سیوطی، ج ۳، ص ۳۰ـ۳۱).

این حروف همواره عالمان و قرآن‌پژوهان را به تفکر و گمانه‌زنی دربارهٔ معنا و مدلول آنها واداشته، به‌طوری که کمتر کتابی در تفسیر یا علوم قرآنی، در این خصوص سخنی نگفته است، حتی آثار و کتابهای مستقلی نیز در این باره فراهم آورده‌اند، مانند *الحروف المقطعة فی‌القرآن* اثر عبدالجبار شراره (قم ۱۴۱۴)؛ *اوائل السور فی‌القرآن الکریم* اثر علی ناصوح طاهر (عَمّان ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴)؛ و *اعجاز قرآن: تحلیل آماری حروف مقطّعه*[2] اثر رشاد خلیفه (شیراز ۱۳۶۵ش). اما چون این حروف در زبان عربی، جز مسمّاهای خود به‌عنوان حروف الفبا، معنای دیگری ندارند و تفسیر آنها نیز به روشی صحیح و اطمینان‌آور از پیامبر اکرم گزارش نشده است، دانشمندان دربارهٔ آنها گرفتار تشتت آرا و چند دستگی شده‌اند. گروهی از دانشمندان مسلمان بر اساس برخی روایات (برای نمونه ← طوسی، ج ۱، ص ۴۸؛ فخررازی، ذیل بقره: ۱؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۴) بر آن‌اند که «این حروف از جمله رازهایی هستند که تنها خدا از آنها آگاه است» و درنتیجه، از تدبر و اظهارنظر در این باره خودداری کرده‌اند (شلتوت، ص ۵۴). برخی محتمل دانسته‌اند که این حروف، رمزی میان خدا و پیغمبر بوده و خدا نخواسته است کسی جز پیامبر اکرم از آنها آگاه گردد (← طالقانی، ج ۱، ص ۴۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ج ۱۸، ص ۹) و این معنا به امام جعفر صادق علیه‌السلام هم منسوب است (← مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۸۴). برخی از طرفداران این عقیده، در عین حال این رازها را از متشابهات قرآن می‌دانند که آگاهی از آنها مختص خداست و کسی جز او تأویل آنها را نمی‌داند (← فخررازی؛ سیوطی، همانجاها). این معنا در اخبار و احادیث شیعه هم آمده است (برای نمونه ← طوسی، همانجا؛ طبرسی، ذیل بقره: ۱). حتی برخی گفته‌اند منظور از متشابه در آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران، همین حروف است (← طباطبائی، ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۳۲؛ همو، ۱۳۶۱ش، ص ۳۵ـ۳۶؛ ابوزید، ص ۳۱۵) و تأویلِ متشابه در آیهٔ مذکور به داستان مشهوری اشاره دارد که به موجب آن یهودیان می‌خواستند از حروف مقطعه مدت بقا و دوام اسلام را به دست آورند و پیامبر اکرم با خواندنِ پیاپیِ فواتح سور، حساب ایشان را مختل ساخت (← ادامهٔ مقاله).

ولی میان آیات متشابه و حروف مقطعه فرق بسیار هست، زیرا متشابهات در قالبِ قضایایی دارای موضوع و محمول و اثبات و نفی نازل شده‌اند، ولی حروف مقطعه چنین نیستند. به بیان دیگر، در قرآن متشابه در مقابل محکم به‌کار رفته است. لازمهٔ این تسمیه آن است که آیهٔ متشابه، مدلولی از قبیل مدلولات لفظی داشته باشد و مدلول واقعی با غیرواقعی مشتّبه گردد، ولی حروف مقطعه چنین مدلولی ندارند و درنتیجه، از مَقْسم محکم و متشابه بیرون‌اند (← شلتوت، ص ۵۸ـ۶۱؛ طباطبائی، ۱۳۶۱ش، ص ۳۵؛ ابوزید، همانجا)؛ اما، به‌نوشتهٔ ابوزید (همانجا)، گویا همین امر که منطوقِ حروفِ مقطعه دلالتی ندارد، موجب شده است برخی این حروف را از جملهٔ «متشابهات» به‌شمار آورند که جز خدا کسی از آنها آگاه نیست.

در برابر این گروه از عالمان مسلمان، گروهی دیگر حروف مقطعه را به اشکال دیگری نیز تفسیر کرده‌اند.

برخی این حروف را نامهای سوره‌ها دانسته‌اند، به‌طوری که هر سوره‌ای را با حروف مقطعه‌ای که آغاز شده است می‌شناسند (← طوسی، ج ۱، ص ۴۸ـ۴۹؛ طبرسی، همانجا؛ سیوطی، ج ۱، ص ۶۶۲). این رأی، که شیخ‌طوسی (همانجا) و طبرسی (همانجا) آن را بهترین وجه در تفسیر این حروف دانسته‌اند، به أُبیّ‌بن کعب، حسن بصری و زیدبن اسلم منسوب است (← طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ قس طبرسی، همانجا؛ ابوالفتوح رازی، ذیل بقره: ۱). خلیل‌بن احمد و سیبویه نیز همین رأی را برگزیده‌اند (← فخررازی، همانجا)، اما این رأی را نمی‌توان پذیرفت، زیرا گاه چند سوره با حروف یکسان آغاز شده‌اند. مفسران و قرآن‌شناسان گرچه به این اشکال پاسخ گفته‌اند (← طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۹؛ زرکشی، ج ۱،

1. the mysterious letters
2. *Miracle of the Qur'an: significance of the mysterious alphabets*

ص ۱۷۴؛ قس طالقانی، ج ۱، ص ۴۶)، اما دفاع آنها از این رأی خدشه‌پذیر است (← ابوزید، ص ۳۲۳). علاوه بر آن، اشتهار سوره‌ها به نامهایی جز این حروف، مانند بقره و آل‌عمران و غیره، و به‌کار نبردن حروف مقطعه از سوی صحابه و مؤمنان نسلهای بعد به عنوان نامهای سوره‌ها، مردود بودن این نظریه را نشان می‌دهد (← شلتوت، ص ۵۵).

قَتاده، مجاهد، ابن‌جریج، سُدّی و کلبی این حروف را، مانند فرقان و ذکر، از نامهای قرآن دانسته‌اند (← طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۷؛ طبرسی؛ فخررازی، همانجاها؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۸). به‌عقیدهٔ طبری (۱۳۷۳، همانجا)، رأی آنان را می‌توان سوگند به قرآن تأویل کرد.

ابن‌عباس و عِکرمه اینها را حروف سوگند دانسته‌اند و خدا با این حروف، که از نامهای او هستند، سوگند یاد کرده است (← طبری، ۱۳۷۳؛ طوسی؛ طبرسی، همانجاها). سیوطی (ج ۳، ص ۲۷ـ۲۸) در توجیه و تأیید این‌نظر به روایتی از علی علیه‌السلام استناد کرده که گفته است: «یا کهیعص اغفرلي»، اما به‌نظر اخفش چون حروف از شرافت و فضیلت برخوردارند و پایه و اساس کتابهای آسمانی به زبانهای گوناگون‌اند، خدا به این حروف سوگند یاد کرده است (← طبرسی، همانجا؛ قس ابوالفتوح رازی، همانجا).

رأی دیگری هم به مجاهد منسوب است و آن این است که حروف مقطعه، فواتح یا سرآغاز سوره‌ها هستند. دربارهٔ فایدهٔ این فواتح گفته‌اند که با آنها شروع یک سوره و اتمام سورهٔ پیش از آن معلوم می‌گردد (← طبری، ۱۳۷۳؛ طوسی، همانجاها؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۸).

برخی گفته‌اند اینها حروف الفبا هستند که خدا به ذکر همین مقدار بسنده کرده و نیازی به ذکر بقیهٔ ۲۸ حرف ندیده است، چنان‌که وقتی می‌گویند فلان‌کس «ا، ب، ت، ث» می‌آموزد، مراد همهٔ حروف الفباست یا چنان‌که با ذکر «قِفانَبْکِ» از ذکر بقیهٔ قصیده خودداری می‌کنند (← طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۸؛ طبرسی؛ ابوالفتوح رازی، همانجاها).

یکی از قدیم‌ترین و پرطرفدارترین نظریه‌ها در تفسیر حروف مقطعه این است که دلیل آغاز شدن ۲۹ سورهٔ قرآن با این حروف، آن است که تازیان بفهمند این قرآنِ معجز، از همان حروفی نظم و تألیف یافته است که با آن سخن می‌گویند و متون معمولی خود را با آن تألیف می‌کنند، پس اگر مدعی‌اند این قرآن کلام خدا نیست، مثلش را بیاورند (← طوسی؛ طبرسی، همانجاها؛ سیوطی، ج ۱، ص ۶۶۵؛ قس ابوالفتوح رازی، همانجا). این رأی در پاره‌ای از منقولات شیعی نیز مندرج است (← *التفسیر المنسوب الی الامام ابی‌محمد الحسن‌بن علی العسکری علیهماالسلام*، ص ۶۲؛ مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۷). سیدقطب (ج ۱، جزء ۱، ص ۳۸) فقط همان را اختیار کرده و شایستهٔ ذکر دانسته است. حتی به‌نوشتهٔ طباطبائی (۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۳۳)، ظاهراً بر پایهٔ همین تفسیر، برخی مفسران سَلَف بر آن بوده‌اند که این حروف، محکمات و بقیهٔ قرآن متشابهات‌اند، زیرا حروف مقطعه اصل و أمّ‌الکتاب‌اند و قرآن از آنها بیرون می‌آید. پیروان این رأی مدعای خود را با برخی نکات دقیق و ظریف همراه ساخته‌اند (← باقلانی، ص ۴۴ـ ۴۶؛ زمخشری، ذیل بقره: ۱؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۶۵ـ ۱۷۰؛ شریعتی مزینانی، ص چهل‌وهشت ـ چهل‌ونه؛ ابوزید، ص ۳۲۰ـ ۳۲۲). در عین حال باید دانست که این نظریه بر دو قضیه استوار است: یکی اینکه حروف از جنس همان حروف هجاست که تازیان آن را می‌شناسند و سخنشان از آن ترکیب می‌گردد و قرآن نیز طبعاً با همان حروف نظم و تألیف یافته است؛ دیگر آنکه آنان با وجود این، از آوردن مثل قرآن ناتوان مانده‌اند. بنابراین، در هیچ یک از این دو قضیه، به‌کارگیری رمز لازم نبوده است (شلتوت، ص ۵۶).

به‌نوشتهٔ سیوطی (ج ۳، ص ۳۲)، این حروف نشانه‌ای است که خدا برای اهل کتاب برقرار ساخته است، مبنی بر اینکه بر محمد کتابی فروخواهد فرستاد که در آغاز برخی از سوره‌هایش حروف گسسته وجود دارد. برخی از شیعیان و گروهی از اهل سنّت از این حروف، با حذف مکررات، عبارتهایی را در تأیید مذهب خویش استخراج کرده‌اند (برای نمونه ← فیض کاشانی؛ آلوسی، ذیل بقره: ۱؛ صالح، ص ۲۳۷).

ابن‌مسعود، ابن‌عباس و شَعْبی گفته‌اند که این حروف، اسم اعظم خدا هستند (← طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۷). همچنین سعیدبن جُبَیر گفته نامهای خداست که تقطیع شده است و اگر مردم تألیف آن را بدانند به اسم اعظم الهی دست خواهند یافت، ولی ما بر جمع و پیوند آن توانا نیستیم (← طبرسی؛ ابوالفتوح رازی، همانجاها). این معنا در پاره‌ای از کتابهای حدیث به برخی امامان شیعه نیز منسوب است (← مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۵، قس ص ۳۷۶، ۳۸۴).

بر اساس یکی از کهن‌ترین نظریه‌ها، حروف مقطعه نشانه‌های اختصاری[1] یا رمزهایی از نامها و صفات (و اغلب نامها و صفات الهی) هستند، چنان‌که هریک از این حروف به معنایی است که با معنای حرف مشابه دیگر فرق دارد. این نظریه ـ که به ابن‌عباس، ابن‌مسعود و جماعتی دیگر از صحابه و نیز به سعیدبن جبیر منسوب است (← طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ قس

---

1. abbreviations

طوسی، ج ۱، ص ۴۷ـ۴۸) ــ در کتابهای تفسیر و علوم قرآنی بازتابی گسترده یافته و بعدها دستاویزی برای اظهارنظرهای صوفیان، حروفیه و خاورشناسان شده است (ــه ادامهٔ مقاله). بر پایهٔ این نظریه، هریک از این حروف، از باب دلالت جزء بر کل، بر یکی از نامها یا صفات خدا دلالت دارند. مثلاً، الف از اللّه، لام از لطیف و میم از مجید است، یا آنکه الف از آلاء الهی، لام از لطف الهی و میم از مجد الهی مشتق شده است (ــه طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۷۳؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۴ـ۲۵؛ قس طبرسی؛ ابوالفتوح رازی، همانجاها). همچنین امکان دارد حروف مقطعه در آغاز هر سوره‌ای علامت اختصاری یک جملهٔ کامل باشند؛ بنابراین، «الم» به‌معنای «أنااللّه أعلَم»، «المص» به‌معنای «أنااللّه أعْلَمُ و أفْصِّلُ» و «المر» به‌معنای «أنااللّه اعلمُ و أرىٰ» است (ــه طبری، ۱۳۷۳؛ طبرسی، همانجاها؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۷۴). در *ترجمه تفسیر طبری* (ج ۱، ص ۲۰، ۱۹۹) این نظریه در ترجمهٔ قرآن نیز دخالت داده شده و در مواردی حروف مقطعه بر مبنای این رأی ترجمه شده‌اند. در برخی مجموعه‌های حدیثی شیعه، تأویلهایی از این دست را به امام صادق علیه‌السلام هم نسبت داده‌اند (برای نمونه ــه مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۶ـ۳۷۸). طباطبائی (۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ج ۱۸، ص ۱۵) دربارهٔ این گزارشها گفته است با فرض اینکه آن روایتها از معصوم صادر شده باشد، شاید بتوان گفت این حروف بر آن نامها دلالت دارند، ولی نه دلالت وضعی. درنتیجه، رمزهایی هستند که مراد از آنها بر ما پوشیده است و به مرتبه‌هایی از آن معانی دلالت دارند که برای ما مجهول است، چون آن مراتب دقیق‌تر و والاتر از فهم ماست. به‌نظر می‌رسد این تحلیل، با رأیی که حروف مقطعه را رموزی میان خدا و پیغمبر می‌داند، خاستگاه واحدی دارند.

مجاهد این حروف را حروف هجای قراردادی دانسته است (ــه طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۸)، اما منظور او از این سخن روشن نیست. شاید مقصود این باشد که خدا در سرآغاز سوره‌ها، در برابر حروف ابجد یا الفبا، نظامی دیگر از حروف را وضع می‌کند، یا شاید راویان در نقل سخن مجاهد به خطا رفته باشند، زیرا در جایی دیگر از وی منقول است که «سرآغاز سوره‌ها جملگی هجای مقطع‌اند» و نه هجای قراردادی (ــه سیوطی، ج ۳، ص ۲۶). درصورت درستی گزارش اخیر، مجاهد هم، مانند ابن‌عباس و دیگران، این حروف را نشانه‌های اختصاری می‌دانسته است. گروهی دیگر از مفسران، این حروف را رمزهایی همراه با معنای نمادینِ مبتنی بر ارزش عددی حروف عربی، موسوم به «عَدُّ أبی جاد» یا «حساب جُمَّل»، دانسته‌اند (ــه طبری، ۱۳۷۳؛ طوسی، همانجاها؛ دربارهٔ حساب جُمَّل ــه ذاکری، ص ۲۳ـ۴۲). این گروه، که از یهودیان اثر پذیرفته‌اند (ــه ادامهٔ مقاله)، با تفسیر عددی حروف مقطعه خواسته‌اند زمان تأسیس حکومتها و انقراض آنها، مدت عمر و سیادت اقوام و گروهها و به‌ویژه مدت دوام و بقای امت مسلمان را به‌دست آورند و آن را پیشگویی کنند (ــه طبرسی، همانجا؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۹ـ۳۰؛ طالقانی، ج ۱، ص ۴۶ـ۴۷)، چنانکه مثلاً مقاتل‌بن سلیمان (متوفی ۱۵۰) گفته است: ما این حروف را پس از حذف مکررها حساب کردیم، حاصل آن ۷۴۴ سال شد و این، مدت بقای این امت است. دیگری گفته است: ما دوباره حساب کردیم عدد ۶۹۳ به‌دست آمد (ــه طبرسی، همانجا). در برخی مجموعه‌های حدیثی شیعه، روایتهایی از برخی امامان آورده شده که در آنها به تفسیر عددی این حروف پرداخته‌اند (برای نمونه ــه عیاشی، ج ۲، ص ۲ـ۳؛ مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۶، ۳۸۳ـ۳۸۴)؛ اما این روایتها با اخبار دیگری که تفسیر عددی این حروف را مردود می‌شمارند، در تعارض‌اند (ــه ادامهٔ مقاله).

علی ناصوح طاهر، از محققان معاصر، معتقد است که ارزش عددی این حروف از شمار آیه‌ها در روایتهای اولیهٔ سوره‌ها یا مجموعه‌ای از سوره‌های مرتبط باهم حکایت می‌کند. او برای موجه جلوه دادن رأی خود، به‌ناچار، انواع سوره‌ها را با شیوه‌ای خودسرانه در هم آمیخته تا تعداد آیات موردنیازش را به دست آورد. مثلاً، ۱۱۱ آیهٔ سورهٔ دوازدهم (یوسف) را به ۱۲۰ آیهٔ مکّی در سورهٔ یازدهم (هود) افزوده تا عدد ۲۳۱ را، که ارزش عددی «الر» است، به‌دست آورد. «الر» حروف آغازین این دو سوره و نیز سوره‌های دهم و چهاردهم و پانزدهم است که طاهر از آنها ذکری به‌میان نیاورده است. گفتنی است که شمار آیات هیچ‌یک از این سوره‌ها با ارزش عددی حروف مقطعهٔ آنها برابر نیست و در هیچ مورد، تعداد آیات اصلی یا مکّی‌ای که طاهر پیشنهاد کرده است با آنچه از چاپ معیار قرآن (مانند مصحف ملک فؤاد یا مصحف مدینهٔ منوره) برمی‌آید تطابق ندارد، چه رسد به اینکه بخواهیم رأی او را از منظر تاریخ نزول سوره‌ها نقد کنیم (ــه د. *اسلام*، همانجا).

پیشینه و خاستگاه تفسیر عددی حروف مقطعه به زمان نزول قرآن و جدلهای یهودیان با پیامبر دربارهٔ اسلام و قرآن باز می‌گردد. به موجب برخی گزارشها (ــه ابن‌هشام، قسم ۲، ص ۵۴۶؛ طبری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۳؛ عیاشی، ج ۱، ص ۲۶؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۹ـ۳۰)، یهودیان می‌کوشیدند با تفسیر این حروف، مدت سیادت دین اسلام را کشف کنند. از دقت در متن این گزارشها معلوم می‌شود پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم هرگز تفسیر یا تأویل عددی این یهودیان را تأیید نکرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، همانجا) و خود آن یهودیان هم به درستی تفسیر خود یقین نداشته و دلیلی برای گفتهٔ خود عرضه نکرده‌اند.

قاضی ابوبکر ابن‌عربی، ابن‌حجر عسقلانی، ابن‌خلدون و برخی دیگر، این‌گونه تأویلها را مردود شمرده‌اند. ابن‌حجر عسقلانی برای بطلان این تأویلها به رأی ابن‌عباس تکیه کرده و گفته که مسلّماً ابن‌عباس از عدّ ابی‌جاد منع کرده و آن را از زمرهٔ سحر شمرده است، زیرا هیچ ریشه‌ای در شریعت ندارد (ــــه سیوطی، ج ۳، ص ۳۰). ابن‌خلدون (ج ۱، ص ۴۱۴) هم، به دو دلیل، این تفسیرهای عددی را نپذیرفته است: نخست آنکه دلالت حروف بر این ارقام، طبیعی یا عقلی نیست، بلکه عرفی، قراردادی و بی‌دلیل است. دوم آنکه، به نظر او، یهودیان که واضع این دلالت‌اند، خود به بی‌سوادی و بدویت در فرهنگ و تمدن دچارـ‌هستند و ازاین‌رو در چنین مسائلی نمی‌توان بر نظر و اجتهاد ایشان تکیه کرد (نیز ــــه ابوزید، ص ۳۱۸).

یکی دیگر از نظریه‌های رایج این است که هر یک از این حروف به مثابهٔ ادات تنبیه (از قبیل آلا، أما، و هان) هستند و می‌گویند چون مشرکان باهم قرار گذاشته بودند از قرآن إعراض کنند و به آن گوش نسپارند و در اثنای خواندن آیات سروصدا راه بیندازند (ــــه فصّلت: ۲۶)، خدا سخنان خود را در برخی از سوره‌ها با این حروف آغاز کرد تا موجب سکوت مشرکان و انگیزهٔ هشیاری و استماع و جلب‌نظر آنان به قرآن گردد (ــــه طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۸؛ طبرسی، همانجا؛ سیوطی، ج ۳، ص ۳۱). در این‌باره که «چرا خدا از ادوات تنبیه مشهور بهره نگرفته است؟» گفته شده که قرآن کلامی است که به سخن بشر شباهت ندارد؛ پس، باید با نوعی از ادوات تنبیهِ نامعهود و نامتعارف آغاز گردد تا از کلامهای دیگر بلیغ‌تر و مؤثرتر باشد (سیوطی، همانجا). به نظر طرفداران این رأی، اینکه بی‌درنگ پس از این حروف، دربارهٔ قرآن و تنزیل یا انزال آن سخن به میان آمده گواهِ درستیِ این نظریه است؛ به‌ویژه آنکه همهٔ این سوره‌ها، به‌جز بقره و آل‌عمران، مکّی‌اند. حتی این دو سورهٔ مدنی هم در روزگاری نازل شده‌اند که میان مسلمانان از سویی و یهودیان و ترسایان از سویی دیگر، رویارویی و ستیز سختی برپا بوده است (ــــه شلتوت، ص ۶۱ـ۶۴). یکی از عالمان، که نام او را خوبی یا خویبی خوانده‌اند، بر آن است که چون ممکن بود گاه ذهن و دل رسول اکرم مشغول مسائل ناسوت باشد، جبرئیل مأمور شد برای تنبیه و جلب‌توجه پیامبر، سوره‌هایی از قرآن را با این حروف بر او بخواند (ــــه سیوطی، همانجا؛ صالح، ص ۲۲۴)، ولی رشیدرضا (ج ۸، ص ۳۰۳) بعید دانسته است که برای پیامبر ادات تنبیه به‌کار برده باشند، زیرا ایشان همواره هشیار و روحانیت بر طبعش چیره بوده، درنتیجه این تنبیه اولاً و بالذّات متوجه مشرکان مکه و سپس متوجه اهل کتاب در مدینه است (نیز ــــه صالح، همانجا).

یکی از معاصران به‌کمک رایانه به بررسیهای آماری دربارهٔ حروف مقطعه پرداخته و تعداد حروف الفبا را در هر سوره، بر پایهٔ رسم‌الخط قرآنهای کنونی، تعیین کرده و بسامد مطلق، درصد بسامد و میانگین هریک از چهارده حرف مقطعه را در آیات هر سوره محاسبه نموده و کوشیده است که نتیجه بگیرد طرز تقسیم‌بندی حروف و توزیع آنها در سوره‌ها از چنان نسبت دقیق ریاضی‌ای برخوردار است که انجام دادن آن از توان بشر بیرون است. مثلاً، نتیجه گرفته که سورهٔ «ق» حاوی بیشترین تعداد حرف «ق» و سورهٔ «ن» دربردارندهٔ بیشترین تعداد حرف «ن» است (ــــه خلیفه، ص ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۱ـ۱۲۱). این پژوهش ــــ با آنکه نظریهٔ تازه‌ای را مطرح نمی‌کند، بلکه درصدد تأکید یا اثبات نظریه‌ای است که در سده‌های میانی در پاره‌ای از آثار قرآن‌پژوهان به‌چشم می‌خورد (ــــه زرکشی، ج ۱، ص ۱۶۹) ــــ اعجاب عدهٔ بسیاری، از جمله برخی روشنفکران مسلمان ایرانی، را برانگیخته است (برای نمونه ــــه شریعتی، ص ۵۶۳ـ۵۷۹)؛ اما، در بسیاری جاها بررسیها و نتیجه‌گیریهای این پژوهش متکلفانه است. به‌علاوه، با در نظر گرفتن اختلاف رسم‌الخطِ مصاحف اولیه با مصاحف امروزی و اختلاف قرائات در قرآن، این پژوهش و پژوهشهایی از این دست مبنای استواری ندارند.

تنی چند از مفسران و قرآن‌پژوهان به همهٔ این وجوه معتقد شده و جملگی را تأویلی واحد انگاشته‌اند، چرا که خدا برخی سوره‌های قرآن را با حروف مقطعه آغاز کرده است تا با هریک از این حروف بر معانی کثیر، نه بر معنایی واحد، دلالت کند (ــــه طبری، ۱۳۷۳؛ طوسی، همانجاها؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۷۵؛ ابوزید، ص ۳۲۳).

در یک ارزیابی کلی، بیشتر فرضیاتی که در این زمینه مطرح شده، سلیقه‌ای است و به تعبیر طباطبائی (۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ج ۱۸، ص ۸) تصویرهایی است که از حد احتمال فراتر نرفته و هیچ دلیلی بر درستیِ آنها در دست نیست.

آرای خاورشناسان دربارهٔ حروف‌مقطعه. تلاش خاورشناسان و محققان غربی برای فهم معنا و مقصود حروف مقطعه از زمانی آغاز شد که نولدکه[1] در ۱۲۷۷/۱۸۶۰ کتاب *تاریخ قرآن*[2] را منتشر کرد. وی در آن کتاب نظر داد که حروف مقطعه نباید جزء متن قرآن باشند، بلکه احتمالاً حروف آغازین یا نماد اسامی مؤمنانی‌اند که در حیات پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌و آله‌وسلم مجموعه‌هایی شخصی از سوره‌ها را برای خود فراهم آورده بودند و آنگاه که زیدبن ثابت قرآن را گرد آورد، رموز مالکان نسخه‌های خطی را در مصاحف به‌کار برد. مثلاً، «الر» یا الز نماد

1. Nöldeke 2. *Geschicte des Qorāns*

الزبیر، «المر» نماد المُغَیرة و «حم» رمز عبدالرحمان است. به نظر او، این نشانه‌های رمزی، زمانی که مسلمانان بعدی دیگر معانی آن را نمی‌دانستند، تصادفاً و براثر بی‌دقتی کاتبان وارد قرآن شده‌اند (← ج ۲، ص ۷۲ـ۷۳، ۷۷ـ۷۸). این رأی مدتی در اروپا قبول عام یافت، اما بعدها خود نولدکه آن را رها ساخت و در چاپ دوم کتاب، آن فرضیه تکرار نشد (← بلاشر، ص ۱۴۷؛ *د.اسلام*، همانجا). هیرشفلد[1] در ۱۹۰۱/ ۱۳۱۹ در <تحقیقات جدید>[2] (ص ۱۴۱ـ۱۴۳) از رأی نولدکه دفاع کرد. البته او (همانجا) هریک از حروف را حرف آغازین یا رمز مالک دیگری از مصحف دانست. مثلاً، «ر» (= ز) نشان‌دهندهٔ زبیر، «م» نشان‌دهندهٔ مغیره، «ح» رمز حذیفه، «ص» رمز حفصه، «ك» نشانهٔ ابوبکر، «هـ» حاکی از ابوهریرة، «ن» حاکی از عثمان، «ط» حاکی از طلحه، «س» حاکی از سعدبن ابی‌وقّاص، «ع» حاکی از عمر یاعلی یا ابن‌عباس یا عایشه، و «ق» حاکی از قاسم‌بن ربیعه است. دلیل هیرشفلد این است که اگر این حروف مربوط به دورهٔ حضرت محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم باشند، پس او باید سهم مهمی در تبویب سوره‌ها داشته باشد و این با آنچه دربارهٔ گردآوری قرآن می‌دانیم در تعارض است (*د.اسلام*، همانجا). به هر حال، این فرضیه نه مسلمانان را قانع کرد نه قرآن‌پژوهان غربی را، به‌طوری که بلاشر (ص ۱۴۸) آن را غیرقابل درک دانست. به نظر می‌رسد چنین فرضیه‌ای دستکم نباید بر نام دارندگان مصاحف شخصی در زمان رسول خدا تطبیق کند (دربارهٔ صاحبان مصاحف شخصی ← رامیار، ص ۳۳۳ـ۳۹۲).

تغییر موضع نولدکه مبتنی بر بحث مختصر ولی دقیق لاث[3] در این باره بود. بنا بر نظر لاث، این حروف تنها در آخرین سوره‌های مکّی و نخستین سوره‌های مدنی وجود داشتند؛ یعنی زمانی‌که، به‌ادعای او، پیامبر به آیین یهود نزدیک می‌شد و در بعضی موارد آیات آغازین این سوره‌ها به این حروف اشاره می‌کنند، مانند «تلک آیات الکتاب» (اینها آیه‌های کتاب‌اند). او نتیجه گرفت که این حروف نمادهای آیین قَبالا هستند که به مثابهٔ برخی واژه‌ها یا عبارات کلیدی، پیش از این سوره‌ها واقع می‌شوند. با استدلالهای لاث، نولدکه (ج ۲، ص ۷۳ـ۷۷) به این نتیجه رسید که این حروف پاره‌ای از وحی‌اند، ولی جز اشارات رمزآمیز به کتاب آسمانی، هیچ معنای خاصی ندارند. چندی بعد شوالی[4]، در عین حال که استدلال عمدهٔ لاث را درخور اعتنا دانست، پیشنهادهای او را به این دلیل که سلیقه‌ای است مردود شمرد. او رأی اخیر نولدکه را، به‌سبب «مبهم و مناقشه‌پذیر» بودن، نپذیرفت و تأکید کرد که این نمادها و نشانه‌های رمزی هنوز تا حدی با گردآوری سوره‌ها مرتبط‌اند. وی با مطرح کردن این احتمال که این حروف پاره‌ای از وحی‌اند، فی‌الجمله پذیرفت که بخشهایی از سوره‌های رمزدار را خود پیامبر تدوین کرده است. بدین‌سان، شوالی طلایه‌دار کار بل[5] در دههٔ ۱۹۳۰/ ۱۳۱۰ش بود (← *د.اسلام*، همانجا).

به تأسی از نظریهٔ لاث دو کوشش دیگر نیز صورت گرفت. در ۱۹۲۱/ ۱۳۰۰ش هانس بوئر[6] برای نخستین مطلب شوالی، مبنی بر اینکه این حروف با گردآوری سوره‌ها مرتبط‌اند، شواهد آماری فراهم آورد، اما در پیروی از دومین نکتهٔ موردنظر او بازماند. درعوض، فهرستی نپذیرفتنی از واژگان کلیدی عرضه کرد که این حروف، نشانه‌های اختصاریِ کهنِ آن واژه‌های کلیدی‌اند. مثلاً، «یس» برای یسعی (کسی که می‌دود) در سورهٔ یس، آیهٔ ۲۰؛ «ص» برای «صافِنات» (اسبان تندرو) در سورهٔ ص، آیهٔ ۳۱؛ و «ق» برای «قَرینُهُ» (همنشین او) در سورهٔ ق، آیهٔ ۲۳ و ۲۷. او برای شماری دیگر از سوره‌هایی که همین حروف را دارند، نوعی «ربط درونی یا بیرونی» جستجو کرد و اظهار داشت که «طسم» در سوره‌های شعراء و قصص، نماد «طور سینین» و موسی، و «الم» نماد «المثانی» است، زیرا سوره‌هایی که با «طس» آغاز می‌شوند دربارهٔ طور سینا و موسی سخن می‌گویند (← *د.اسلام*، همانجا). اما بنابه گفتهٔ بلاشر (ص ۱۴۹)، این خیلی اتفاقی است که مانند بوئر بخواهیم آغاز هر سوره‌ای را نشانهٔ محتوای آن بدانیم. با این حال، وی (ص ۱۴۹، پانویس) بوئر را نخستین کسی دانسته که به این تفسیرها شک کرده است. خاورشناسی به‌نام گوسنس[7] نیز در ۱۹۲۳/ ۱۳۰۲ش در مقاله‌ای، رأی مشابه دیگری عرضه کرد مبنی بر اینکه این حروف نشانه‌های اختصاری عناوین متروک سوره‌ها هستند. مثلاً، «ق» نشانهٔ قرآن و «ن» نشانهٔ «النون» (ماهی) یا «ذوالنون» (یکی از لقبهای یونس پیامبر) است (← *د.اسلام*، همانجا).

آرای بوئر و گوسنس الهام‌بخش موریس سیل[8] در کتاب <قرآن و کتاب مقدس>[9] بود. به نظر او، این حروف یادآورندهٔ مضامین سوره‌هایشان هستند. سیل رأی بوئر را مبنی بر تفسیر «طسم» به طور سینا و موسی، و رأی گوسنس را مبنی بر تفسیر «الر» به الرسل پذیرفت؛ اما برای «الم» الموعظه و برای «یس» یونس را ترجیح داد. مشهود است که با چنین رویکردی می‌توان فرضیات گوناگونی را مطرح ساخت که ناقض فرضیه‌های دیگر هم نباشند و همین فرضیه‌های گوناگون موجب شده است که خود خاورشناسان به بی‌ثمری چنین رهیافتی اعتراف کنند (←

---

1. Hirschfeld 2. *New researches* (London 1902) 3. O. Loth 4. Schwally 5. Bell
6. Hans Bauer 7. E. Goossens 8. Morris Seale 9. *Qur'an and Bible*

د. اسلام، همانجا؛ بلاشر، ص ۱۴۸ـ۱۴۹).

جیمز بلّامی[1] در ۱۹۷۳/ ۱۳۵۲ش در مقالهٔ «حروف رازآمیز قرآن: علائم اختصاری کهن بسمله»[2]، دربارهٔ علائم اختصاری رأی دیگری داد. او آرای مفسران کلاسیک را ــ مبنی بر اینکه الر، الم، المر، حم و نون نماد الرحمن یا الرحیم یا هر دو هستند ــ دستمایهٔ کار خود ساخت و این حروف را معادل این اصطلاحات در «بسمله» معرفی کرد. او همچنین همهٔ حروف مقطعهٔ دیگر را اَشکال اختصاری همین جمله دانست و برای مدلل ساختن فرضیهٔ خود، اصلاحاتی پیشنهاد کرد. بنابر پیشنهاد او، «طه» و «ک» به باء، «ص» و «ق» به میم، «ی» به «بِ» و «ع» به «بس» یا «س» بدل می‌شوند. بدین‌سان، به گمان او، با تغییر یک حرف، ترکیباتِ طسم، طس، طه، یس، المص، ص و ق به بَسم، بَس، بَه، بَس، الم‌م و م بدل می‌شوند و می‌توانند نشانه‌های اختصاری مناسبی برای بسمله به‌شمار آیند. در این نظریه، «حم عسق» و «کهیعص» به‌جا می‌ماند که به‌گمان او آن دو نیز، به‌ترتیب، با دو و چهار تغییر به «حم بسم» و «بَه بَسم» بدل می‌شوند. به نظر بلّامی، نخستین بار که بسمله در سوره‌های مکّی میانی و متأخر وارد شد، کاتبان وحی آن را به‌صورتهای گوناگون مختصر کردند و در آغاز این ۲۹ سوره نهادند. اما تدوین‌کنندگان بعدی ــ که نتوانستند این شکلهای اختصاری را تشخیص دهند ــ جای ثابتی در متن به آنها دادند و بسمله را به‌صورت کامل و دقیقاً پیش از حروف اختصاری گذاشتند. اما نظریهٔ بلّامی، به‌ویژه اصلاحات پیشنهادی‌اش، از آرای اسلافش به مراتب ضعیف‌تر و سلیقه‌ای‌تر است، زیرا اولاً همهٔ این حروف مکّی نیستند. ثانیاً اینکه کاتبان ناشناخته‌ای در مکه برای بسمله به طرق مختلف اشکال اختصاری تعیین نموده و بی‌آنکه معانی آن اَشکال را معلوم کرده باشند از دنیا رفته‌اند، فرضیه‌ای بس نامحتمل است. ثالثاً به فرض درستی فرضیهٔ پیشین، شاهدی در دست نیست که کاتبان شناخته‌شدهٔ مدنی دربارهٔ کاتبان عصر مکّی و نشانه‌های اختصاری آنان هیچ‌چیز نمی‌دانستند (د. اسلام، همانجا).

ولش[3] ــ که عقیده دارد هر راه‌حلی برای معمای حروف مقطعه باید نظریه‌ای معقول عرضه کند که با تمام شواهد متن قرآن همخوانی داشته باشد ــ از طریق مقارنه و تطبیق این حروف با متن سوره‌های مربوط، به‌ویژه آیات آغازین آن سوره‌ها، و همچنین از مقایسهٔ آن سوره‌ها با سوره‌های هم‌جوار، کوشیده است راه‌حلهایی برای این معما پیدا کند. وی با عرضهٔ فهرست سوره‌های حروف مقطعه‌دار و آیات آغازین آنها بر دو نکته تأکید کرده است: یکی اینکه حروف مقطعه بر ترتیب نهایی قرآن تأثیر گذاشته است، به‌طوری که مجموعه‌ای از سوره‌هایی با حروف یکسان، اما با طولهای متفاوت، در کنار یکدیگر نهاده شده‌اند. دیگر آنکه این حروف با جملات آغازین و نیز با «کتاب» ارتباطی نزدیک دارند و در بیشتر موارد، پس از این حروف، بی‌درنگ، به شکلی از وحی اشاره می‌شود. او با جستجو در متن سوره‌ها، می‌گوید بیشتر این حروف در هنگام قرائت، آغازگر سجع و آهنگ سوره‌هایشان بودند (ــــه د. اسلام، همانجا).

هرچند در میان آرای خاورشناسان نکات درخور تأمل هم وجود دارد، ولی اغلب فرضیه‌های آنان سست و غیرعلمی است و درنتیجه قانع‌کننده نیست. مثلاً، اشپرنگر[4] چون نتوانست معادلی مناسب برای «طسم» بیابد، آن را برعکس ساخت تا حروف «لایَمَسُّهُ اِلَّا المُطَهَّرون» (واقعه: ۷۹) از آن به‌دست آید (ــــه صالح، ص ۲۴۰؛ بلاشر، ص ۱۴۹). به‌نظر می‌رسد از میان خاورشناسان، بلاشر بخردانه‌ترین راه را برگزیده است. او که با این فرضیه‌ها قانع نشده بود، همهٔ آنها را بازی کردن با معانی می‌دانست (ــــه بلاشر، همانجا).

منابع: محمودبن عبدالله آلوسی، روح المعانی، مصر: ادارة الطباعة المنیریة، [بی‌تا]؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌هشام، السیرة النبویة، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحفیظ شلبی، [بیروت]: دارابن‌کثیر، [بی‌تا]؛ حسین‌بن علی ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵ـ۱۳۷۶ ش؛ نصر حامد ابوزید، معنای متن، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن طیب باقلانی، اعجازالقرآن، چاپ احمد صقر، قاهره [۱۹۷۷]؛ التفسیر المنسوب الی الامام ابی‌محمد الحسن‌بن علی‌العسکری علیهم‌السلام، قم: مدرسة الامام المهدی(ع)، ۱۴۰۹؛ رشاد خلیفه، اعجازالقرآن: تحلیل آماری حروف مقطعه، ترجمهٔ محمدتقی آیت‌اللهی، شیراز ۱۳۶۵ ش؛ مصطفی ذاکری، «تاریخچهٔ ابجد و حساب جمل در فرهنگ اسلامی»، معارف، دورهٔ ۱۷، ش ۲ (مرداد ـ آبان ۱۳۷۹)؛ محمود رامیار، تاریخ قرآن، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد رشیدرضا، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بـ تفسیرالمنار، [تقریرات درس] شیخ‌محمد عبده، ج ۸، قاهره ۱۹۵۲/۱۳۷۱؛ محمدبن بهادر زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ زمخشری؛ سیدقطب، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۳۸۶/ ۱۹۶۷؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ قاسم‌بن فیره شاطبی، منظومة ناظمة الزُّهر فی عَدِّآی السُّوَر، چاپ اشرف‌محمد فؤاد طلعت، اسماعیلیه، مصر ۲۰۰۶/۱۴۲۷؛ علی شریعتی، روش شناخت اسلام، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدتقی شریعتی مزینانی، تفسیر نوین: جزو سی‌ام قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،

1. James A. Bellamy
2. "The mysterious letters of the korān: old abbreviations of the basmalah"
3. A. T. Welch
4. Sprenger

[بی‌تا]؛ محمود شلتوت، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ صبحی صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت ۱۹۶۸، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ محمود طالقانی، *پرتوی از قرآن*، ج ۱، تهران ۱۳۴۵ ش؛ محمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، [تهران] ۱۳۶۱ ش؛ همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴/ ۱۹۷۱ـ۱۹۷۴؛ طبرسی؛ محمدبن جریر طبری، *جامع البیان عن تأویل آی‌القرآن*، مصر ۱۳۷۳/۱۹۵۴؛ همو، *ترجمهٔ تفسیر طبری: فراهم آمده در زمان سلطنت منصوربن نوح سامانی*، ۳۵۰ـ۳۶۵ هجری، چاپ حبیب یغمائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ طوسی؛ محمدبن مسعود عیاشی، *کتاب التفسیر*، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱، چاپ افست تهران [بی‌تا]؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره [بی‌تا]، چاپ افست تهران [بی‌تا]؛ محمدبن شاه‌مرتضی فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، چاپ حسین اعلمی، تهران ۱۴۱۶؛ مجلسی؛

Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1977; *EI*[2], s.v. "Al-Kur'ān.4: structure.d: the mysterious letters" (by A.T. Welch); Hartwig Hirschfeld, *New research into the composition and exegesis of the Quran*, London 1902; Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig 1909, repr. Hildesheim 1981.

/ سیدکاظم طباطبائی /

حروف هجا ← الفبا

حروفی، فضل‌اللّه ← فضل‌اللّه حروفی

حروفیه، پیروان فضل‌اللّه نعیمی استرآبادی و جنبشی سیاسی ـ اجتماعی با عناصری از تصوف، باطنیگری، آموزشهای اسماعیلیان و غالیان در اواخر سدهٔ هشتم. چون فضل‌اللّه برای حروف ویژگیهای اسرارآمیز قائل بود، به فضل‌اللّه حروفی* مشهور شد و پیروانش به حروفیه شهرت یافتند (کیا، ص ۹). این مکتب در ایران و عثمانی و مصر پیروان فراوانی یافت (← گولپینارلی[1]، ص ۳۶) ولی در خلال قرنها، پیروانش به اتهام داشتن عقاید بدعت‌آمیز، در این ممالک سرکوب و قتل‌عام شدند (← ادامهٔ مقاله).

پس از قتل فضل‌اللّه به فرمان تیمور، بنابه وصیت فضل‌اللّه، هوادارانش در اطراف و اکناف پراکنده شدند و پنهانی به نشر افکار حروفیگری پرداختند (ابن‌حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۴۶). یکی از پیروان او، به نام نسیم‌الدین یا نسیمی* شاعر، در ۸۲۱ در حلب به ترویج این افکار پرداخت و طرفداران بسیار یافت، اما به فتوای علمای حلب، وی را با شکنجهٔ بسیار کشتند (ابن‌حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۴۶ـ۴۷؛ سخاوی، ج ۶، ص ۱۷۳). در همین ایام، در زمان شاهرخ‌میرزا (حک: ۸۰۷ـ۸۵۰)، نیز چون پیروان حروفیه در ماوراءالنهر در میان برخی طوایف، مانند طایفهٔ جغتایی، طرفدارانی یافتند، شاهرخ دستور داد آنان را از قلمروش بیرون کنند و چون بر این امر پافشاری کرد آنان هم در مقام کشتن او برآمدند (ابن‌حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۴۷، پانویس ۱؛ سخاوی، ج ۶، ص ۱۷۴). در سال ۸۳۰، پس از نماز جمعه، در مسجد هرات یکی از مریدان فضل‌اللّه، به نام احمد لُر، کاردی در شکم شاهرخ فرو کرد، اما بعد یکی از نگهبانان، احمد لر را کشت و شاهرخ نیز درمان شد. بایسنغر میرزا، فرزند شاهرخ، به تفحص دربارهٔ کسانی پرداخت که به حجرهٔ احمد لر رفت‌وآمد می‌کردند. در این ماجرا خواجه عضدالدین، نوادهٔ دختری فضل‌اللّه، همراه با جمعی که متهم به دوستی با احمد لر بودند، کشته و سوزانده شدند. علاوه بر این، وقتی به بایسنغر میرزا خبر رسید که احمد لر گاهی ملازم قاسم انوار* بوده است، دستور داد تا قاسم انوار از خراسان برود و او به‌ناچار آنجا را ترک کرد (خوافی، ج ۳، ص ۱۱۱۴؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۶۱۵ـ۶۱۷). از دیگر کسانی که در این ماجرا در معرض اتهام قرار گرفتند، صائن‌الدین علی ترکهٔ اصفهانی بود. وی را نیز دستگیر کردند و نخست به کردستان و سپس به تبریز و گیلان و نطنز فرستادند تا سرانجام در ۸۳۵ یا ۸۳۶ درگذشت (آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۲، ص ۵۷۰ـ۵۷۱؛ نیز ← ترکهٔ اصفهانی*، خاندان). امیر نوراللّه (نوهٔ فضل‌اللّه) و امیر غیاث‌الدین (مؤلف *استوانامه*) نیز بازداشت و پس از محاکمهٔ طولانی آزاد شدند (گولپینارلی، ص ۳۰). در اصفهان در ۸۳۴، حروفیان به رهبری شخصی به نام حاجی سرخ، قیام کردند و دو پسر عبدالصمد را، که از امرای شاهرخ بودند، کشتند ولی سرانجام شکست خوردند و خود کشته شدند (روملو، ج ۱، ص ۳۰۳ـ۳۰۴). در قرن نهم نیز در آذربایجان، در زمان استیلای جهانشاه قراقوینلو*، حروفیان عقاید خود را آشکار می‌کردند و با شاه هم مراوده داشتند. این گروه را شخصی به نام یوسف، همراه با دختر فضل‌اللّه ملقب به «کلمة اللّه هی العلیا»، مادر خواجه عضدالدین، رهبری می‌کرد. تبلیغات آنان گویا جهانشاه را نیز به آنان متمایل کرده بود. اما سرانجام با فتوای علما، از جمله نجم‌الدین اسکویی (متوفی ۸۷۹)، جهانشاه مجبور شد فرمان کشتن و سوزاندن این دو و پانصد تن از حروفیان را بدهد (ابن‌کربلائی، ج ۱، ص ۴۷۸ـ ۴۸۰؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۴، ص ۱۲۱۷، پانویس؛ تربیت، ص ۳۸۸).

در همین قرن یکی از خلفای فضل‌اللّه، ملقب به

---

1. Abdulbaki Golpinarli

علیّ‌الاعلی، به شام و آناطولی سفر کرد و به تبلیغ عقاید حروفیه پرداخت (*د.ا.د.ترک*، ذیل مادّه؛ قس گولپینارلی، ص ۳۱ـ۳۲، که در سفر او به آناطولی تردید دارد). وی سرانجام به قیرشهر آناطولی رفت و در خانقاه حاجی بکتاش ولی* مقیم شد و پس از مدتی توجه ساکنان خانقاه را به خود جلب کرد و نهانی به تعلیم کتاب *جاودان‌نامه* اثر فضل‌الله پرداخت. وی برای اینکه رموز و حقایق کتاب *جاودان‌نامه* فهم شود، کتابی به نام *مفتاح‌الحیات* تألیف کرد. او مدعی بود که این تعالیم اسرار و رازهای حاجی بکتاش است. گفته می‌شود که به‌تدریج از همین راه بود که تعالیم حروفیه، به جای تعالیم بکتاشیه*، ترویج شد و بدین‌ترتیب حروفیان برای در امان ماندن از تعدیات مخالفان، خود را بکتاشی وانمود کردند. اما با همهٔ احتیاطی که می‌کردند، بارها در آن خطه گرفتار عقابهای شدید شدند (براون[1]، ج ۳، ص ۶۶۰؛ تربیت، ص ۳۸۷؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا). از جمله در زمان سلطان محمد فاتح این عده سعی داشتند از یک‌سو در بین سپاه ینی‌چری طرفدار جمع کنند و از سوی دیگر پادشاه را تحت‌تأثیر قرار دهند؛ حتی یکی از حروفیه نزد سلطان رفت و پاره‌ای از تعالیم خود را برای او اظهار کرد تا آنکه سلطان به او متمایل شد و او را با پیروانش در قصر پناه داد. این امر موجب رنجش وزیر وی، محمودپاشا، شد. وی این مطلب را با فخرالدین عجمی (متوفی ۸۶۵)، از شاگردان میرسید شریف جرجانی، در میان گذاشت. سرانجام، به کمک عجمی، همهٔ حروفیه دستگیر و به فتوای او واجب‌القتل شدند. سلطان هم ناچار سکوت کرد و در نتیجه، همهٔ حروفیه در مصلای شهر سوزانده شدند (طاشکوپری‌زاده، ص ۳۸ـ۳۹؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا). در دورهٔ سلیمان قانونی نیز حروفیان را از قلمرو عثمانیان تبعید کردند (گولپینارلی، ص ۳۳؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا). با این حال، حروفیان در سده‌های دهم و یازدهم به نفوذ خود در جامعهٔ عثمانی ادامه دادند؛ البته فرمانهایی نیز برای تعقیب و دستگیری و اعدام حروفیان در مناطق گوناگون آناطولی و روم‌ایلی صادر می‌شد. مثلاً در ۹۸۰ فرمانی صادر شد که به موجب آن شماری از حروفیان در روم‌ایلی دستگیر و دو تن از آنان کشته شدند (گولپینارلی، ص ۳۲، ۳۶ـ۳۷؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا).

در ۱۲۴۰، در زمان سلطان محمود، نیز بسیاری از حروفیان و بکتاشیان کشته شدند و خانقاههای حروفی ـ بکتاشی را ویران و اموالشان را به نقشبندیان واگذار کردند. از آن پس، بسیاری از مشایخ آنان که جان سالم به در برده بودند در سلک درویشان نقشبندیه، قادریه، رفاعیه و سعدیه درآمدند و در این خانقاهها، با حزم و احتیاط، محرمانه به نشر عقاید خود پرداختند (براون، ج ۳، ص ۶۶۰ـ۶۶۱). حروفیان بر فرهنگ و هنر و اوضاع اجتماعی و سیاسی عثمانیان تأثیر عمیقی گذاشتند و به‌ویژه در بین مردم سرزمینهای بالکان، که تازه مسلمان شده بودند، طرفدارانی یافتند. برخی دولتمردان و شاعران عثمانی از این نهضت تأثیر گرفتند، از جمله شاعرانی چون ساری عبدالله چلبی، تمنایی و محیی‌الدین ابدال و شاعر و مورخ علی مصطفی‌افندی گلیبولیلی (*د.ا.د.ترک*، همانجا). در ایران نیز کشتار حروفیه این مکتب را به‌کلی نابود نکرد، بلکه در لرستان و غرب ایران، با تغییر شکلی در اصول عقاید، در فرقهٔ نقطویه* و اهل حق* به حیات خود ادامه داد (خیاوی، ص ۲۳۹ـ۲۴۳؛ نیز ← پسیخانی*، محمود).

شخصیتهای حروفی و آثارشان. ۱) کلمة الله هی‌العلیا، دختر فضل‌الله، که اشعار عرفانی می‌سرود (← حشری‌تبریزی، ص ۷۴) و برطبق وصیت‌نامهٔ فضل‌الله، جانشین وی دانسته شده است (سید اسحاق، ص ۲۳؛ کیا، ص ۱۰، پانویس ۲). حشری‌تبریزی در *روضهٔ‌اطهار* (همانجا) وی را همسر یکی از مجذوبان، به نام پیر ترابی، دانسته است (نیز ← آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۴، ص ۱۲۱۷).

۲) امیرسیدعلی، ملقب به علی‌العالی‌الاعلی یا علیّ‌الاعلی (متوفی ۸۲۲)، شاگرد و مهم‌ترین خلیفهٔ فضل‌الله، که در نوزده سالگی در اصفهان با فضل‌الله ملاقات کرد و *جاودان‌نامهٔ* او را به نظم درآورد. او منظومه‌ای نیز به‌نام *قیامت‌نامه* به فارسی دارد که در آن ماجرای قتل فضل‌الله را وصف کرده است (گولپینارلی، ص ۳ـ۴، ۲۸؛ تربیت، ص ۳۸۷). گفته شده است که وی عقاید حروفیه را در قلمرو عثمانیان منتشر ساخت (براون، ج ۳، ص ۶۶۰؛ قس گولپینارلی، ص ۳۲، که میرشریف و نسیمی را در گسترش حروفیه در این قلمرو مؤثر دانسته است).

۳) میرشریف (متوفی ۱۰۵۹)، از خلفای فضل‌الله و مؤلف کتابی به فارسی به نام *بیان‌الواقع*، که در آن اسامی خلفای فضل‌الله را یاد کرده است (← کیا، ص ۳۰۰، پانویس ۱؛ گولپینارلی، ص ۱۶). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ ملی ملک موجود است (← افشار و دانش‌پژوه، ج ۷، ص ۴۳۸). از دیگر آثار او *حج‌نامه*، *محشرنامه*، *اسم و مسمی* است (گولپینارلی، ص ۲۸).

۴) حمزه (متوفی ۱۰۳۳)، که با چند واسطه خلیفهٔ میرفاضلی بوده و میرفاضلی خود خلیفهٔ علی‌الاعلی بوده است. وی بر *جاودان‌نامه* شرحهایی به صورت حاشیه نوشته است. خلیفهٔ حمزه، محمد اشقورت دده، نیز آثار مهمی دربارهٔ عقاید

1. Edward Granville Browne

حـروفیه دارد کـه از جـملهٔ آنـها صلات‌نامه است (هـمان، ص ۱۶ـ۱۷؛ د.ا.د.ترک، همانجا).

۵) رفیعی*، شاعر تـرک، از شـاگردان و خـلفای نـسیمی (گولپینارلی، ص ۲۸، ۳۲).

۶) عزالدین عبدالمجیدبن فرشته‌اوغلی، از حـروفیان قـرن نهم، که آخرت‌نامه و عشق‌نامه را نوشت و خواب‌نامهٔ فضل‌اللّه را به ترکی ترجمه کـرد (گـولپینارلی، هـمانجاها). عشـق‌نامه را جاودان یا جاودان صـغیر نـیز نـامیده‌انـد (هـمان، ص ۱۴). در ۱۲۸۸ بکـتاشیها ایـن کـتاب را چـاپ کـردند (براون، ج ۳، ص ۵۱۷). وی کـتاب دیگـرش، هـدایت‌نـامه، را تـحت‌تأثیر محبت‌نامهٔ فضل‌اللّه تألیف کرد (گولپینارلی، ص ۱۵).

۷) امیر غیاث‌الدین محمدبن حسین‌بن محمد خـراسـانی استرآبادی، خواهرزادهٔ علی‌الاعلی، که احتمالاً از خلفای او بوده است. او مثنوی فارسی استوانامه را در ۸۳۶ در اصفهان نوشت. موضوع مثنوی استوانامه، رفتن اسکندر بـه طـلب آب حـیات است (همان، ص ۱۷؛ براون، ج ۳، ص ۵۲۰؛ دانش‌پـژوه، ج ۱، ص ۵۶۲). یک نسخه از این کتاب در کتابخانهٔ ملی ملک وجود دارد (ــه افشار و دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۲۳).

۸) کمال هاشمی، یا کمال‌الدین هاشمی / هاشمیه، احتمالاً همان کسی است که دست‌نوشته‌های جاودان‌نامه را بازنویسی و تدوین کرده است (گولپینارلی، ص ۱۸؛ قس کیا، ص ۳۰۲).

۹) امیرسید اسحاق، خلیفهٔ دیگر فضل‌اللّه و همشهری او، آثـاری مـانند اشـارت‌نامه، تـراب‌نـامه و خـواب‌نـامه دارد (گولپینارلی، ص ۲۸). محرم‌نامه، از دیگر آثـار وی، در ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹ در لیدن چاپ شد. در کتاب محرم‌نامه بسیاری از اصول عقاید حروفیان تشـریح شـده‌است (کـیا، ص ۳۷؛ بـرای دیگـر شخصیتهای علمی و ادبی در قلمرو عثمانی که از حروفیه متأثر بوده‌اند ــه گولپینارلی، ص ۳۱ـ۳۷).

حروفیان برای فهمیدن کـتابهای فـضل‌اللّـه، واژه‌نـامه‌ای از واژه‌های گرگانی آثار او درست کرده بـودند کـه زمـان تألیـف و مؤلف آنها معلوم نیـست. یکی از این کتابها لغت استرآبادی نـام دارد (کیا، ص ۳۸). صادق کیا نیز در کتاب خـود (ص ۴۸ـ۲۰۹) واژه‌های گرگانی را که در برخی رسایل حروفیه آمده، گردآورده و معنای آنها را نوشته است. گفتنی است که فضل اللّه و پیروان او، به جای پاره‌ای از واژه‌های فارسی یا عربی، گاهی یک یا چـند حرف از آنها را می‌نوشتند و برای بازشناختن آنـها از واژه‌هـای درسـت و کامل، بـر روی آنـها مـد یـا خـطی مـی‌کشیدند. ایـن کوتاه‌نویسی، که به چند صورت نوشته می‌شود، گاه خـوانـدن نوشته‌های حروفیان را دشوارتر می‌کند؛ ازاین‌رو، آنان جـزوه‌ای در این باره به نام مفتاح حروف جاودان یا مفتاح کتب حروفیان یا مفتاح‌الحیات نوشته‌اند (همان، ص ۳۹، بـرای نـمونه‌هایی از این نشانه‌ها ــه گولپینارلی، ص ۱۴۳ـ۱۴۴).

مـخالفان حـروفیه نـیز ردیـه‌هایی نـوشته‌انـد، از جـمله اسحاق‌افندی در ۱۲۸۸ کشف‌الاسرار و دفع‌الاشرار را به تـرکی نوشت. این ردیه در ۱۲۹۱ چاپ شـد (بـراون، ج ۳، ص ۴۵۹؛ برای فهرست تحقیقات مختلف دربارهٔ آثار آنها ــه د.ا.د.تـرک، همانجا).

اقوال و آرای حروفیه. حروفیه برای کـلمه و حـروف و اصوات با استفاده از حساب جمل خواص عجیبی قائل‌اند و برخـی آیـات و مـعارف دیـنی را از هـمین راه تأویـل و تـفسیر می‌کنند، از جمله می‌گویند گزارهٔ دستِ قدرتِ حق در همهٔ اشیا وجود دارد، به این معنا نیست که خداوند دست دارد؛ خداوند از داشتن دست و پا منزه است، اما راز این کلمات از طریق حـساب جمل به دست می‌آید: «ید» به حـروف ابـجد ۱۴ و یَـدَین ۲۸ می‌شود؛ پس با همین ۲۸ حرف، کـه در کـلام عـرب مـتداول است، حـقّ دسـتِ قـدرتِ خـود را در هـمه اشـیا نـهاد (ــه اسکندرنامه، ص ۱۱۱). به نظر آنان کلمات وسیلهٔ خـلق عـالم هستند. بنابراین، واژه‌هایی که برای نامیدن اشیا به کار می‌بریم، کلماتی اعتباری برای نامیدن اشیا نـیستند، بـلکه کـلام حـق و ماهیت خود اشیا هستند، پس اسماء عین مسمیٰ خواهند بود و ۳۲ حرف الفبای فارسی نیز اجزای همهٔ اسماء را تشکیل داده‌اند. انسان با شناختن همین اسماء، که عین مسمیٰ هستند، به معلمی فـرشتگان و جـانشینی حـق نـایل شـده است (ــه هـمان، ص ۱۱۴ـ۱۱۵). از نظر آنان، بعضی از این ۳۲ حرف در هریک از کتابهای آسمانی مذکور است؛ در تورات ۲۲ حرف، در انجیل ۲۴ و در قرآن ۲۸ حرف (ــه هدایتنامه، ص ۲). اما از ۲۸ حرفی که در قرآن هست، چهارده حرف (حروف مقطعه) شرافت دارد. این چهارده حرف امّ‌الکتاب و آیات محکمات است. از تلفظ این چهارده حرف، سه حرف دیگر (ف، د، و) نیز ظاهر می‌شود و یازده حرف دیگر نیز از همان چهارده حرف به دست می‌آید، که تعبیر «اُخَرُ متشابهات» ناظر بـه هـمین نکـته است (هـمان، ص ۳ـ۴). آن چهار حرفی که در قرآن نیامده است (پ، چ، ژ، گ)، با همین شکل ده حرف (پی، چیم، ژی، گاف) خواهند بود و عَشَرهٔ کامله که در قرآن هست به این حروف اشاره دارد، زیرا صورتاً چهار حرف و لفظاً ده حرف، و مجموعاً چهارده حـرف می‌شود (همان، ص ۴ـ۵).

همچنین از متون حـروفیه اسـتنباط مـی‌شود کـه بـه نـظر حروفیه جهان جاودانی است و پیوسته تجدید می‌شود. این تجدید حیات سه مرحله دارد: نبوت، امامت و الوهیت. حضرت خاتم‌الانبیاء صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم هم صاحب نبوت بود و هم صاحب ولایت، و نبوت به وجود او ختم می‌شود و حضرت علی علیه‌السلام صاحب ولایت و مظهر الوهیت بود و ولایت

به وجود او ختم می‌شود؛ ازاین‌رو، مقام جانشینی او فقط مظهری از الوهیت است و اولین وصی و قائم مقام او پس از فضل‌اللّه، دخترش کلمةاللّه هی العلیا است (سید اسحاق، ص ۲۲ـ۲۳؛ د. *اسلام*، چاپ دوم، ذیل مادّه). از عقاید دیگر آنها این است که هیچ حقیقتی بی‌صورت نیست و نخواهد بود. دلیل قطعی آنان بر اثبات این امر این است که حق در قیامت به صورتی که بخواهد مرئی خواهد شد و اهل بینش به لقای او مشرّف خواهند شد. حق در این عالم هم به صورتهای گوناگون متجلی می‌شود، اما به‌رغم تجلی حق در کثرات اسماء، وحدت ذات حق باقی است (*نهایت‌نامه*، ص ۶۳). پس، مانند طرفداران وحدت وجود، به نظر حروفیه خداوند در همهٔ اشیا ظهور دارد، اما کامل‌ترین ظهور حق در انسان است. خدا روح خود را به صورت کلمه در مریم دمید و عیسی علیه‌السلام پدید آمد و آن امانت هم که خدا به انسان داده، نطق یا قدرت بر ادای کلمه بوده است. به واسطهٔ همین نطق، انسان آیینهٔ وجه الهی و هیکل رحمانی و مسجود فرشتگان است (← *اسکندرنامه*، ص ۱۰۰ـ ۱۰۷). صفت نطق، مظهرِ اللّه است و مرگ به این حقیقت راه ندارد. پس کلمه، سرچشمهٔ حیات باقی خواهد بود؛ ازاین‌رو عیسی نیز، که کلام و نطق حق است، زندگی جاوید دارد (همان، ص ۱۰۴).

دربارهٔ حروفیان و بنیان‌گذار مکتب آنان گزارشهای ضد و نقیضی به چشم می‌خورد که تمیز درست را از نادرست دشوار می‌کند. مثلاً در پاره‌ای منابع، از تقید سخت آنان به اعتقادات و مبانی اسلام سخن رفته و در پاره‌ای دیگر به انکار اعتقادات دینی و عدم تقید آنان اشاره شده است. از جمله منابع دستهٔ اول، *خوابنامه* اثر نصراللّه‌بن حسن نافجی، شاگرد فضل‌اللّه، است، زیرا نصراللّه مدت درازی با فضل‌اللّه به‌سر برد و زندگی زاهدانهٔ او و یارانش را در این کتاب ترسیم کرد (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۵۶۲؛ نیز ← ریتر[1]، ص ۲۰، ۲۵).

وی می‌نویسد که در سراسر خراسان و عراق و آذربایجان و شروان ایشان را حلال‌خور و راستگو می‌خواندند. آنان روزها به روزه و شبها به عبادت بیدار بودند و در رعایت احکام، اهتمامی بلیغ می‌ورزیدند و به‌حدی تسلیم قضای الهی بودند که هیچ مصیبت و بلایی نمی‌توانست آنان را پریشان کند (نافجی، ص ۱۵ـ۲۷). اما از سوی دیگر آنان متهم‌اند که محرّمات را مباح دانسته و واجبات را ترک گفته‌اند (← سخاوی، ج ۶، ص ۱۷۴). همچنین متهم‌اند که فضل‌اللّه را به عنوان ظهور ذات حق می‌پذیرند و آثارش را، مانند *جاودان‌نامه*، *محبت‌نامه* و *عرش‌نامه*، الهی می‌شمرند و در عبادات اسلامی تغییراتی داده‌اند، مثلاً در اذان و اقامه اشهد ان لااله الا فضل‌اللّه می‌گویند و هنگام وضو اشعاری به فارسی می‌خوانند که دربارهٔ معتقدات حروفیه است و حج را در النجق، محل قتل فضل‌اللّه، برپا می‌دارند (ریتر، ص ۱۰؛ گولپینارلی، ص ۲۹). گفته می‌شود که آنچه از ایشان در موافقت با احکام و سنن اسلامی نقل شده، ناشی از تقیه* بوده است (گولپینارلی، ص ۲۷).

باتوجه به زندگی فضل‌اللّه و آثار او به نظر می‌رسد که همهٔ این موارد را نمی‌توان به تقیه حمل کرد، اما اعتقاد به اینکه حروفیان در مورد اعتقادات و مبادی دینی اختلاف‌نظر داشتند (برای نمونه ← ریتر، ص ۷۰ـ۷۴؛ گولپینارلی، ص ۲۶ـ۲۷) یا اینکه حروفیه در طی تاریخ خود دچار تغییر و تحولاتی شده و در یک دوره، به‌خصوص پس از مرگ فضل‌اللّه و دو خلیفه‌اش علی‌الاعلی و نسیمی، مطالب خلاف اعتقادات اسلامی در آنها راه یافته است، می‌تواند منطقی‌تر باشد. البته اصطلاحات و زبانی که حروفیه برای بیان مقاصد خود به‌کار می‌بردند و اعتقاد به وحدت وجود نیز از جمله عواملی است که افراد را در فهم مقاصد آنها دچار مشکل می‌کند و گاه موجب می‌گردد حروفیه را متهم به انکار خدا یا اعتقاد به خدایی فضل‌اللّه حروفی کنند.

حروفیان و تشیع. تأثیرات تشیع در حروفیه را در نقل احادیث شیعه، قبول برخی معتقدات شیعه، و ستایش امامان شیعی می‌توان یافت. با این همه، مخالفتهایی با اسلام و پاره‌ای از معتقدات خاص شیعه را نیز به آنان نسبت داده‌اند، از جمله اینکه آنان فضل‌اللّه حروفی را مهدی می‌دانستند (← کیا، ص ۳۱۲؛ گولپینارلی، ص ۲۲ـ۲۳). در میان علمای شیعه، امینی (ص ۷۹ـ۸۰، ۹۸ـ۹۹) شرح حال ستایش‌آمیزی دربارهٔ فضل‌اللّه حروفی و نسیمی نوشته و آن دو را جامع علوم عقلی و نقلی و از سادات صحیح‌النسب و شهدای عالی‌قدر شیعه دانسته است. آقابزرگ طهرانی (ج ۵، ص ۷۷) نیز از فضل‌اللّه حروفی با عنوان شهید یاد کرده است. میرزامحمدعلی مدرس‌تبریزی (ج ۶، ص ۲۱۸ـ ۲۲۰) فضل‌اللّه را حکیم، عارف و دارای علوم ظاهری و باطنی و صاحب کرامات معرفی کرده است که به فتوای جهال متلبس به لباس اهل علم کشته شد. وی (ج ۶، ص ۱۷۴) نسیمی را هم عارف، عالم، محدّث، شاعر و پیرو اصول طریقت «سیدشاه فضل نعیمی» معرفی کرده است.

نیز ← فضل‌اللّه حروفی*

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ ابن‌حجر عسقلانی، *إنباء الغمر بأبناء‌العمر*، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۷ـ۱۳۹۶/ ۱۹۶۷ـ۱۹۷۶؛ ابن‌کربلائی، *روضات‌الجنان و جنات‌الجنان*، چاپ جعفر سلطان‌القرائی، تهران ۱۳۴۴ـ۱۳۴۹ش؛ *اسکندرنامه*، در *مجموعه رسائل حروفیّه*، چاپ کلمان هوار، لیدن:

1. Hellmut Ritter

بریل، ۱۹۰۹/۱۳۲۷، چاپ افست تهران ۱۳۶۰ ش؛ ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک*، تهران ۱۳۵۲ ش ـ ؛ عبدالحسین امینی، *شهداء الفضیلة*، قم ۱۳۵۲ ش؛ ادوارد گرانویل براون، *تاریخ ادبی ایران*، ج ۳: *از سعدی تا جامی*، ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت، تهران ۱۳۵۷ ش؛ محمدعلی تربیت، *دانشمندان آذربایجان*، تهران ۱۳۱۴ ش؛ محمدامین حشری‌تبریزی، *روضهٔ اطهار: مزارات متبرکه و محلات قدیمی تبریز و توابع*، چاپ عزیز دولت‌آبادی، تبریز ۱۳۷۱ ش؛ احمدبن محمد خوافی، *مجمل فصیحی*، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ خواندمیر؛ روشن خیاوی، *حروفیه: تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدتقی دانش‌پژوه، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۱، تهران ۱۳۴۸ ش؛ حسن روملو، *احسن‌التواریخ*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ هلموت ریتر، *آغاز فرقهٔ حروفیه*، ترجمهٔ حشمت مؤید، [بی‌جا، بی‌تا]؛ محمدبن عبدالرحمان سخاوی، *الضوءاللامع لاهل القرن التاسع*، قاهره: دارالکتاب‌الاسلامی، [بی‌تا]؛ سیداسحاق، *محرم‌نامه*، در *مجموعه رسائل حروفیه*، همان؛ احمدبن مصطفی طاشکوپری‌زاده، *الشقائق النعمانیة فی علماءالدولة العثمانیة*، بیروت ۱۹۷۵/۱۳۹۵؛ محمد صادق‌کیا، *واژه‌نامهٔ گرگانی*، تهران ۱۳۳۰ ش؛ عبدالباقی گولپینارلی، *فهرست متون حروفیه*، ترجمهٔ هـ. سبحانی، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محمدعلی مدرس‌تبریزی، *ریحانةالادب*، تهران ۱۳۶۹ ش؛ نصراللّه‌بن حسن نافجی، *خوابنامه*، در [*مجموعه نسخ خطی فارسی کتابخانهٔ واتیکان*، ف ۱۰۵۹]؛ *نهایت‌نامه*، در *مجموعه رسائل حروفیه*، همان؛ *هدایتنامه*، در همان؛

EI[2], s.v. "Hurūfiyya" (by A. Bausani); *TDVİA*, s.v. "Hurûfilik" (by Hüsamettin Aksu).

/ اکبر ثبوت /

حَرّه، واقعه، قیام مردم مدینه به سرکردگی عبداللّه فرزند حَنظَلةبن ابی‌عامر* (غسیل‌الملائکه) بر ضد حکومت یزید در سال ۶۳. به سنگستان سیاه‌رنگ، حرّه می‌گفتند (← خلیل‌بن احمد؛ یاقوت حموی، ذیل «حرّة») و چون این قیام در سنگستانی در مشرق مدینه به نام حرّهٔ واقم (منسوب به مردی از عمالیق؛ یاقوت حموی، ذیل «حرّة واقم») یا حرّهٔ زُهره (منسوب به بنی‌زهره از اقوام یهود؛ سهیلی، ج ۶، ص ۲۵۵) برپا شد، به این نام معروف گردید. در بیشتر منابع، تاریخ واقعهٔ حرّه روز دوم ذیحجه یا دو سه روز مانده به آخر ذیحجهٔ ۶۳ نوشته شده است (برای نمونه ← ابن‌قتیبه، *الامامة والسیاسة*، ج ۱، ص ۱۸۵؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۹۴)، لذا روایاتی که آن را در سال ۶۲ دانسته‌اند (← بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۲؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۱)، نادرست می‌نمایند.

اگرچه ارتکاب معاصی متعدد از سوی یزید، از جمله قتل امام حسین علیه‌السلام، در برانگیختن مردم بی‌تأثیر نبود (← مسعودی، *مروج*، ج ۳، ص ۲۶۷)، اما ریشهٔ قیام به این بازمی‌گردد که پس از قیام عبداللّه‌بن زبیر، که مردم را به خلع یزید و جهاد با او فراخواند، مردم مدینه دعوت وی را پذیرفتند و با عبداللّه‌بن مطیع، نمایندهٔ وی، بیعت و بدین‌گونه یزید را از خلافت خلع کردند. در پی آن، یزید از عثمان‌بن محمدبن ابی‌سفیان، والی خود در مدینه که فردی بی‌تجربه بود، خواست تا جمعی از بزرگان شهر را نزد او به شام بفرستد تا سخن ایشان را بشنود و از آنان دلجویی کند (← بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۳۰ـ۳۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۷۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱، ص ۲۳). برخی گزارشها نیز گویای این است که چون فرستادهٔ خلیفه، برای بردن صَوافی (اموال و اشیای برگزیده برای خلیفه) به مدینه آمد، گروهی از مردم مانع وی شدند و میان آنان و عثمان‌بن محمد مشاجره‌ای روی داد که به شورش مردم انجامید (← ابن‌قتیبه، *الامامةوالسیاسة*، ج ۱، ص ۱۷۶؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۰). افزون بر این، آن گروه از بزرگان شهر که عثمان‌بن محمد نزد یزید فرستاد، به‌رغم نوازشهای یزید، پس از بازگشت به مدینه، عیاشیها و هرزه‌دراییهای خلیفه را برای مردم شرح دادند. با شنیدن این اخبار، مردم شوریدند و عبداللّه‌بن حنظله را به سرکردگی برگزیدند (خلیفةبن خیاط، قسم ۱، ص ۲۸۹؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۳۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۰). عبداللّه در سخنرانی‌ای در میان مردم ناراضی، علت قیام خود را ترس از نزول عذاب الهی به سبب معاصی یزید ذکر کرد (ابن‌سعد، ج ۵، ص ۶۶)؛ ازاین‌رو، مردم یزید را خلع و با عبداللّه‌بن زبیر بیعت نمودند (ابن‌اثیر، ۱۹۷۰ـ۱۹۷۳، ج ۳، ص ۲۱۹). آنگاه به اذن ابن‌زبیر، عثمان‌بن محمد را از امارت عزل کردند و بر امویان شوریدند و آنان را، که حدود هزار مرد بودند و در منزل مروان‌بن حَکَم گرد آمده بودند، محاصره کردند (طبری، ج ۵، ص ۴۸۲؛ مسعودی، *مروج*، همانجا). به گفتهٔ ابن‌اعثم کوفی (ج ۵، ص ۱۵۶ـ۱۵۷، ۲۹۲ـ۲۹۳)، ابن‌زبیر عبداللّه‌بن حنظله را به عنوان والی مدینه برگزید. این روایت و برخی روایات پیش‌گفته نشان می‌دهند که تا چه اندازه افکار و گرایشهای زُبیری بر این قیام و رهبر یا رهبران آن حاکم بوده است.

چون تلاش عبداللّه‌بن جعفر که یزید از او خواسته بود مردم را به اطاعت دعوت کند و نیز نامهٔ تهدیدآمیز یزید و وساطت نعمان‌بن بشیر در فرونشاندن قیام مدینه مؤثر نیفتاد (ابن‌قتیبه، *الامامةوالسیاسة*، ج ۱، ص ۱۷۷ـ۱۷۸؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۱)، یزید تصمیم گرفت برای سرکوب مردم مدینه لشکری تجهیز کند. بعد از امتناع عبیداللّه‌بن زیاد از پذیرش فرماندهی لشکر، وی مسلم‌بن عُقبهٔ مُرّی را مأمور این کار کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ـ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۱۱ـ۱۱۲). شمار لشکریان او را

بین ۵٬۰۰۰ تا ۲۷٬۰۰۰ تن نوشته‌اند (← یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۰ـ۲۵۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۳؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰هـ، ص ۲۵).

وقتی خبر حرکت سپاه یزید به مردم مدینه رسید، آنان گرداگرد مدینه خندق کندند و پناه گرفتند. بنی‌امیه نیز در ازای اجازهٔ خروج از شهر، سوگند خوردند که از اوضاع شهر چیزی به سپاه یزید نگویند و با آنان به شهر باز نگردند، اما عبدالملک‌بن مروان با توصیهٔ پدرش به همراهی مسلم‌بن عقبه نقشهٔ حمله به شهر را طراحی کردند. مسلم باگذر از حرّه، در مشرق مدینه پیاده شد و به مردم مدینه سه روز مهلت داد (ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۷۸ـ۱۸۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۵ـ۴۸۷). آنگاه، پس از دور زدن خندق، از پشت سر و با کمک طایفهٔ بنی‌حارثه، که با وعده‌های مالی فریفته شدند، وارد شهر شد (ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۷۹، ۱۸۱؛ دینوری، ص ۲۶۵) و چندان جنایت کرد که به مجرم و مسرف معروف شد (ابن‌حبیب، ص ۳۹۰؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۷؛ ابن‌اثیر، ۱۹۷۰ـ۱۹۷۳، همانجا).

مسلم‌بن عقبه، به دستور یزید، سه روز جان و مال مردم را بر سپاهیانش حلال کرد (ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۷۹؛بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۳۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۴). ابن‌کثیر (ج ۴، جزء ۸، ص ۲۲۰) و سیوطی (ص ۲۰۹) غارت و جنایات سپاهیان او را مصیبتی سهمگین و وصف‌ناپذیر خوانده‌اند و مسعودی (تنبیه، ص ۳۰۶) آن را فجیع‌ترین حادثه، پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام، دانسته است. سپاهیان مسلم‌بن عقبه در آن سه روز، از ارتکاب هیچ عمل شنیعی، همچون تجاوز به نوامیس، بیرون کشیدن جنین از شکم زنان و کشتن نوزادان (ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابن‌جوزی، ج ۶، ص ۱۵؛ مقدسی، ج ۶، ص ۱۴) و توهین به صحابهٔ بزرگ پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، از جمله جابربن عبداللّه انصاری نابینا و ابوسعید خُدری (سهیلی، ج ۶ ص ۲۵۳ـ۲۵۴)، فروگذار نکردند.

شمار کشتگان واقعهٔ حرّه را بیش از ۴٬۰۰۰ (مقدسی، همانجا) و به قولی ۱۱٬۷۰۰ یا ۱۰٬۷۰۰ تن (← ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۸۴ـ۱۸۵؛ مسعودی، تنبیه، ص ۳۰۵؛ سمهودی، ج ۱، ص ۱۲۶؛ قس بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۲) برآورد کرده‌اند. از این میان، هفتصد تن از حاملان قرآن (ذهبی، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰هـ، ص ۳۰؛ سمهودی، همانجا) و هشتاد صحابی رسول خدا به قتل رسیدند، به‌نحوی که کسی از اهل بدر باقی نماند (ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۸۵). عبداللّه‌بن حنظله و فرزندانش نیز کشته شدند (خلیفة‌بن خیاط، قسم ۱، ص ۲۹۱؛ ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۸۱ـ۱۸۲؛ برای اسامی کشته‌شدگان انصار و مهاجران ← خلیفة‌بن خیاط، قسم ۱، ص ۲۹۳ـ۳۱۴).

مسلم پس از این جنایات، مردم شهر را جمع کرد و از آنان برای یزید بیعت گرفت، مبنی بر اینکه آنان و پدرانشان بندهٔ یزید بوده‌اند (ابن‌حبیب، ص ۳۹۱؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۳۸ـ۳۹؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۰ـ۲۵۱؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۷) و به تعبیر دیگر، فَیء (غنیمت جنگی) یزید هستند (دینوری، همانجا) و هرکسی را که از این فرمان سر باز می‌زد، گردن می‌زدند (طبری، ج ۵، ص ۴۹۱ـ۴۹۳؛ سمهودی، همانجا). از آن بیعت فقط علی‌بن عبداللّه‌بن عباس (با وساطت خویشانش که در سپاه یزید بودند) و امام سجاد علیه‌السلام معاف شدند (ابن‌حبیب، همانجا؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۸؛ همو، تنبیه، همانجا). امام سجاد علیه‌السلام در این قیام با مردم مدینه همراه نشد (دینوری، ص ۲۶۶؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۴ـ۴۸۵؛ مسعودی، تنبیه، همانجا)؛ افزون بر آنکه این قیام ــ چنان که گفته شد ــ با اذن و حمایت عبداللّه‌بن زبیر صورت گرفت، آگاهی امام به ضعف و عدهٔ کم اهالی مدینه در مقابله با سپاهیان بسیار شام که از خشونت و قساوت دریغ نداشتند و همچنین تصمیم آن حضرت به دور ماندن از اتهامات دولت اموی ــ که به قولی، تنها هدف حملهٔ مسلم‌بن عقبه به مدینه بود ــ و حفظ آن عدهٔ اندک از پیروان خویش و حفظ کرامت حرم پیامبر، از دلایل احتمالی بی‌طرفی امام در این واقعه بود (حسینی‌جلالی، ص ۶۱ـ۶۲، ۶۸ـ۷۰). از این‌رو، خاندانش از این جنایت آسیبی ندیدند و خانه‌اش نیز پناهگاه امنی برای بسیاری از زنان و کودکان، حتی اهل و عیال مروان‌بن حکم، گردید و آن حضرت کسان مروان را با زن و فرزند خود به یَنْبُع فرستاد. پس از پایان ماجرا، امام سجاد با همراهی مروان و فرزندش، عبدالملک، نزد مسلم رفت. گویا یزید از قبل مسلم را به رعایت حال امام سفارش کرده بود؛ از این‌رو، مسلم ایشان را گرامی داشت، چهارپایی زین کرد و به ایشان داد که حضرت آن را بازگرداند (طبری، ج ۵، ص ۴۸۴ـ۴۸۵، ۴۹۳؛ مفید، ج ۲، ص ۱۵۱ـ۱۵۳؛ برای روایات گوناگون دربارهٔ نحوهٔ رفتار مسلم با امام سجاد علیه‌السلام و گفتگوی آنان ← شهیدی، ص ۸۴ـ۸۶). برخی علت خوش‌رفتاری غیرمنتظرهٔ مسلم را با امام سجاد، ناشی از دعایی می‌دانند که حضرت می‌خواند و ناخواسته هیبت و ترس در دل مسلم می‌انداخت (← مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۹؛ مفید، همانجا). برخی صحابه شورشیان را همراهی نکردند، از جمله عبداللّه‌بن عمر، ابوسعید خُدری و جابربن عبداللّه انصاری (← سهیلی، ج ۶، ص ۲۵۳ـ۲۵۴).

ابن‌قتیبه (*الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۸۵؛ *کتاب عیون‌الاخبار*، ج ۱، جزء ۱، ص ۱)، پس از مقایسهٔ شکست

زودهنگام و شگفت‌انگیز مردم مدینه در واقعهٔ حرّه با مقاومت عبداللّه‌بن زبیر و یاران اندکش در برابر همین سپاه، علت اصلی آن شکست را انتخاب دو امیر ذکر کرده است، اما در منابع دربارهٔ اختلاف سران قیام مدینه سخنی نیست.

از قول مسلم‌بن عقبه آورده‌اند که پس از اقرار به توحید، بهترین عمل خود را کشتن اهل حرّه می‌دانست (← بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۹۷؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۶۳). مورخان مسلمان برآن‌اند که سرکوب وحشیانهٔ مردم مدینه در واقعهٔ حرّه، به انتقام خون امویان و کشته‌های بدر و تقاصّ قتل عثمان از مردم مدینه، به‌ویژه انصار، صورت گرفته است (برای نمونه ← ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة*، ج ۱، ص ۱۷۹؛ دینوری، ص ۲۶۷؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۰ـ ۴۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱، ص ۲۶؛ نیز ← جعفریان، ص ۱۶۰ـ ۱۶۱، ۵۰۵).

منابع: ابن‌اثیر، *اسدالغابة فی معرفة الصحابة*، چاپ محمد ابراهیم بنا و محمد احمد عاشور، قاهره ۱۹۷۰ـ۱۹۷۳؛ همو، *الکامل فی‌التاریخ*، بیروت ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۶، چاپ افست ۱۳۹۹ـ۱۴۰۲/ ۱۹۷۹ـ ۱۹۸۲؛ ابن‌اعثم کوفی، *کتاب‌الفتوح*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ‌الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌حبیب، *کتاب المُنَمَّق فی اخبار قریش*، چاپ خورشید احمد فارق، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة، المعروف بتاریخ‌الخلفاء*، چاپ طه محمد زینی، [قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *کتاب عیون الاخبار*، بیروت: دارالکتاب‌العربی، [بی‌تا.]؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۴، چاپ احمد ابوملحم و دیگران، بیروت [۱۴۰۵/۱۹۸۵]؛ ابوالفرج اصفهانی؛ احمدبن یحیی بلاذری، *انساب‌الاشراف*، ج ۴، قسم ۲، چاپ ماکس شلوسینگر، اورشلیم ۱۹۳۸، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ رسول جعفریان، *تاریخ خلفا: از رحلت پیامبر تا زوال امویان (۱۱ـ۱۳۲ ه)*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محمدرضا حسینی‌جلالی، *جهادالامام السجاد*، [قم] ۱۴۱۸؛ خلیفةبن خیاط، *تاریخ خلیفةبن خیاط*، روایة بقی‌بن خالد [مخلد]، چاپ سهیل زکار، دمشق ۱۹۶۷ـ۱۹۶۸؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب‌العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ احمدبن داوود دینوری، *الاخبار الطوال*، چاپ عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ‌الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰ه، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ علی‌بن عبداللّه سمهودی، *وفاء الوفا بأخبار دارالمصطفی*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ عبدالرحمان‌بن عبداللّه سهیلی، *الروض الانف فی شرح السیرة النبویة لابن‌هشام*، چاپ عبدالرحمان وکیل، قاهره ۱۳۸۷ـ۱۳۹۰/ ۱۹۶۷ـ۱۹۷۰، چاپ افست ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *تاریخ‌الخلفاء*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قم ۱۳۷۰ ش؛ جعفر شهیدی، *زندگانی علی‌بن الحسین(ع)*، تهران ۱۳۶۵ ش؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ مسعودی، تنبیه؛ همو، مروج (بیروت)؛ محمدبن محمدمفید، *الارشاد فی معرفة حججِ‌اللّه علی‌العباد*، قم ۱۴۱۳؛ مطهربن طاهر مقدسی، *کتاب‌البدء و التاریخ*، چاپ کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹ـ۱۹۱۹، چاپ افست تهران ۱۹۶۲؛ یاقوت حموی؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ محمد محمودپور /

حُرّهٔ خُتَّلی، دختر سبکتگین و خواهر سلطان محمود غزنوی. در منابع، تاریخ تولد او ذکر نشده و دربارهٔ زندگی‌اش اطلاع اندکی موجود است. به نظر می‌رسد حرّه لقبی احترام‌آمیز بوده که در دورهٔ غزنویان برای زنان و دختران خاندان سلطنتی به کار می‌رفته است (← بیهقی، ص ۳۳۴، ۸۹۵).

در منابع، دربارهٔ اینکه چرا حرّهٔ ختّلی به این نام خوانده شده، مطلبی ذکر نشده است. احتمال دارد وی در خُتَّل (خُتَّلان*) به دنیا آمده باشد. به گفتهٔ باسورث[1] (۱۹۶۳، ج ۱، ص ۲۳۷)، در منابع از دودمانی که در اوایل دورهٔ غزنوی در خُتّل حکومت کرده باشند، نشانی نیست؛ ازاین‌رو، شاید نام حرّه ختّلی نشانهٔ نسبت خویشاوندی غزنویان با خاندانی محلی در آنجا باشد.

سبکتگین چندین دختر داشت. در این میان، حرّه از خردمندی و کاردانی ویژه‌ای برخوردار بود و در دوره‌ای که زنان در حرم‌سراها محبوس بودند، بانویی باکفایت و متنفذ در امور حکومتی محسوب می‌شد (همان، ج ۱، ص ۱۳۹). وی برخلاف رسم رایج، که طبق آن به دختران فقط احکام شریعت را می‌آموختند و از تعلیم دیگر دانشها به آنان پرهیز داشتند (← عنصرالمعالی، ص ۱۳۷)، بانویی دانش‌آموخته بود و شیوهٔ نگارشش بیانگر این مدعاست (← بیهقی، ص ۱۳ـ۱۴). او سخاوتمند و مدبّر بود و با سلطان محمود مناسبات خوبی داشت و با فرستادن طعامهای گوارا و الوان، برادر را خرسند می‌کرد (← همان، ص ۳۳۴).

دربارهٔ ازدواج و نیز فرزندان احتمالی حرّه اطلاع روشنی در دست نیست. عتبی (ص ۳۷۴) از ازدواج ابوالحسن علی‌بن مأمون، از امیران خاندان مأمونی، با خواهر سلطان محمود (بدون ذکر نام او) یاد کرده است. پس از مرگ ابوالحسن، برادرش (ابوالعباس مأمون‌بن مأمون) جانشین او شد. در ۴۰۶، ابوالعباس با اجازهٔ محمود، حرّه را به عقد خویش درآورد (گردیزی، ص ۳۹۵). بیهقی (ص ۹۰۷) نیز از ازدواج حرّه کالجی با ابوالعباس مأمون‌بن مأمون، در زمان حکومت سلطان محمود،

---

1. Bosworth

یاد نموده است. به گفتهٔ باسورث (۱۹۶۳، ج ۱، ص ۲۳۷)، حرّه کالجی همان حرّه ختّلی است (نیز ← همو، ۱۹۷۵، ص ۱۷۴). شبانکاره‌ای (ص ۶۶) حرّه ختّلی را ختّلی خاتون خوانده است.

پس از مرگ محمود، محمد که پس از برکناری مسعود از ولیعهدی، جانشین پدر شده بود، زمام امور را به دست گرفت (گردیزی، ص ۴۱۹؛ شبانکاره‌ای، ص ۶۴ـ۶۵). در این هنگام، حرّه که از سوی سلطان محمود عهده‌دار سرپرستی زنان و دختران خاندان غزنوی بود (شبانکاره‌ای، ص ۶۶)، تلاش خود را برای جانشینی مسعود آغاز کرد. وی محبتی وافر به مسعود داشت و در زمان زندگانی سلطان‌محمود نیز پنهانی مسعود را از اقدامات سلطان‌محمود مطّلع می‌کرد (بیهقی، ص ۱۴۶).

حرّه ختّلی از یک هفته پیش از مرگ سلطان‌محمود، به اتفاق دیگر اعضای حرم سلطان، در قلعهٔ غزنین بود. پس از درگذشت محمود و خاک‌سپاری او، حرّه بی‌درنگ به مسعود نامه نوشت و او را از رویدادهای جدید آگاه ساخت و یادآور شد که محمد توانایی ادارهٔ امور مملکت را ندارد و مسعود باید هر چه زودتر ادارهٔ امور را به‌دست گیرد (همان، ص ۱۳ـ۱۴). تلاش حرّه برای دستیابی مسعود به تاج و تخت، بیشتر به سبب علاقهٔ شخصی وی به مسعود بود (← بیهقی، ص ۳۳۴). او در نامهٔ مذکور، مشفقانه به راهنمایی مسعود پرداخته و به او تذکر داده بود که نباید به ولایتی که گرفته (اصفهان) مشغول شود، زیرا «اصل غزنین است و آنگاه خراسان، و دیگر همه فرع است» و از مسعود خواسته بود برای حفظ پادشاهی و پاسداری از خاندان غزنوی، به سرعت به غزنین برود. مسعود نیز، پس از رایزنی با نزدیکان خویش، به غزنین رفت و با حمایت طرفدارانش، بر تخت نشست (← همان، ص ۱ـ۳، ۱۳ـ۱۴؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۳۹۸ـ ۳۹۹). حرّه در زمان سلطنت مسعود نیز نفوذ فراوانی داشت.

دربارهٔ سرانجام حرّه ختّلی و تاریخ درگذشت او، اطلاعی نیست. آنچه مسلّم است، وی در ربیع‌الاول ۴۳۲، که سلطان مسعود به سوی هندوستان راهی شد، از همراهان وی بود (← بیهقی، ص ۸۹۷ـ۹۰۰).

منابع: ابن‌اثیر؛ بیهقی؛ محمدبن علی شبانکاره‌ای، *مجمع‌الانساب*، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن عبدالجبار عتبی، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، از ناصح‌بن ظفر جرفادقانی، چاپ جعفر شعار، تهران ۱۳۵۷ ش؛ کیکاوس‌بن اسکندر عنصرالمعالی، *قابوس‌نامه*، چاپ غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ لویس معلوف، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، بیروت ۱۹۷۳ـ۱۹۸۲، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش؛
Clifford Edmund Bosworth, "The early Ghaznavids", in *The Cambridge history of Iran*, vol.4, ed. R.N. Frye, Cambridge 1975; idem, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and Eastern Iran 944-1040*, Edinburgh 1963.

/ سیدابوالقاسم فروزانی /

حریّت، روزنامه ← جراید

حریت و ائتلاف، حزب (در ترکی: حریت و ائتلاف فرقه‌سی)، بزرگ‌ترین حزب مخالف با حزب حاکم اتحاد و ترقی* در عثمانی. حزب حریت و ائتلاف ــ که بخش مخفی و رهبری آن «جمعیت» و بخش علنی و مجموعهٔ نمایندگانش در مجلس مبعوثان، «فرقه» (حزب) نامیده می‌شد (← آقشین[1]، ص ۱۵۰) ــ به سبب نقشی که مؤسسان آن در تغییر رژیم سیاسی در عثمانی داشته‌اند، رهبر سیاسی انقلاب ۲۳ جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۲۶/ ۲۳ ژوئیهٔ ۱۹۰۸ به شمار آمده است (احمد[2]، ۱۹۸۶، ص ۱۲).

حزب حریت و ائتلاف در ۲۹ ذیقعدهٔ ۱۳۲۹/ ۲۱ نوامبر ۱۹۱۱ اعلام موجودیت کرد (تونایا[3]، ج ۱، ص ۲۶۴ـ۲۸۷). این حزب از افراد و احزاب مخالف غالباً درون مجلس، از محافظه‌کاران و سنّت‌گرایان گرفته تا لیبرالهای تجددخواه، تشکیل شده بود. ناتوانی این احزاب و گروهها از مخالفت با انحصارطلبی اتحاد و ترقی و کنار زدن آن از اریکهٔ قدرت، عمده‌ترین عامل به هم پیوستن آنان بود (همان، ج ۱، ص ۲۶۷؛ زورخر[4]، ص ۱۰۷). گذشته از احزاب مخالف با حزب حاکم، بسیاری از نمایندگان ملیتها و قومیتهایی چون بلغاری، یونانی، آلبانیایی، ارمنی و عرب (برای تفصیل مناسبات هر کدام از آنها با حزب مورد بحث ← بیرینجی[5]، ص ۵۰ـ۵۱) ــ که عموماً، ضمن مخالفت با بینش ملی‌گرایانه و مرکزمدار اتحاد و ترقی، به‌ظاهر از اتحاد و تمامیت امپراتوری عثمانی جانبداری می‌کردند ــ به حزب حریت و ائتلاف پیوستند. نمایندگان مستقل مجلس نیز، که در آغاز به هیچ یک از دو حزب رقیب وابستگی نداشتند، سرانجام با پیوستن به این حزب تازه تأسیس، آن را تقویت کردند (تونایا، ج ۱، ص ۲۶۵). برخی مؤسسان این حزب ــ که تنها اشتراکشان دشمنی با اتحاد و ترقی بود ــ عبارت بودند از: صادق‌بیگ، سرهنگ سابق و از مؤسسان و اعضای مهم جمعیت اتحاد و ترقی (بیرینجی، ص ۴۵)؛ ماهر سعید، از ترکهای جوان اولیه و از بنیانگذاران حزب احرار (←

1. Akşin　2. Ahmad　3. Tunaya　4. Zürcher　5. Birinci

آقشین، ص ۳۰، ۱۰۰ـ۱۰۱، ۱۰۸)؛ اسماعیل گوملجنه‌لی[1]، رئیس حزب اهالی (بیرینجی، ص ۴۰)؛ رضا توفیق بولوکباشی (همان، ص ۲۴۲)؛ و رضانور (همان، ص ۲۴۰ـ۲۴۱). در این حزب، لیبرالها با محافظه‌کاران، روحانیان سنّت‌گرا با روشنفکران اصلاح‌طلب و مشروطه‌خواهان با طرفداران استبداد همکاری داشتند (احمد، ۱۹۶۹، ص ۹۹). رجال سیاسی متنفذی چون شاهزاده صباح‌الدین (ـه ماردین[2]، ص ۲۱۰ـ۲۱۸)، محمد کامل پاشا (احمد، ۱۹۶۹، ص ۱۷۲ـ۱۷۳) و شریف‌پاشا (همان، ص ۱۷۹) نیز از حامیان آن به‌شمار می‌رفتند (تونایا، ج ۱، ص ۲۸۲؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Hürriyet we I'tilâf Firkasi.")؛ داماد فریدپاشا به ریاست حزب حریت و ائتلاف برگزیده شد، اما با بحرانی‌تر شدن مناسبات این حزب با حزب حاکم، در اواخر ربیع‌الاول ۱۳۳۰/ اواسط مارس ۱۹۱۲ از ریاست استعفا کرد و مشیر فؤادپاشا جانشین او شد (ـه بیرینجی، ص ۶۵ـ۶۶).

اهمّ اصول برنامهٔ ۶۸ ماده‌ای حزب حریت و ائتلاف به این قرار بود:

۱) عثمانی‌گرایی. با گرایش روزافزون اتحادیون (اعضای حزب اتحاد و ترقی و طرفداران آنان) به ترک‌گرایی، این حزب که چنان گرایشی را در یک حکومت چند ملیتی، باعث اضمحلال و از هم پاشیدن حکومت می‌انگاشت، از آرمان عثمانی‌گرایی سنّتی دفاع کرد.

۲) عدم تمرکز و تأکید بر اصالت ابتکار فردی (ـه رامسائور[3]، ص ۸۱ـ۹۰).

۳) مشروطه‌خواهی. ائتلافیون از حکومت مشروطه دفاع می‌کردند و بر آن بودند که اتحادیون حکومت را به انحراف کشیده‌اند و باید آن را به جای خودش برگردانند.

۴) اقتصاد آزاد. حزب حریت و ائتلاف در امور اقتصادی با حزب حاکم هم‌نظر و با جریانهای سوسیالیستی و امثال آن مخالف بود، اما دربارهٔ نحوهٔ وام گرفتن خارجی با حزب حاکم اختلاف نظر داشت (تونایا، ج ۱، ص ۲۶۸ـ۲۶۹؛ د. ترک، ذیل "Hürriyet ve İ'tilâf Firkasi").

۵) مخالفت با اصلاحاتِ اجتماعیِ اساسی (د. اسلام، همانجا؛ برای متن کامل برنامهٔ ۶۸ ماده‌ای حریت و ائتلاف ـه تونایا، ج ۱، ص ۲۸۷ـ۲۹۵).

افزون بر ترجمان (ارگان)های احزابی که به حریت و ائتلاف پیوسته بودند (چون *تنظیمات*، *تأسیسات*، *تشکیلات*، *تقدیرات*، *تأمینات*، *اصلاحات*، *همراه*، *شهراه* و *افهام*)، برخی مطبوعات غیروابسته به حزب (مانند *اقدام*، *یینی‌اقدام*، *اقتحام* و به‌ویژه *علمدار*) نیز از مواضع آن دفاع می‌کردند و نظرها و انتقادهای آنان را منتشر می‌نمودند (همان، ج ۱، ص ۲۷۸).

نخستین قدرت‌نمایی حریت و ائتلاف در انتخابات میان‌دوره‌ای بود که، سه هفته پس از تأسیس آن، در ۱۹ ذیحجهٔ ۱۳۲۹/ ۱۱ دسامبر ۱۹۱۱ برای پرکردن جای خالی نماینده‌ای که به سفارت فرانسه منصوب شده بود، در استانبول برگزار گردید. در این انتخابات، نامزد حریت و ائتلاف پیروز شد (همان، ج ۱، ص ۲۷۱؛ بایور[4]، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۳۶). این انتخابات نخستین برخورد انتخاباتی جدّی بین دو حزب رقیب در عثمانی بود (لوئیس[5]، ص ۲۲۱). این پیروزی مانند ابزاری تبلیغاتی برضد اتحاد و ترقی مورد استفاده قرارگرفت و باعث شد پیش از آنکه حریت و ائتلاف امکان سازماندهی و نفوذ بیشتری بیابد، اتحاد و ترقی برای انحلال مجلس مبعوثان و به دست آوردن اکثر کرسیها در مجلس بعدی، تدابیری بیندیشد (بیرینجی، ص ۱۰۳ـ۱۰۴). بدین ترتیب سلطان محمد پنجم، که تحت نفوذ اتحاد و ترقی بود، در ۲۸ محرّم ۱۳۳۰/ ۱۹ ژانویهٔ ۱۹۱۲ دستور انحلال مجلس را صادرکرد (کارال[6]، ج ۹، ص ۱۵۵ـ۱۵۹؛ بایور، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۳۷ـ۲۴۲).

در انتخابات بهار ۱۳۳۰/ ۱۹۱۲ ــ که با اِعمالِ نفوذ آشکارِ وابستگان و عوامل حزب حاکم و به‌ویژه مأموران حکومت در سراسر قلمرو عثمانی همراه بود (زورخر، ص ۱۰۷ـ۱۰۸؛ بیرینجی، ص ۱۴۳ـ۱۵۵؛ توتوغلو[7]، ص ۱۵۶) ــ حریت و ائتلاف شکست سختی خورد و شمار نمایندگان آن از بیش از صد نفر در مجلس اول، به پنج نفر در مجلس دوم کاهش یافت (کارال، ج ۹، ص ۱۶۱؛ احمد، ۱۹۶۹، ص ۱۰۴). حزب اتحاد و ترقی برای پیش بردن اهداف خود به اقدامات غیرقانونی متوسل شد (تونایا، ج ۱، ص ۲۷۷؛ لوئیس، ص ۲۲۳؛ د. اسلام، همانجا). به نظر رضا نور (یکی از رهبران مخالفان) بهره‌برداری دائم اتحادیون از نیروهای نظامی، مخالفان را به این نتیجه رساند که برای کسب توان مقابله با اتحادیون، چاره‌ای جز جلب طرفداری ارتش ندارند (ـه بایور، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۳۱). در نتیجه، در اواخر بهار ۱۳۳۰/۱۹۱۲ گروه افسران نجات‌دهنده (خلاصکار ضابطان غروپو)، که برای مقابله با حزب اتحاد و ترقی به طور سرّی سازماندهی شده بودند، به فعالیت پرداختند (آقشین، ص ۱۹۸ـ۱۹۹). این گروه ــ که شاخهٔ نظامی حزب حریت و ائتلاف به شمار می‌آمدند (د. اسلام، همانجا) ــ با همکاری حریت و ائتلاف تهدید کردند که در صورت پافشاری

1. Gümülcineli 2. Mardin 3. Ramsaur 4. Bayur 5. Lewis 6. Karal
7. Tevetoğlu

جمعیت اتحاد و ترقی بر مواضع خود، به اقدامات خشونت‌آمیز متوسل خواهند شد (ــه بیرینجی، ص ۱۷۶ به بعد؛ تونایا، ج ۱، ص ۳۱۳ـ۳۵۰؛ عمجه[1]، ص ۱۱۳). در نتیجهٔ این تهدیدات، دولت سعیدپاشا در اوایل شعبان ۱۳۳۰/ اواسط ژوئیهٔ ۱۹۱۲ سقوط کرد و دولت غازی احمد مختار پاشا جای آن را گرفت. اگرچه در دورهٔ سه‌ماههٔ دولت، مجلس مبعوثانِ ساخته و پرداختهٔ اتحادیون منحل گردید و خود آنها از حاکمیت کنار گذاشته شدند (آقشین، ص ۲۰۴، ۲۰۹ـ۲۱۰؛ لوئیس، ص ۲۲۴؛ زورخر، ص ۱۰۸) و حزب حریت و ائتلاف که در آغاز کار این دولت، یک فراکسیون مخالف پنج تا دَه نفری بود (بیرینجی، ص ۱۹۱)، در همین دوره توسعه‌ای محسوس یافت (تونایا، ج ۱، ص ۲۸۱)؛ با وجود این، به علت سیاستهای بی‌طرفانهٔ دولت، حمایت اولیهٔ ائتلافیون از دولت به دشمنی بی‌امان با آن بدل شد (بیرینجی، ص ۱۹۲). کامل‌پاشا ــ که دولت نخستش در دورهٔ مشروطیت دوم به دنبال کشمکش با جمعیت اتحاد و ترقی، در ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹ سقوط کرده بود ــ در دولت دوم خود (۱۳۳۰ ـ ۱۳۳۱/ ۱۹۱۲ ـ ۱۹۱۳) از سلطان محمد پنجم خواست که اتحاد و ترقی را قلع و قمع کند (کارال، ج ۹، ص ۱۵۶ـ۱۵۷؛ توتوغلو، همانجا). اتحاد و ترقی همچنان دور از حاکمیت و تحت فشار بود (تونایا، ج ۱، ص ۲۶)؛ اما حزب حریت و ائتلاف نیز، در نتیجهٔ کشمکشهای درونی، بیش از آن به ضعف گراییده بود که بتواند با استفاده از فرصت، جای خالی آن را در حاکمیت پر کند (آقشین، ص ۲۱۷؛ تونایا، ج ۱، ص ۲۸۰).

ضعف روزافزون حریت و ائتلاف، ناشی از ساختار ناهمگون و فقدان وحدت ایدئولوژیک آن بود که از همان روزهای نخست تشکیل، به انحای گوناگون خود را نشان می‌داد، اما گردانندگان حزب می‌کوشیدند از برملا شدن آن جلوگیری کنند (بیرینجی، ص ۹۳). نخستین ناسازگاری درونی حزب، در تنها همایش سراسری آن (جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۳۰/ ژوئن ۱۹۱۲) آشکار گردید که به انشعاب در حزب انجامید. در یکی از جناحها شماری از جوانانِ غالباً غرب‌گرا گردآمده بودند که خود را «منوّران» یا گروه روشنفکران می‌خواندند. آنان جناح مقابل را، که غالباً از وابستگان صنف علمیه و عناصر محافظه‌کار بودند، یوبازلار (متحجران)، درویشلر (درویشها) و خواجگان می‌نامیدند. در عوض، جناح اخیر نیز خود را نامْ مسلمانلر (مسلمانان کامل) و جناح مقابل را دینسیزلر (بی‌دینها) می‌نامیدند (همان، ص ۹۴). در گروه روشنفکران، کسانی چون داماد فریدپاشا، مشیر فؤادپاشا و رضا نور بودند (آقشین، همانجا). در گروه دیگر هم کسانی چون صادق‌بیگ و داماد صالح پاشا حضور داشتند (همانجا؛ بیرینجی، ص ۹۳ـ۹۴). حریت و ائتلاف، با کناره‌گیری تدریجی اعضای جناح روشنفکران و تسلط جناح محافظه‌کار، پویایی خود را از دست داد. در این میان صادق‌بیگ، رئیس دوم حزب، که مسئولیت تشکیلات آن را برعهده داشت، عملاً رهبر حزب حریت و ائتلاف بود (بیرینجی، همانجا). با کناره‌گیری اعضای نخبهٔ حریت و ائتلاف از آن، حزب به‌تدریج به یک کمیته تقلیل یافت (تونایا، ج ۱، ص ۲۸۱)، چنانکه در روزگار دولتهای غازی احمدمختار پاشا و محمدکامل‌پاشا اعتبار و نفوذ چندانی نداشت و تلاش رهبرانش بیشتر مصروف یافتن کار و مقام برای وابستگانشان می‌شد (همانجا). سرانجام صادق‌بیگ، پس از ملاقات با کامل‌پاشا، صدراعظم، با صدور اعلامیه‌ای در ۲۲ محرّم ۱۳۳۱/ ۱ ژانویهٔ ۱۹۱۳، با تأکید بر اولویت شرکت حزب در کار دفاع از وطن در زمانی‌که جنگ بالکان ابعاد گسترده‌ای یافته بود، فعالیت سیاسی، شعب و باشگاههای خارج از استانبول حزب را تعطیل کرد. این کار شاید برای سرپوش گذاشتن بر ضعف و اضمحلال حزب بود. در عمل، جز گروه صادق‌بیگ که به کمیته‌ای انقلابی بدل شده بود، اثری از حریت و ائتلاف باقی‌نماند (بیرینجی، ص ۷۰ـ۷۱). در پی شکست عثمانی در جنگ بالکان و همزمان با قوّت گرفتن این شایعه که دولت مشغول مذاکره دربارهٔ واگذاری ادرنه به بلغارهاست، جمعیت اتحاد و ترقی با شمار اندکی از اعضا و هواداران خود به باب عالی حمله برد و کامل‌پاشا را وادار به استعفا کرد و از پادشاه حکم صدارت محمود شوکت‌پاشا را در ۲۳ ذیحجهٔ ۱۳۳۱/ ۲۳ نوامبر ۱۹۱۳ گرفت (عمجه، ص ۱۷۰ـ۱۷۲؛ کارال، ج ۹، ص ۱۹۴ـ۱۹۶؛ آقشین، ص ۲۲۲ـ ۲۲۷). در واقع، جمعیت با این عمل اقدام به کودتا کرد (بیرینجی، ص ۲۰۶) و بار دیگر زمام حکومت را به چنگ آورد؛ در نتیجه، حریت و ائتلاف در مقابل عمل انجام یافته قرار گرفت و بسیاری از وابستگان آن ناگزیر به مهاجرت شدند (همان، ص ۲۰۱) و تنها معدودی از آنان توانستند، با همکاری برخی مخالفان دیگر، ترور محمود شوکت‌پاشا، صدراعظم جدید، را سازماندهی کنند (ــه تونایا، ج ۱، ص ۲۷۷؛ شاو[2]، ج ۲، ص ۲۹۶؛ زورخر، ص ۱۱۵).

سرکوبی شدید و وسیع پس از ترور، باعث شد که مخالفان سیاسی به خارج از کشور بگریزند، دوران حیات سیاسی چند حزبی پایان یافت و منجر به حاکمیتِ تک حزبی اتحاد و ترقی تا پایان جنگ جهانی اول شد (دانشمند[3]، ج ۴، ص ۴۰۴ـ۴۰۶؛ کارال، ج ۹، ص ۲۰۷ به بعد؛ بیرینجی، ص ۲۱۱ـ۲۱۶). بدین

1. Amca 2. Shaw 3. Danişmend

ترتیب، فعالیت حزب حریت و ائتلاف در داخل کشور پایان گرفت؛ البته برخی سران فراری آن، چون صادق‌بیگ و اسماعیل گوملجنه‌لی، در آستانهٔ جنگ جهانی اول و در جریان آن، برای احیای آن کوشیدند و چندی موجودیت آن را در پاریس اعلام کردند، اما با کناره‌گیری شریف‌پاشا از ریاست و قطع کمکهای مالی وی، مرکزیت حزب به مصر انتقال یافت که کاری از پیش نبرد (← بیرینجی، ص ۲۱۶ـ۲۲۰).

در پی‌شکست عثمانی در جنگ جهانی اول و پدید آمدن خلأ در حیات سیاسی عثمانی، حزب اتحاد و ترقی نیز کنار رفت و حریت و ائتلاف در ربیع‌الآخر ۱۳۳۷/ ژانویهٔ ۱۹۱۹ بار دیگر در عرصهٔ سیاسی کشور حضور یافت و به سرعت قوی‌ترین تشکل سیاسی دورهٔ متارکه شد (د. *ا.* د. ترک، ج ۱۸، ص ۵۰۹). در دوره‌های پنجگانهٔ صدارت داماد فریدپاشا (جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۳۷ـ ۴ صفر ۱۳۳۹/ مارس ۱۹۱۹ ـ ۱۷ اکتبر ۱۹۲۰؛ همان، ج ۸، ص ۴۳۹) شماری از ائتلافیهای میانه‌رو شرکت داده شدند. این امر کشمکشهای بیشتری در حزب به وجود آورد که به جدا شدن گروهی به نام حزب حریت و ائتلاف میانه‌رو (معتدل حریت و ائتلاف فرقه‌سی) انجامید. در این زمان، با توسعهٔ دامنهٔ مبارزهٔ رهایی‌بخش در آناطولی، عرصه برای فعالیتهای حریت و ائتلاف و حزب منشعب از آن روز به روز تنگ‌تر شد، چنانکه در دورهٔ حکومت احمد توفیق‌پاشا (۲۹ مهر ۱۲۹۹ـ۱۲ آبان ۱۳۰۱/ ۲۱ اکتبر ۱۹۲۰ ـ ۴ نوامبر ۱۹۲۲)، واپسین حکومت استانبول، از هر دو حزب تنها نامی باقی‌مانده بود و بسیاری از فعالان آنها ــ که جزو فهرست سیاه حکومت آنکارا بودند ــ به خارج گریختند (← حزب*، بخش ۴: در ترکیه).

منابع:

Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, tr. Fatmagül Berktay, İstanbul 1986; idem, *The Young Turks*, Oxford 1969; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987; Hasan Amca, *Doğmayan hürriyet*, İstanbul 1989; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk inkılâbı tarihi*, vol.2, Ankara 1991; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf fırkası: II. Meşrutiyet devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar*, İstanbul 1990; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; *EI*[2], s.v. "Hürriyet we I'tilāf Firkasi" (by F. Ahmad and D. A. Rustow); Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.9, Ankara 1999; Bernard Lewis, *The emergence of Modern Turkey*, New York 2002; Şerif Mardin, *Jön Türklerin siyasi fikirleri: 1895-1908*, İstanbul 1989; Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Türks: prelude to the revolution of 1908*, Beirut 1965; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; Fethi Tevetoğlu, *Ömer Nâci*, İstanbul vol. 1, 1992; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul vol.1, 1988; *TA*, s.v. "Hürriyet ve İtilâf Fırkası" (by Fethi Tevetoğlu); *TDVİA*, s.vv. "Damad Ferid Paşa" (by Cevdet Küçük), "Hürriyet ve İtilâf Fırkası" (by Ali Birinci); Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حریر ← ابریشم

حریری، رفیق ← رفیق حریری

حریری، عبدالله‌بن قاسم‌بن عبدالله‌بن محمدبن خلف لخمی، کنیه‌اش ابومحمد، محدّث، نسب‌شناس و شرح‌حال‌نویس اندلسی سدهٔ ششم. به گفتهٔ ابن‌ابّار (ج ۲، ص ۹۰۲)، وی به حرّار نیز معروف بود. حریری در ۱۲ شعبان یا رجب ۵۹۱ در جزیرهٔ شُقْر، در اشبیلیهٔ اندلس، به‌دنیا آمد (همان، ج ۲، ص ۹۰۳؛ قس ذهبی، حوادث و وفیات ۶۴۱ـ۶۵۰ه‍.، ص ۲۷۳، که سال تولد او را ۵۷۱ ذکر کرده است). وی از علمای بسیاری حدیث شنید و روایت نقل کرد، از جمله از عبدالرحمان‌بن علی زُهری، ابوالحسین (ابوالحسن)بن عظیمه، ابی عمربن عات، ابی‌محمد زهری، ابی‌الولیدبن عفیر، و ابی‌العباس نباتی (ابن‌ابّار، ج ۲، ص ۹۰۲؛ ابن‌زبیر، قسم ۳، ص ۱۴۶؛ ذهبی، همانجا). وی نام شیوخ خویش را، که بیش از دویست تن بوده‌اند، در کتاب *الدرر و الفرائد فی نُخَب الأحادیث و تُحف الفوائد* فهرست کرده است (ابن‌ابّار، همانجا). حریری به علم روایت و نقل و ضبط احادیث توجه بسیار داشت (همان، ج ۲، ص ۹۰۳؛ ابن‌زبیر؛ ذهبی، همانجاها). وی، به گفتهٔ خودش، سه بار کتاب *مُوَطَّأ* مالک‌بن انس را که در آن روزگار در سرزمینهای مغرب اسلامی رواج بسیار داشته، از ابن‌بقی شنیده و کتاب صحیح بخاری را از عبدالرحمان‌بن علی زُهْری فراگرفته است (ابن‌ابّار، ج ۲، ص ۹۰۲؛ ذهبی، همانجا). از جمله آثار اوست: *حدیقة‌الانوار فی معرفة الانساب* که ذیلی بر کتاب *اقتباس الانوار و التماس الأزهار* رُشاطی، در انساب، است؛ و *المنهج الرّضی فی الجمع بین کتابَی ابن‌بَشکوال و ابن‌الفَرَضی*، در شرح احوال بزرگان اندلس (ابن‌ابّار، ج ۲، ص ۹۰۲ـ۹۰۳؛ ذهبی، همانجا؛ صفدی، ج ۱۷، ص ۴۰۶).

حریری حافظه‌ای قوی، بهره‌ای در شاعری، و خط بسیار خوشی داشت که در آن از ابن خَیر اشبیلی* پیروی می‌کرد

(ابن‌ابّار، ج ۲، ص ۹۰۳؛ ابن‌زبیر؛ ذهبی).

حریری در شوال یا ذیقعدهٔ ۶۴۵ و به روایتی در آغاز ۶۴۶ در اشبیلیه، که در آن زمان در محاصرهٔ سپاهیان مسیحی بود، وفات یافت (ابن‌ابّار؛ ابن‌زبیر، همانجاها؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۶۴۱ـ۶۵۰ هـ، ص ۲۷۳ـ۲۷۴؛ صفدی، همانجا).

منابع: ابن‌ابّار، *التکملة لکتاب الصلة*، چاپ عزت عطار حسینی، بیروت ۱۹۵۵/۱۳۷۵؛ ابن‌زبیر، *کتاب صلة الصلة*، قسم ۳، چاپ عبدالسلام هراس و سعید اعراب، [مراکش] ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۴۱ـ۶۵۰ هـ، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ صفدی.

/ زهرا برومند /

حریری، علی‌بن حسین ← رفاعیّه

حریری، قاسم‌بن علی، کنیه‌اش ابومحمد، ادیب، لغوی و صاحب مقامات. وی در حدود ۴۴۶ در منطقه‌ای نزدیک بصره به نام مَشان به‌دنیا آمد و در آنجا بزرگ شد (سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۵؛ عمادالدین کاتب، ج ۲، قسم شعراءالعراق، جزء ۴، ص ۵۹۹، ۶۰۱؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۶۱). او به قبیلهٔ ربیعةالفَرَس (یا ربیعةبن نزار) منسوب است (ابن‌خلّکان، ج ۴، ص ۶۶؛ ابوالفداء، ج ۲، ص ۳۳۱) و ظاهراً به سبب اشتغال یکی از اجدادش به بافت یا فروش پارچهٔ حریر، به حریری ملقب شده است (سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۹) و چون ساکن محلهٔ بنی‌حرام در بصره بود، عده‌ای او را حرامی می‌خواندند (همان، ج ۲، ص ۱۹۴؛ عمادالدین کاتب، ج ۲، همان، ص ۶۰۱). وی فردی برخوردار از ثروت بود و نخلستانی با هجده هزار نخل در منطقهٔ مشان داشت (قفطی، ج ۳، ص ۲۵؛ قس ابوالفداء، همانجا، که مشان را تبعیدگاه حریری خوانده است).

حریری در دربار خلیفهٔ عباسی به کتابت مشغول بود. امیر کلام او را تحسین می‌کرد (ابن‌انباری، ص ۳۸۱؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۶۲؛ ابن‌کثیر، ج ۱۲، ص ۱۹۲). وی همچنین صاحب خبر (برید٭) بصره بود که این منصب تا پایان حکومت مقتفی‌لامرالله (حک: ۵۳۰ـ ۵۵۵) در بین فرزندانش باقی ماند (عمادالدین کاتب، همانجا؛ بروکلمان[1]، ج ۵، ص ۱۴۴). وی در ۵۱۶ در محلهٔ بنی‌حرام بصره درگذشت (سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۵؛ ابن‌انباری، همانجا؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۶۱ـ۲۶۲). در برخی منابع، تاریخ مرگ حریری سالهای ۵۱۴ و ۵۱۵ ذکر شده است (← سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۹؛ ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۵۹۶؛ ابوالفداء، همانجا).

حریری ادیبی فاضل، خوش‌ذوق، خوش‌سخن، با ذکاوت، در عصر خود بی‌نظیر و در طبقهٔ علمای طراز اول بود (سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۴؛ ابن‌انباری، ص ۳۷۹؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۸۳). سبکی (ج ۷، ص ۲۶۶) او را در طبقهٔ پنجم، یعنی کسانی که بین سال ۵۰۰ و ۶۰۰ درگذشته‌اند؛ و ابن‌قاضی شهبه (ج ۱، ص ۲۸۹) در طبقهٔ سیزدهم علما، یعنی کسانی که در دو دههٔ اول قرن ششم درگذشته‌اند، قرار داده است. وی از محضر استادانی چون ابوتمام محمدبن حسن‌بن موسی مُقری و ابوالقاسم فضل‌بن محمدبن علی‌بن فضل قَصَبانی (متوفی ۴۴۴) نحوی استفاده نمود. با اینکه تمامی منابع بر استادی قصبانی و شاگردی حریری اتفاق‌نظر دارند، اما به لحاظ تاریخی این دو یکدیگر را ندیده‌اند. عدهٔ کثیری نیز از او استفاده کرده و روایت نقل نموده‌اند (← سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۴ـ۱۹۵؛ ابن‌انباری، ص ۳۷۹ـ ۳۸۰؛ ابن‌شاکر کتبی، ج ۱۲، ص ۱۳۴).

حریری علاوه بر *مقامات* (← مقامات حریری٭)، تألیفات دیگری نیز دارد، از جمله: *دُرّةالغَوّاص فی أوهام الخَواص* (یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ قفطی؛ ابن‌خلّکان، همانجاها). ابن‌انباری (ص ۳۷۹) آن را با نام *دُرّة الغَوّاص فیما یَلْحَنُ فیه الخَواص* و خوانساری (ج ۶، ص ۳۵۹) با نام *دُرّة الغَوّاص فی أغلاط الخَواص* آورده است. حریری نگارش این کتاب را در ۵۰۴ آغاز نمود (یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۸۳ـ۲۸۵). وی (ص ۳) بررسی اغلاط مصطلح لغوی، تبیین واژه‌هایی که مردم را به اشتباه می‌افکند و نکات لغوی را که تا آن زمان مطرح نشده، از اهداف نگارش کتاب بیان کرده است. حریری در این کتاب، حدود ۲۲۳ اشتباه لغوی خواص زمان خود را بررسی و اصلاح نموده است (وان‌دایک[2]، ص ۲۸۳، ۳۱۲؛ مغربی، ص ۱۱۰؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۱). شروح و حواشی و تعلیقات بسیاری بر این کتاب نوشته شده و هم‌اکنون نیز مورد توجه پژوهشگران و علماست. تکملهٔ ابومنصور جوالیقی٭ به نام *التکملة فیما یَلْحَنُ فیه العامّة* و شرح احمد خفاجی (متوفی ۱۰۶۹) از مشهورترین تعلیقات و شروح این کتاب است. از نظر خفاجی، حریری در این کتاب، همچون دیگر تألیفاتش، تکلف به خرج داده است (← حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۷۴۱ـ۷۴۲؛ وان‌دایک، ص ۴۷۳؛ مغربی، ص ۱۱۰ـ ۱۱۱؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۱ـ۱۵۲). این کتاب بارها به نظم درآمده و خلاصه شده است (← حاجی‌خلیفه، همانجا؛ مغربی، ص ۱۱۱؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۲).

1. Carl Brockelmann
2. Edward Van Dyck

حریری به پیشنهاد ابن‌تلمیذ، در ۵۰۴، قصیده‌ای تعلیمی در باب نحو به نام *مُلْحَةالإعراب* سرود (ابن‌انباری، همانجا؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱، ۲۸۳ـ۲۸۶؛ بروکلمان، همانجا). ابن‌شاکر کتبی (همانجا) آن را با نام *مسحةالاعراب و سبحة الآداب*، و بغدادی (ج ۱، ستون ۸۲۸) آن را با نام *ملحة الاعراب و سخنة الآداب* آورده است. بر این کتاب نیز شروح بسیاری نوشته‌اند، از جمله خود وی (← یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ قفطی، همانجا). سیوطی (متوفی ۹۱۱) نیز شرحی در سه مجلد بر آن نوشته است. مختصری از *ملحةالاعراب* نیز به نظم از ابن‌وردی* (متوفی ۸۴۶) موجود است (حاجی‌خلیفه، ج ۲، ستون ۱۸۱۷ـ۱۸۱۸؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۳ـ۱۵۴؛ برای شروح دیگر ← همانجاها).

دیوان رسائل یا نامه‌ها، مجموعهٔ دیگری از تألیفات حریری است (ابن‌انباری؛ یاقوت حموی؛ قفطی، همانجاها). بخشی از این مجموعه را عمادالدین کاتب (ج ۲، همان، ص ۶۲۵ـ۶۶۰) و یاقوت حموی (ج ۱۶، ص ۲۶۹ـ۲۹۳) آورده‌اند. در این مجموعه، دو رسالهٔ سینیه و شینیه، که به نظم و نثر نگارش شده، مورد توجه است. رسالهٔ سینیه، نامه‌ای است در سرزنش یکی از دوستانش و رسالهٔ شینیه دربارهٔ یکی از دوستانش است که حریری ضمن مدح وی از فراقش به شکوه پرداخته است (عمادالدین کاتب، ج ۲، همان، ص ۶۱۶ـ۶۲۴؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۶ـ۲۸۲؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۰ـ۱۵۱).

مجموعه‌ای از اشعار حریری، مُزَیَّن به صنایع لفظی، از جمله لزوم مالایلزم، جناس و عکس، موجود است (عمادالدین کاتب، ج ۲، همان، ص ۶۰۳، ۶۰۸ـ۶۱۴؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ طاشکوپری‌زاده، ج ۱، ص ۲۵۵ـ۲۵۶؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۱).

آنچه از نظم و نثر در مجموعه *رسائل* و *دیوان* حریری هست، به لحاظ بلاغت پایین‌تر از *مقامات* قرار دارد (قفطی، همانجا؛ سبکی، ج ۷، ص ۲۶۹).

توشیح البیان تألیف دیگر حریری است (حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۵۰۷؛ زرکلی، ج ۵، ص ۱۷۷). زرکلی (همانجا) کتاب *صدور زمان الفتور و فتور زمان الصدور* را در باب تاریخ از تألیفات حریری ذکر کرده است. مجموعه تألیفات حریری و شروح آن، اعم از نسخ خطی و چاپی، در کتابخانه‌های مختلف موجود است (← بروکلمان، ج ۵، ص ۱۴۵ـ۱۵۴).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌انباری، *نزهةالالباء فی طبقات الادباء*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره [? ۱۳۸۶/۱۹۶۷]؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌شاکر کتبی، *عیون التواریخ*، ج ۱۲، چاپ فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داود، بغداد ۱۳۹۷/ ۱۹۷۷؛ ابن‌قاضی شهبه، *طبقات‌الشافعیة*، چاپ حافظ عبدالعلیم‌خان، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة فی التاریخ*، [قاهره] ۱۳۵۱ـ۱۳۵۸؛ اسماعیل‌بن علی ابوالفداء، *المختصر فی أخبار البشر*، ج ۲، چاپ محمد زینهم محمد عزب و یحیی سیدحسین، قاهره [۱۹۹۸]؛ کارل بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، ج ۵، نقله الی العربیة رمضان عبدالتواب، قاهره ۱۹۷۵؛ اسماعیل بغدادی، *هدیةالعارفین*، ج ۱، در حاجی‌خلیفه، ج ۵؛ حاجی‌خلیفه؛ قاسم‌بن علی حریری، *دّرةالغواص فی اوهام الخواص*، چاپ هاینریش توربکه، لایپزیگ ۱۸۷۱، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ خوانساری؛ خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، بیروت ۱۹۸۹؛ عبدالوهاب‌بن علی سبکی، *طبقات الشافعیة الکبری*، چاپ محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمدحلو، قاهره ۱۹۶۴ـ ۱۹۷۶؛ سمعانی؛ احمدبن مصطفی طاشکوپری‌زاده، *مفتاح السعادة و مصباح السیادة*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ محمدبن محمد عمادالدین کاتب، *خریدة القصر و جریدةالعصر*، ج ۲، قسم شعراء العراق، جزء ۴، چاپ محمد بهجة اثری، بغداد ۱۳۹۳/۱۹۷۳؛ علی‌بن یوسف قفطی، *انباه الرواة علی انباء النحاة*، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۳، قاهره ۱۳۷۴/۱۹۵۵؛ عبدالقادر مغربی، «وصف مخطوط نظم درةالغواص»، *مجلةالمجمع العلمی العربی*، ج ۵، ش ۳ (شعبان و رمضان ۱۳۴۳)؛ ادوارد وان‌دایک، *کتاب اکتفاء القنوع بما هو مطبوع*، چاپ محمدعلی ببلاوی، مصر ۱۳۱۳/ ۱۸۹۶، چاپ افست قم ۱۴۰۹؛ یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰.

/ علیرضا ذکاوتی قراگزلو /

حریری‌زاده، محمدکمال‌الدین، صوفی و نویسندهٔ ترک در قرن سیزدهم. وی در ۱۲۶۷ در استانبول به دنیا آمد. نسبش به ابوالحسن علی حریری (متوفی ۱۲۴۸)، از نوادگان شیخ احمد رفاعی* و مؤسس شاخهٔ حریریهٔ طریقت رفاعیه، می‌رسد. وی از خاندان معروف حریری‌زاده‌های حلب بود (حریری‌زاده، ج ۱، گ ۲۹۲پ؛ دربارهٔ این لقب ← همان، ج ۱، گ ۲۸۹ر).

پدر حریری‌زاده، شیخ سید عبدالرحمان، نیز از مشایخ بود. حریری‌زاده دوران تحصیل خود را در استانبول گذراند. فقه حنفی را نزد علامه قاضی شیخ عبداللطیف عمربخاری حلبی، و کتابهای حدیث (از جمله صحیح بخاری) را نزد علامه شاکر افندی فراگرفت (همان، ج ۱، گ ۸۱ر، ۸۳پ ـ ۸۶پ). در نوجوانی، هنگام تحصیل علوم فقه و تفسیر و حدیث، به تصوف گرایید و نخستین طریقتی که از طریق پدرش بدان منتسب گشت، حریریه بود. وی به خلوتیه و شعب دیگر رفاعیه نیز منسوب است (همان، ج ۲، گ ۲۱۷ر؛ بروسه‌لی، ج ۱، ص ۱۵۵).

او پس از درگذشت پدرش به تجارت پرداخت، ولی پس از مدتی دوباره به تحصیل علوم دینی روآورد و برای تحصیل سفرهای بسیار کرد و به دیدار بسیاری از مشایخ

رفت (حریری‌زاده، ج ۳، گ ۳۰۴پ). وی در استانبول و نیز اسکوب[1]، نزد شیخ محمد نورالعربی حسینی (از مشایخ مشهور ملامیه، متوفی ۱۳۰۵) رفت و در ۱۲۸۹ با او بیعت کرد و از وی قصیدهٔ تائیهٔ ابن‌فارض، *رسالة الاحدیة* و *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی را آموخت و خلافت‌نامهٔ طریقت ملامیه را نیز از او گرفت. حریری‌زاده به واسطهٔ شیخش، نورالعربی، که به طریق روحانی به حاجی بکتاش‌ولی منتسب بود، بـه بکتاشیه* نیز انتساب داشت (*د.ا. د. ترک*، ذیل مادّه). حریری‌زاده در سفر به سِلانیک از شیخ علی‌رضا افندی (متوفی ۱۲۹۵) خلافت رمضانیه و از شیخ ادیب لطفی افندی خلافت سنانیه را گرفت (همانجا؛ گولپینارلی[2]، ص ۳۶۸). همچنین از طریق شیخ عبداللطیف بخاری در ۱۲۸۷ به طریقت قادریه و از طریق شیخ شرف‌الدین ادرنوی / ادرنه‌ای[3] به طریقت سزائیه منتسب گشت. او تقریباً به دویست طریقت اصلی و شعب آنها انتساب یافته است (*د. ا. د. ترک*، همانجا).

حریری‌زاده در تصوف طریق اعتدال را در پیش گرفته بود و پیمودن راه شریعت را بهترین طریق می‌دانست و از اینکه خداوند، خدمت علمای ظاهر و باطن را نصیب وی ساخته است، سپاسگزار بود. او ابن‌عربی را از اولیای برجسته و از مشایخ معتبر می‌دانست و معتقد بود آنچه از آرای او مغایر شریعت است، خطاست ولی نباید دربارهٔ وی راه افراط و تفریط پیمود و او را به سبب خطاهایش به کلی مردود شمرد یا همهٔ گفته‌هایش را پذیرفت (حریری‌زاده، ج ۳، گ ۹۹ر).

حریری‌زاده در ۱۲۹۹ درگذشت و در درگاه شیخ حاسب افندی، در محلهٔ ایوب استانبول، به خاک سپرده شد (*د. ا. د. ترک*، همانجا). محمدطاهر بروسه‌لی*، مشهورترین شاگرد او، جانشین وی شد (بروسه‌لی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ گولپینارلی، ص ۳۶۹).

او بالغ بر ۴۵ اثر دارد (برای فهرست آثار او ← وصاف[4]، ج ۳، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ بروسه‌لی، ج ۱، ص ۱۵۶ـ۱۵۷) که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

آثار عربی: ۱) *تبیان وسائل الحقائق فی بیان سلاسل الطرائق*، مشتمل بر سه مجلد بزرگ، که به مثابهٔ دایرةالمعارف طریقتهاست و در آن از ۱۵۰ طریقت و مؤسسان و مشایخ آنها و کیفیت سلوک در هر طریقت بحث شده است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ سلیمانیه[5] (بخش فاتح ابراهیم افندی، ش ۴۳۰ـ۴۳۲) موجود است (بروسه‌لی، ج ۱، ص ۱۵۶؛ گولپینارلی، ص ۳۶۹؛ *د. ا. د. ترک*، همانجا؛ برای آگاهی از محتوای این کتاب ← آشکار[6]، ص ۲۱۳ـ۲۱۵).

۲) *جواهرالملوک العالیة فی بواهر سلوک الشاذلیة*، دربارهٔ زندگی ابوالحسن شاذلی و اساس تعالیم شاذلیه (کتابخانهٔ سلیمانیه، بخش خانقاه شاذلی، ش ۵۷).

۳) *المورد الخاص بالخواص فی تفسیر سورةالاخلاص*. یعقوب چیچک این کتاب را تصحیح و چاپ کرده است (استانبول ۱۳۷۵ش/ ۱۹۹۶).

آثار ترکی: ۱) *فجرالاسماء و صبح‌المسمی*، مشتمل بر شرح اسماء سبعه‌ای که در مراحلِ سلوکِ خلوتیه و شَعبانیه و بَکریه اهمیت دارد (کتابخانهٔ سلیمانیه، بخش محمود افندی، ش ۳۱۵۹).

۲) فتح / فسح درّ الأغلی شرح دَوْر الاعلی، که شرح حزب *دورالاعلی* ابن‌عربی است (کتابخانهٔ سلیمانیه، بخش ترنووالی، ش ۹۶۴).

۳) *حقیقةالطریقة*، ترجمهٔ مکتوباتی است که شیخ عبدالغنی نابلسی به نام *وسائل‌التحقیق و رسائل التوفیق* گردآوری کرده است (کتابخانهٔ سلیمانیه، بخش ترنووالی، ش ۸۹۸/۴).

۴) *روشن دلنواز*، شرح ترکی بر *گلشن‌راز* شیخ محمود شبستری است، که در آن از شرح شیخ محمدبن یحیی‌نوربخشی نیز استفاده کرده است (کتابخانهٔ سلیمانیه، بخش محمود افندی، ش ۲۷۵۳).

منابع: محمدطاهر بروسه‌لی، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول ۱۳۳۳ـ۱۳۴۲؛ کمال‌الدین حریری‌زاده، *تبیان وسائل الحقائق فی بیان سلاسل الطرائق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول، مجموعهٔ فاتح، ش ۴۳۰ـ۴۳۲؛ عبدالباقی گولپینارلی، *ملامت و ملامتیان*، ترجمهٔ توفیق ه.سبحانی، تهران ۱۳۷۸ ش؛

Mustafa Aşkar, *Tasavvuf tarihi literatürü*, Ankara 2004; *TDVİA*, s.v. "Harîrîzâde" (by Yakup Çiçek); Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, ed. Mehmet Akkuş and Ali Yılmaz, İstanbul 2006.

/ یعقوب چیچک /

حریریّه ← رفاعیّه

حَریزبن عبدالله سجستانی، فقیه و محدّث امامی قرن دوم. باتوجه به شهرت وی به کوفی و روایت او از مشایخ کوفه، احتمالاً در کوفه به‌دنیا آمده است. کنیهٔ او را ابومحمد (نجاشی، ص ۱۴۴) و ابوعبدالله (کشی، ص ۳۸۵؛ نیز ← شوشتری، ج ۳، ص ۱۶۴) ذکر کرده‌اند. هرچند حریز به

---

1. Üsküb 2. Abdulbaki Gölpinarli 3. Edirnevi 4. Vassâf 5. Süleymaniye Kütüphanesi 6. Aşkar

سجستانی شهرت داشته، ولی از موالی اَزْد، از قبایل ساکن در کوفه، بوده است. عقیلی (سفر ۲، ص ۲۴۰) از یکی از محدّثان بصری به نام ابوحریز عبداللّه‌بن حسین ازدی کوفی، که قاضی سجستان / سیستان بوده، یاد کرده است که به نظر می‌رسد، با توجه به گرایشهای شیعی این محدّث و کنیه‌اش، پدر حریز باشد (ـــه مدرسی طباطبائی[1]، ج ۱، ص ۲۴۴)؛ البته ابن‌ماکولا (ج ۲، ص ۸۶) و ابن‌حجر عسقلانی (ج ۳، ص ۱۴) وی را قطعاً پدر حریز دانسته‌اند. نجاشی (همانجا) سبب شهرت حریز به سجستانی را اشتغال وی به تجارت روغن در سجستان دانسته، اما برقی (ص ۴۱)، کشّی (همانجا) و شیخ طوسی (ص ۱۶۲)، بدون اشاره به کار حریز، تنها از انتقال او از کوفه و سکونتش در سجستان سخن گفته‌اند. حریز در سجستان در درگیری با خوارج کشته شد. امام صادق علیه‌السلام حریز را به‌سبب رفتارش در درگیری با خوارج سجستان، سرزنش کرده است (کشّی، ص ۳۳۶؛ نجاشی، ص ۱۴۴ـ۱۴۵؛ برای گزارشی از جزئیات کشته شدن حریز ـــه *الاختصاص*، ص ۲۰۷).

حریز از فقیهان برجستهٔ عصر خود بوده و یونس‌بن عبدالرحمان قمی وی را به‌اعتبار دانش گسترده‌اش در فقه ستوده (ـــه کشّی، ص ۳۸۵) و در منابع رجالی اهل سنّت نیز از او به عنوان یکی از مشایخ شیعه یاد شده است (برای نمونه ـــه دارقطنی، ج ۱، ص ۳۵۶؛ ابن‌ماکولا، همانجا). کشّی (ص ۳۸۴ـ۳۸۵) از گفتگوی میان حریز و ابوحنیفه، دربارهٔ برخی مسائل فقهی، گزارشی آورده است. عموم روایات حریز به نقل از دو فقیه برجستهٔ شیعه در کوفه، یعنی زرارة‌بن اعین* و محمدبن مسلم طحان*، است (ـــه دارقطنی؛ ابن‌ماکولا، همانجاها) و در مواردی به نظر می‌رسد حریز از آثار مکتوب این عالمان، به طریق اجازه، نقل قول کرده است، چنانکه این نکته از نقل‌قولهای حریز از کتاب *الأربعمائة مسألة فی أبواب الحلال و الحرام* یا براساس نسخه‌ای که در اختیار قاضی نعمان بوده و از آن با عنوان *المسائل* محمدبن‌مسلم (ـــه عمادی‌حائری، ص ۱۴۱) یاد کرده است، شناخته می‌شود (ـــه کلینی، ج ۳، ص ۱۹، ۳۸، ۴۰، ۵۷، ۵۹ـ۶۰؛ برای متون مسائل نگاری در میان امامیه ـــه سرخه‌ای، ص ۳۲ـ۴۷). شاهد دیگر، وجود نام حریزبن عبداللّه در طریق روایت کتاب زرارةبن اعین است (ـــه ابن‌بابویه، ج ۴، ص ۴۲۵). ابن‌ماکولا (همانجا) قاسم‌بن یحیی‌بن حسن‌بن راشد را، که مؤلف کتابی دربارهٔ آداب امیرالمؤمنین است (ـــه طوسی، ص ۳۷۱)، یکی از مشایخ حریز معرفی کرده است.

از حریزبن عبداللّه، حمادبن عیسی جهنی*، علی‌بن رباط، محمدبن ابی‌عمیر (قس شوشتری، ج ۳، ص ۱۶۸، که از احتمال وجود واسطه‌ای بین ابن ابی‌عمیر* و حریز سخن گفته است) و عبداللّه‌بن عبدالرحمان اصم و کسانی دیگر، حدیث نقل کرده‌اند (ـــه ابن‌ماکولا، همانجا). یونس‌بن عبدالرحمان قمی اشاره کرده که حریز، شخصاً، به جز یک یا دو حدیث از امام صادق علیه‌السلام روایت نکرده (ـــه کشّی، ص ۳۸۲ـ۳۸۳) که این مطلب با توجه به اقامت حریز در کوفه و اقامت امام صادق علیه‌السلام در مدینه‌پذیرفتنی است (قس کلینی، ج ۱، ص ۲۸۳، ج ۲، ص ۲۲۰، ۶۰۹، ۶۶۴، ج ۳، ص ۲۲، که بیش از دو روایت از حریز به نقل امام صادق علیه‌السلام را آورده است؛ نیز ـــه شوشتری، ج ۳، ص ۱۶۴ـ۱۶۷، که فهرست چهارده روایت حریز از امام صادق علیه‌السلام را گردآورده و برای گفتهٔ یونس توجیهاتی مطرح کرده است). از دیگر مشایخ حریز، بُرَیْدبن معاویه عجلی* (کلینی، ج ۱، ص ۴۰، ۴۰۴)، معلّی‌بن خُنَیْس (همان، ج ۲، ص ۲۲۳) و فُضَیْل‌بن یسار (همان، ج ۲، ص ۱۲۵، ۱۵۱، ۲۶۹) بوده‌اند.

برقی (همانجا) اشاره کرده که حریز چندین کتاب داشته، اما از جزئیات یا محتوای این کتابها سخن نگفته است. ابن‌ندیم (ص ۲۷۷)، نجاشی (ص ۱۴۵) و طوسی (ص ۱۶۲) نام برخی از این آثار را ذکر کرده‌اند. شیخ طوسی (همانجا) اشاره کرده است که تمام آثار حریز از جمله کتب اصول (دربارهٔ این اصطلاح ـــه اصل*) شمرده می‌شوند. اغلب روایات حریز در کتابهای حدیثی شیعه (حدود هزار حدیث) به روایت حمادبن عیسی جهنی است (ـــه ابن‌بابویه، ج ۴، ص ۴۲۵، ۴۴۳، ۴۴۳ـ۴۴۴؛ طوسی، همانجا؛ ـــه خوئی، ج ۴، ص ۴۶۷ـ۴۹۶). به‌نظر می‌رسد حریز نخست تمام روایات خود را در کتاب یا اصلی گرد آورده است (ـــه ابن‌ندیم، ص ۲۷۵؛ کولبرگ[2]، ص ۲۲۳)، که از آن به عنوان یکی از منابع اصلی حدیث و فقه شیعه یاد کرده‌اند، و بعد دیگر آثارش را براساس این کتاب تألیف کرده است (ـــه ابن‌بابویه، ج ۱، ص ۳، ابن‌ندیم، همانجا). احتمالاً زراری (ص ۱۷۰) نسخه‌ای از همین اثر را، که حُمَیْدبن زیاد دهقان (متوفی ۳۱۰) کتابت کرده، در اختیار داشته است. ابن‌ادریس حلّی بخشی از این کتاب را، که ظاهراً تا قرن ششم موجود بوده، در بخش مستطرفات کتاب خود (ج ۳، ص ۵۸۵ـ۵۸۸) آورده و از معتمد بودن کتاب او در میان امامیه سخن گفته است (ج ۱، ص ۲۱۹، ج ۳، ص ۵۸۹). اغلب این روایات، راجع به نماز است (ـــه مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۲۴۵). اثر مشهور حریز، کتاب *الصلاة*، دو تحریر (مفصّل و مختصر) دارد (ـــه نجاشی، همانجا) که تقریباً تمام متن آن در باب الصلاة کتب اربعه باقی‌مانده است (ـــه خوئی، همانجا؛ مدرسی طباطبائی، ج ۱،

1. Modarressi Tabātabā'i 2. Kohlberg

ص ۲۴۵ـ۲۴۶). این اثر دست کم تا قرن پنجم موجود بوده و نجاشی (همانجا) و طوسی (همانجا) طرق خود را به این کتاب ذکر کرده‌اند. قاضی نعمان (متوفی ۳۶۳)، فقیه اسماعیلی، نیز در تألیف کتاب *الایضاح* (ص ۲۳، ۲۶ـ۲۸) از کتاب *الصلاة* حریز به روایت حمادبن عیسی بهره برده است (ــــه عمادی حائری، ص ۱۴۴ـ۱۴۵).

از دیگر آثار حریز، کتاب *الصوم* و کتاب *النوادر* بوده (ابن‌ندیم، ص ۲۷۷؛ نجاشی، همانجا) که مدرسی طباطبائی (ج ۱، ص ۲۴۷) مواردی را که احتمال می‌داده نقلهای برجا مانده از این کتابها باشند، شناسایی کرده است. نجاشی (ص ۱۴۲) از اثری به نام کتاب *الزکاة* به عنوان تألیف حمادبن عیسی یاد کرده، اما گفته است بیشتر روایات این کتاب به نقل از حریز و بقیه به نقل از دیگر مشایخ شیعه بوده است. این گفتهٔ نجاشی احتمالاً بدان معناست که حمادبن عیسی کتابی از حریز را در باب زکات اقتباس کرده و مطالبی نیز بر آن افزوده است. بخش عمده‌ای از این کتاب، همانند کتاب *الصلاة* حریز، روایاتی به نقل از دو فقیه برجستهٔ امامی کوفه، زرارةبن اعین و محمدبن مسلم، است (ــــه حمادبن عیسی*؛ برای بخشهایی از این کتاب ــــه مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۲۴۶ـ ۲۴۷). ابن‌بابویه (ج ۴، ص ۴۲۳) نسخه‌ای از این کتاب را، به شیوهٔ اجازه، به دو طریق روایت کرده و در تألیف کتاب *مَن لایَحضُرُه الفقیه* از آن بهره برده است.

منابع: ابن‌ادریس حلّی، کتاب*السرائر الحاوی لتحریرالفتاوی*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن‌بابویه، کتاب *مَن لایحضُرُه‌الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۱۴؛ ابن‌حجر عسقلانی، *لسان‌المیزان*، چاپ عبدالفتاح ابوغده، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ ابن‌ماکولا، *الاکمال فی رفع‌الارتیاب عن المؤتلف و المختلف من الأسماء والکنی و الأنساب*، چاپ عبدالرحمان‌بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۱ـ۱۴۰۶/ ۱۹۶۲ـ ۱۹۸۶؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ *الاختصاص*، [منسوب به] محمدبن محمد مفید، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، [بی‌تا.]؛ احمدبن محمد برقی، کتاب*الرجال*، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۴۲ش؛ خوئی؛ علی‌بن عمر دارقطنی، *المؤتلف و المختلف*، چاپ موفق‌بن عبداللّه‌بن عبدالقادر، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ احمدبن محمد زراری، *رسالة ابی‌غالب الزراری الی ابن‌ابنه فی ذکر آل اعین*، چاپ محمدرضا حسینی، قم ۱۴۱۱؛ احسان سرخه‌ای، «کتب مسائل در نگارش‌های حدیثی با تأکید بر *مسائل علی‌بن جعفر*»، *علوم حدیث*، سال ۱۰، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)؛ شوشتری؛ محمدبن حسن طوسی، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنّفین و اصحاب الاصول*، چاپ عبدالعزیز طباطبائی، قم ۱۴۲۰؛ محمدبن عمرو عقیلی، کتاب*الضعفاءالکبیر*، چاپ عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ محمد عمادی حائری، «درنگی در منابع مکتوب *الایضاح*»، *علوم حدیث*، سال ۱۱، ش ۱ (بهار ۱۳۸۵)؛ نعمان‌بن محمد قاضی نعمان، *الایضاح*، چاپ محمدکاظم رحمتی، بیروت ۱۴۲۸/۲۰۰۷؛ محمدبن عمرکشی، *اختیار معرفةالرجال*، [تلخیص] محمدبن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ش؛ کلینی؛ احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنّفی الشیعة المشتهر برجال‌النجاشی*، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛

Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992; Hossein Modarressi Tabātabā'ī, *Tradition and survival: a bibliographical survey of early Shī'ite literature*, vol.1, Oxford 2003.

/ محمدکاظم رحمتی /

حَریز مشرقی (حَریزبن عثمان‌بن جبر رَحَبی مشرقی)، محدّث و راوی حدیث در قرن دوم. کنیهٔ او ابوعون یا ابوعثمان بود (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۲؛ ذهبی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۳۲۸). او به سبب انتساب به بنی رَحَبه، از قبیلهٔ حِمْیَر، به رَحَبی شهرت یافت و به حِمصی نیز مشهور بود (سمعانی، ج ۳، ص ۴۹ـ۵۰؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۱۹).

حریز، که از تابعین متأخر محسوب می‌شود (ــــه خطیب بغدادی، همانجا؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۸۰)، در سال ۸۰ در شهر حِمص، در سوریهٔ فعلی، زاده شد (ابن‌حِبّان، ج ۱، ص ۲۶۸؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۹). از جزئیات زندگی او اطلاع دقیقی موجود نیست.

احمدبن حنبل (متوفی ۲۴۱) تأیید کرده که حریز به قَدَریان و معتزله گرایش نداشته است (ــــه خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۸). حریزالمشرقی به مصر و مکه و بغداد سفر کرد و محدّثان عراقی در بغداد از وی حدیث شنیدند. احتمالاً وی در سفری به بغداد، با مهدی عباسی (حک: ۱۵۸ـ۱۶۹) ملاقات کرده بود (ــــه همان، ج ۹، ص ۱۸۳).

حریز از افرادی مانند عبداللّه‌بن بُسر مازنی (آخرین صحابی درگذشته در شام، متوفی ۸۸) و راشدبن سعد (متوفی ۱۱۳) حدیث شنید (ابن ابی‌حاتم، ج ۳، ص ۲۸۹؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۲؛ برای فهرست کسانی که حریز از آنها حدیث شنیده ــــه مزّی، ج ۵، ص ۵۶۹ـ۵۷۰).

کسانی نیز از حریز حدیث نقل کرده‌اند، از جمله اسماعیل‌بن عیاش، مُعاذبن مُعاذ، بَقیةبن الولید و علی‌بن عیاش (ابن ابی‌حاتم، همانجا؛ برای فهرست راویان از حریز ــــه خطیب بغدادی، همانجا؛ مزّی، ج ۵، ص ۵۷۰ـ۵۷۱).

دربارهٔ وثاقت یا ضعف وی، با توجه به نظر حریز دربارهٔ علی علیه‌السلام، آرای مختلفی بیان شده است. احمدبن حنبل و یحیی‌بن مَعین (متوفی ۲۳۳) او را توثیق کرده‌اند (ــــه ابن‌شاهین، ص ۱۱۲؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۳، ۱۸۷ـ ۱۸۸؛ ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۳۴۵). گزارشهایی نیز دربارهٔ ثقه

نبودن وی وجود دارد (← عُقیلی، سفر ۱، ص ۳۲۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۲۱). برخی نیز، به‌رغم عقیدهٔ حریز به نصب (اظهار دشمنی با علی علیه‌السلام)، از ثقه بودن او سخن گفته‌اند (← مزّی، ج ۵، ص ۵۷۲، ۵۷۴).

در روایاتی گفته شده که حریز از ناصبیان و دشمنان حضرت علی علیه‌السلام بوده و بر منبر، آن حضرت را طعن می‌کرده است (ابوزرعه دمشقی، ج ۱، ص ۱۵۴؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۵).

برخی برای توجیه ناصبی بودن حریز، چنین گفته‌اند که وی حضرت علی را طعن نمی‌کرده ولی چون اجدادش در صفّین به دست علی علیه‌السلام کشته شده بودند، محبت او را در دل نداشته و از خود حریز نقل شده که هرگز علی را سبّ نکرده است (← یحیی‌بن معین، ج ۲، ص ۳۶۵؛ عجلی، ص ۱۱۲؛ خطیب بغدادی، همانجا). برخی نیز گفته‌اند که او در اواخر عمر از این کار توبه کرد (← صفدی، ج ۱۱، ص ۳۴۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۲۲). علی‌بن عیاش حمصی، احادیث منقول از حریز را بر خود او عرضه کرد و حریز از کثرت آنها، که بالغ بر دویست حدیث بود، شگفت‌زده شد (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۳؛ مزّی، ج ۵، ص ۵۷۲)، اما به نظر احمدبن حنبل، احادیث مروی از حریز در حدود سیصد حدیثِ صحیح بوده است (← ابن‌عدی، ج ۲، ص ۴۵۱؛ مزّی، همانجا). حریز در سال ۱۶۳ درگذشت (ابن‌عدی، همانجا؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۸ـ۱۸۹).

منابع: ابن‌ابی‌حاتم، *کتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱ـ۱۳۷۳/ ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌حِبّان، *کتاب المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، چاپ محمود ابراهیم زاید، حلب ۱۳۹۵ـ۱۳۹۶/ ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، *کتاب تهذیب التهذیب*، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن‌شاهین، *تاریخ أسماءالثقات*، چاپ عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ ابن‌عدی، *الکامل فی ضعفاءالرجال*، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابوزرعه دمشقی، *تاریخ أبی زرعةالدمشقی*، چاپ شکرالله قوجانی، [دمشق، بی‌تا.]؛ خطیب بغدادی؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، چاپ شعیب أرنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ سمعانی؛ صفدی؛ احمدبن عبدالله عجلی، *تاریخ الثقات*، بترتیب علی‌بن أبی بکر هیثمی و تضمینات ابن‌حجر عسقلانی، چاپ عبدالمعطی قلعجی، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۴؛ محمدبن عمرو عُقیلی، *کتاب الضعفاء الکبیر*، چاپ عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مزّی، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ یحیی‌بن معین، *تاریخ یحیی‌بن‌معین*، روایة عباس‌بن محمدبن حاتم دوری، چاپ عبدالله احمد حسن، بیروت [بی‌تا.].

/ علیرضا سعید /

حُرَیشی، علی‌بن احمد، کنیه‌اش ابوالحسن، محدّث و فقیه مالکی مغربی قرن یازدهم و دوازدهم. وی به حُرَیش، قبیله‌ای در منطقهٔ بربر، منسوب است (← زبیدی، ذیل «حریش»؛ مخلوف، ص ۳۳۶). وی در حدود ۱۰۴۲ در فاس متولد شد (مرادی، ج ۳، ص ۲۱۷؛ قادری، قسم ۳، ص ۲۰۵۰) و در همانجا به تحصیل علوم گوناگون، به‌ویژه حدیث، پرداخت. از جمله استادان و مشایخ حدیثی او این اشخاص بودند: عبدالقادر فاسی که حریشی کتب ستّه را نیز از وی روایت کرده است (مرادی؛ مخلوف، همانجاها)؛ دو فرزند فاسی، ابوزید عبدالرحمان و محمد؛ ابوسالم عبدالله عیاشی؛ عثمان‌بن علی یوسی؛ محمدبن عبدالله خَرَشی؛ عبدالباقی زرقانی؛ ابراهیم کورانی و محمدبن سلیمان رُدانی (کتانی، ج ۱، ص ۳۴۳؛ مخلوف؛ قادری، همانجاها).

برخی شاگردان حریشی و ناقلان حدیث از او عبارت‌اند از: محمدبن قاسم جَسوس؛ احمدبن مبارک سِجِلماسی، که اجازهٔ روایت کتاب صحیح بخاری را از حریشی داشت؛ عمربن عبدالله فاسی؛ ادریس‌بن محمد حافظ عراقی؛ محمدبن طالب تاؤدی و احمد ماکودی (← زبیدی؛ کتانی؛ مخلوف، همانجاها).

گفته‌اند که فرزند حریشی، عبدالقادر، کاتب حاکم فاس، ابوعبدالله رَوسی، بود و این امر موجب تسهیل دستیابی حریشی به مناصب علمی و تدریسی شده بود (← کتانی، ج ۱، ص ۳۴۴؛ قادری، قسم ۳، ص ۲۰۵۱). حریشی سالهای پایانی عمر را در مدینه سپری کرد. وی در مسجدالنبی به تدریس *مُوَطّأ* مالک‌بن انس پرداخت. عبدالرحمان انصاری (ص ۱۸۲) به حضور خود در حلقهٔ این درس اشاره کرده است.

محمدبن قاسم جسوس، شاگرد حریشی، وی را امام علم حدیث در عصر خود دانسته است (← کتانی؛ مخلوف، همانجاها)، ولی برخی معاصران حریشی در ارزش علمی کتابهای او تردید کرده و از جمله گفته‌اند که آثار وی غالباً شرح کتابهای دیگر بوده است و بیش از آنکه او خود نظریه‌ای بپردازد، به شرح یا تلخیص آرای دیگران پرداخته است (قادری، قسم ۳، ص ۲۰۵۰). عبدالله‌بن عبدالسلام جسوس او را در اشعاری هجو کرده است، که البته در این مورد احتمال مخالفتهای شخصی و خانوادگی وجود دارد (← همان، قسم ۳، ص ۲۰۵۰ـ ۲۰۵۱).

حریشی در مدینه فوت کرد و در بقیع دفن شد (همان، قسم ۳، ص ۲۰۵۱). سال درگذشت او را مخلوف (ص ۳۳۷)

بعد از ۱۱۲۰ و دیگران میان ۱۱۴۳ تا ۱۱۴۵ ذکر کرده‌اند (← مرادی، ج ۳، ص ۲۰۶؛ کتانی، همانجا؛ قادری، قسم ۳، ص ۲۰۵۰؛ ابن‌سوده، ص ۱۵۶)، اما از سخن عبدالرحمان انصاری (همانجا) ــ که گفته است پدرم عبدالکریم بعد از مرگ حریشی، شرح *الموطأ* او را در ۱۱۴۲ کامل کرد ــ چنین برمی‌آید که او قبل از ۱۱۴۲ درگذشته است.

آثار حریشی، شرح یا تلخیص کتابهای دیگرند. از جمله شرحهای اوست: شرح *الموطأ* مالک، و شرح *المختصر* خلیل‌بن اسحاق، هر دو در فقه مالکی؛ شرح *الشفا بتعریف حقوق المصطفی*، اثر قاضی عیاض، شرح *العقیدة* ابوالحسن نسوری؛ و شرح منظومهٔ ابن‌زکری تِلِمسانی (← انصاری، همانجا؛ مرادی، ج ۳، ص ۲۱۸؛ کتانی، ج ۱، ص ۳۴۳؛ مخلوف، ص ۳۳۶ـ ۳۳۷؛ قس زبیدی، همانجا؛ بغدادی، ج ۱، ص ۷۶۶، که شرح *الشمائل المحمدیة* ابوعیسی ترمذی* را هم به او نسبت داده‌اند).

همچنین این کتابها را تلخیص کرده است: *نَفْح الطِّیب من غصن الأندلس الرَّطِیب*، تألیف احمد مَقَّری تِلِمسانی؛ *الاصابة فی معرفة الصحابة*، اثر ابن‌حجر عسقلانی؛ *اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*، اثر جلال‌الدین سیوطی (← ابن‌سوده، ص ۱۵۵ـ۱۵۶؛ کتانی؛ همانجا).

منابع: ابن‌سوده، *دلیل مؤرّخ المغرب الأقصی*، بیروت ۱۴۱۸/ ۱۹۹۷؛ عبدالرحمان انصاری، *تحفة‌المحبین و الاصحاب فی معرفة ماللمدنیّین من الانساب*، چاپ محمد عروسی مطوی، تونس ۱۳۹۰/ ۱۹۷۰؛ اسماعیل بغدادی، *هدیة‌العارفین*، ج ۱، در حاجی‌خلیفه، ج ۵؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمدبن طیب قادری، *نشر المثانی لاهل القرن الحادی عشر و الثانی*، قسم ۳، چاپ محمد حجّی [و] احمد توفیق، در *موسوعة اعلام المغرب*، ج ۵، چاپ محمد حجّی، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ محمد عبدالحی‌بن عبدالکبیر کتانی، *فهرس الفهارس و الأثبات*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ محمدبن محمد مخلوف، *شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة*، قاهره ۱۳۴۹ـ۱۳۵۰، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدخلیل‌بن علی مرادی، *سلک الدرر فی اعیان القرن الثانی عشر*، چاپ اکرم حسن علبی، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱.

/ نسترن منوچهری /

حَریق، محافظه (شهرستان) و شهری در منطقهٔ اداری (استان) ریاض، در مشرق عربستان سعودی.

۱) محافظهٔ حریق. در مشرق منطقهٔ اداری ریاض واقع است. رشته‌کوه علیّه در آن امتداد دارد و رود حریق در آن جاری است. راه اصلی نَجران ـ ریاض از محافظهٔ حریق می‌گذرد. حریق در شمال با رشته کوه علیّه از ناحیهٔ عارض و در جنوب با کوههای حلیّه از شهر حُوطه جدا می‌شود (لاریمر[1]، ج ۸، ص ۶۳۸ـ۶۳۹). در رشته‌کوه علیّه قلعه‌هایی به‌نام قرانیه / قرونیه وجود دارد (همان، ج ۸، ص ۶۳۹). این منطقه برای پرورش میوه مناسب است (همان، ج ۸، ص ۶۴۱). قبیلهٔ هَزازِنَه و نیز عده‌ای از قبیلهٔ فضول در ناحیهٔ حریق ساکن‌اند (فؤاد حمزه، ص ۱۸۶، ۱۹۵). تا پیش از ۱۰۴۰، ریاست منطقهٔ حریق در دست قبیلهٔ قَواورهٔ سُبَیع بود. در این سال، هزازنه شهر حریق را اشغال کردند (خزعل، ص ۲۹۲؛ فیلبی[2]، ص ۱۳).

۲) شهر حریق، مرکز محافظهٔ حریق. این شهر در حدود ۱۵۵ کیلومتری جنوب‌غربی شهر ریاض، در ۲۳°۳۷´ عرض شمالی و ۴۶°۴۰´ طول شرقی واقع است. رشته‌کوه علیّه در شمال شهر امتداد دارد. حریق با راهی فرعی به طول حدود ۵۱ کیلومتر به شهر حوطه (یا حوطهٔ بنی‌تمیم) و سپس از آنجا با راه اصلی نَجران ـ ریاض مرتبط می‌شود (*اطلس المملکة العربیة السعودیة*، ص ۱۹۵، ۲۴۰، نقشهٔ ۱۵).

گفته شده است بانی شهر حریق فردی به نام رشیدبن مسعودبن سعیدبن فاضل الهزانی الجلاسی بود. بعد از وی (پس از ۱۱۸۸) خاندانش، یعنی آل‌حمدبن رشیدبن مسعود، در آباد کردن حریق کوشیدند (خزعل، همانجا). در سدهٔ دوازدهم / هجدهم، نیبور[3] (ص ۲۹۷) حریق را از بخشهای ایالت خَرْج* در سرزمین نجد ذکر کرده است.

در جنگ میان سعدون‌بن عُرَیعِر (امیر احساء) و عبدالعزیز پسر محمدبن سعود (حاکم درعیّه) در ۱۱۷۸، اهالی حریق عریعر را در محاصرهٔ قلعه‌ای که عبدالعزیز در آن پناه گرفته بود یاری نمودند، ولی سرانجام، عبدالعزیز آنان را شکست داد (ابن‌غنام، ص ۱۲۷).

در ۱۱۸۸، هیئتی متشکل از محمدبن رشید هزانی، امیر حریق، و اعیان شهر به درعیه* رفتند و با محمدبن عبدالوهاب، مؤسس وهابیت، بیعت کردند (همان، ص ۱۴۱؛ خزعل، همانجا).

در ۱۱۹۵، عبدالعزیز، که از ۱۱۷۹ حاکم درعیّه شده بود، برای سرکوب مخالفان وهابیت به نواحی حریق و خرج لشکر کشید. در این سال نیز اهالی حریق سعدون‌بن عریعر را در جنگ با عبدالعزیز یاری نمودند. سعدون، که نتوانست عبدالعزیز را شکست دهد، دست از محاصره برداشت و اهالی حریق و دیگر هم‌پیمانان وی نیز متفرق شدند. سپس عبدالعزیز به یمامه و حریق حمله برد و آنجا را تصرف کرد (← ابن‌غنام، ص ۱۵۳؛ فیلبی، ص ۷۱).

1. Lorimer 2. Philby 3. Niebuhr

خالدبن سعودبن عبدالعزیز در ۱۲۵۳، پس از تسخیر ریاض، در نامه‌ای به امیرحریق خواستار تسلیم حریق گردید، اما امیرحریق اعلام جنگ کرد و در نبردی که میان خالد و اهالی حریق و دیگر وادیها صورت گرفت، خالد شکست خورد و تسلیم گردید (مختار، ج ۱، ص ۲۸۸ـ۲۹۱).

در دوران حکومت عبدالعزیزبن عبدالرحمان‌بن فیصل (مؤسس سلطنت سعودی، حک: ۱۳۱۹ـ۱۳۷۲) هزازنه در منطقهٔ حریق شورش کردند. عبدالعزیز برای سرکوب قیام به حریق رفت. هزازنه در قلعهٔ خود پناه گرفتند. عبدالعزیز دو ماه آنان را محاصره کرد و چون نتیجه نگرفت، دستور داد تا در زیر قلعه نقبی به طول چهل ذراع بزنند و به پناهندگان هشدار داد که اگر تسلیم نشوند، قلعه را منفجر خواهد کرد. هزازنه تسلیم شدند. عبدالعزیز بزرگان و رهبران هزازنه را دستگیر کرد و با خود به ریاض برد و آنان را زندانی کرد، اما پس از مدتی با وساطت قاسم‌بن ثانی، امیر قطر، آنان را عفو کرد و اجازه داد به حریق بازگردند (فؤاد حمزه، ص ۳۷۵؛ ریحانی، ص ۱۸۰ـ۱۸۱).

هزازنه در بازگشت، با عرائف (اولاد سعودبن فیصل‌بن ترکی) و مردم حوطه متحد شدند و به‌سوی حریق رفتند و سپس به قصری که لشکریان ابن‌سعود در آن بودند حمله کردند و پس از هفت روز محاصره آنجا را گرفتند. ابن‌سعود، بعد از صلح با شریف‌حسین، حاکم مکه، با ۲۰۰،۱ مرد جنگی شهر حریق را در ۱۳۲۸ تصرف کرد و تمام هزازنیها را که در منازعه شرکت کرده بودند، به قتل رساند (ریحانی، ص ۱۹۴ـ۱۹۶).

در اوایل سدهٔ چهاردهم/ بیستم، خراج سالیانه‌ای که حریق به امیر وهابی می‌پرداخت، پنج هزار دلار بود. در این زمان، جمعیت حریق چهار هزار تن ضبط شده (لاریمر، ج ۸، ص ۶۴۱)، اما احتمالاً در گذشته پرجمعیت‌تر بوده است. به عقیدهٔ اهالی، هجوم مصریان در کاهش جمعیت حریق مؤثر بوده است (← همانجا). در همین دوران، حریق از توابع ایالت نجد (به مرکزیت ریاض) بود و حدود چهار هزار تن در آن به‌سر می‌بردند (حافظ وهبه، ص ۴۸، ۵۳). از حریق راههایی به شهر دَلَّم (حدود ۱۲۰ کیلومتری شمال‌شرقی حریق) و شهر حائر (حدود ۲۵ کیلومتری جنوب ریاض) منشعب می‌شد. حریق بازار کوچکی نیز داشته است (لاریمر، ج ۸، ص ۶۳۹ـ۶۴۱).

منابع: ابن‌غنام، *تاریخ نجد*، چاپ ناصرالدین اسد، بیروت ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ *اطلس المملکة العربیة السعودیة*، ریاض: وزارة التعلیم العالی، ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ حافظ وهبه، *جزیرةالعرب فی القرن العشرین*، [قاهره ؟ ۱۹۵۶/۱۳۷۵]؛ حسین خلف خزعل، *حیاة الشیخ محمدبن عبدالوهاب*، بیروت ۱۹۶۸؛ امین ریحانی، *تاریخ نجد الحدیث و ملحقاته*، بیروت ۱۹۵۴؛ فؤاد حمزه، *قلب جزیرةالعرب*، ریاض [? ۱۹۳۳/۱۳۵۲]؛ صلاح‌الدین مختار، *تاریخ المملکة العربیة السعودیة فی ماضیها و حاضرها*، بیروت: دارمکتبة الحیاة، [بی‌تا.]؛
John Gordon Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and central Arabia*, Buckinghamshire 1986; *Carsten Niebuhr, Description de l'Arabie*, Amsterdam 1774; Harry St. John Bridger Philby, *Sa'udi Arabia*, Beirut 1968; *The Times atlas of the world*, London: Times Books, 1992.

/ احمد آرین‌نیا /

حریم، اصطلاحی فقهی و حقوقی به‌معنای محدوده‌ای معیّن در اطراف برخی اموال غیرمنقول که برای بهره بردن کامل مالکان از آن اموال، از برخی تصرفات دیگران در آن محدوده منع شده است. واژهٔ عربی حریم از ریشهٔ ح ر م (به معنای بازداشتن) است و معانی گوناگون حریم متضمن مفهوم ممنوعیت و محدودیت است، از جمله کنار ممنوع و حرام، هر چیزی که لمس کردن آن ممنوع است، جامه‌ای که عرب عصر جاهلی پوشیدن آن را در حرم ممنوع می‌دانستند، هر فرد یا چیزی که تحریر حمایت شخص است و برای دفاع از آن حاضر است بجنگد، مانند خانواده و دوست و شریک (خلیل‌بن احمد؛ ابن‌فارس؛ ابن‌منظور؛ زبیدی، ذیل «حرم»).

معنای اصطلاحی حریم در فقه و حقوق به مفهوم لغوی آن نزدیک است و مراد از آن، محدودهٔ خاصی از زمینِ اطرافِ مالی غیرمنقول (مانند خانه، چاه و قنات) است که صِرف بهره‌برداری از آن یا بهره‌برداری کامل از آن منوط به در تصرف داشتنِ آن زمین است (← علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج ۲، ص ۴۱۳؛ فخرالمحققین، ج ۲، ص ۲۳۲؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۴؛ زحیلی، ج ۵، ص ۵۶۴؛ نیز ← مادّهٔ ۱۳۶ «قانون مدنی»).

در منابع فقهی متقدم، موضوع حریم غالباً در ضمن مباحثی چون معیشت (← کلینی، ج ۵، ص ۲۹۵ـ۲۹۶)، قضایا و احکام (ابن‌بابویه، ج ۳، ص ۱۰۱ـ۱۰۲)، تجارت (طوسی، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۴۵ـ۱۴۶) و بیع (ابن‌ابی‌شیبه، ج ۵، ص ۱۵۸) مطرح می‌شد، ولی در منابع بعدی در مبحث «احیای موات» به این موضوع پرداخته شده، زیرا یکی از شروط تملک زمینهای موات آن است که در حریمِ ملکی کسی نباشد (← بیهقی، ج ۶، ص ۱۵۵ـ۱۵۶؛ ابواسحاق شیرازی، ج ۱، ص ۴۳۰ـ۴۳۲؛ علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج ۲، ص ۴۱۰، ۴۱۳ـ۴۱۴؛ حرّعاملی، ج ۲۵، ص ۴۲۴ـ۴۲۷؛ نوری، ج ۱۷، ص ۱۱۶ـ۱۱۸). برخی مؤلفان منابع قواعد فقه نیز گاهی، به مناسبت، به موضوع حریم پرداخته‌اند (برای نمونه ←

حسینی مراغی، ج ۱، ص ۳۲۸ـ۳۳۰؛ سیستانی، ص ۳۲۶).

حریم عمدتاً در مورد املاک (اموال غیرمنقول) مطرح می‌شود (صدر، ج ۵، ص ۹۹). بنابر اقتضائات عصر پیامبر اکرم و امامان علیهم‌السلام، در احادیث به برخی مصادیق حریم توجه شده است، از جمله حریم راه، درختان، چاه، قنات، چشمه، رودخانه و مسجد (برای نمونه ← ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۸۳۱ـ۸۳۲؛ بیهقی؛ حرّعاملی، همانجاها). در منابع فقهی، علاوه بر این موارد، از مصادیق دیگری (مانند حریم دیوار، روستا، خانه و معدن) نیز سخن به میان آمده است (برای نمونه ← ابن‌قدامه، ج ۶، ص ۱۵۱؛ علامه حلّی، *تذکرةالفقهاء*، ج ۲، ص ۴۱۳ـ۴۱۴؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۴۰ـ۴۸؛ مطیعی، ج ۱۵، ص ۲۱۴ـ۲۱۹). بر پایهٔ نظر میرزای قمی (ج ۳، ص ۲۶۳ـ۲۶۴)، حریم بر دو گونه است: حریم عین ملک (مانند حریم خانه و دیوار) و حریم منافع آن. برخی املاک، مانند قناتها و چاهها، هر دو نوع حریم را دارند. آنها مراد از حریم عین ملک در مورد، محوطهٔ اطراف است که برای لای‌روبی قنات و کشیدن آب چاه لازم است، و مراد از حریم منافع، محدوده‌ای وسیع‌تر است که صاحب چاه یا قنات می‌تواند دیگران را از احداث چاه یا قنات در آن بازدارد (برای مصادیق جدید حریم در قوانین ← ادامهٔ مقاله).

دربارهٔ محدودهٔ حریم در هریک از مصادیق آن، بسیاری از فقهای شیعه و اهل سنّت، به‌ویژه حنفیان و حنبلیان، به مقادیر ذکر شده در احادیث قائل شده و رعایت آن فواصل را لازم دانسته‌اند. گفتنی است که به علت اختلاف احادیث، به‌ویژه در مورد برخی املاک (مانند چاه)، آرای فقهی مختلفی مطرح شده است (← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۳۰ـ۵۳۱؛ علامه حلّی، *تذکرةالفقهاء*، همانجا؛ زحیلی، ج ۵، ص ۵۶۵ـ۵۶۷، ۵۶۹ـ۵۷۰؛ سمیح، ص ۱۲۸ـ۱۳۴)؛ اما، به نظر برخی فقهای شیعه، حکمت تشریع حریم، دفع ضرر از مالک است. آنان به استناد دلایلی (مانند متعارض یا ضعیف بودن برخی احادیث)، تعیین محدودهٔ حریم را به عرف واگذارده‌اند که به عواملی چون نوع ملک، کاربرد آن، وضع منطقه، نوع مصالح به‌کار رفته در آن، و عرف و عادت محل بستگی دارد. به نظر این گروه از فقها، این‌نظر، برگرفته از مُفاد احادیثی است که اندازهٔ حریم را بر پایهٔ رفع ضرر مشخص کرده و نیز مقتضای جمع عرفی میان احادیث نفی ضرر (← لاضرر*، قاعده) و احادیثی است که به گونهٔ مطلق احیای زمینهای موات را جایز دانسته‌اند (← علامه حلّی، *مختلف الشیعة فی احکام‌الشریعة*، ج ۶، ص ۲۰۸؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۱۳ـ۴۱۴؛ سبزواری، ج ۲، ص ۵۵۳ـ۵۵۵؛ فیّاض، ص ۱۳۷ـ۱۳۹؛ برای نقد این نظر ← فاضل مقداد، ج ۴، ص ۱۰۱). در واقع، با در نظر گرفتن ویژگیهای خاک در هر مکان، محدودهٔ حریم هر ملکْ معیّن می‌شود زیرا در برخی مناطق، حفر چاههای آب نزدیک به هم در کاربری آنها تأثیر منفی ندارد (پوراحمدی، ص ۵۲). از میان قائلان به این دیدگاه، شهید ثانی (۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۰۹). کاستن از حریم معین شده در احادیث را مطلقاً جایز نشمرده و تنها در صورت نیاز املاک به حریمی بیش از مقدار تعیین شده، افزودن به محدودهٔ حریم به مقدار نیاز را پذیرفته است. مالکیان و شافعیان نیز، در برخی موارد، تعیین محدودهٔ حریم را به عرف واگذار کرده‌اند (← زحیلی، ج ۵، ص ۵۶۷ـ۵۶۹؛ مظفر، ص ۱۲۹).

موضوع حریم املاک در مواد ۱۳۶ تا ۱۳۹ قانون مدنی ایران مطرح، و مقدار حریم چاه و قنات و چشمه معیّن شده است. به‌علاوه، از ۱۳۰۹ش به بعد قانونگذار ایران برای تأمین امنیت جانی یا مالی افراد و نیز پیشگیری از زیان رسیدن به املاک و اموال عمومی، بخشی از زمینهای اطراف این قبیل اموال (مانند دریاها، دریاچه‌ها، مردابها، رودخانه‌ها، برکه‌های طبیعی، شهرها، آثار و بناهای تاریخی، لوله‌های نفت و گاز، خطوط انتقال و توزیع نیروی برق، راه‌آهن و فرودگاهها) را حریم آنها قلمداد کرده و ممنوعیتهایی را برای تصرف افراد در آن محدوده‌ها مقرر داشته است. مثلاً به موجب «قانون راجع به قنوات» (مصوب ۱۳۰۹ش)، مقرراتی دربارهٔ حریم چاهها و قناتها وضع شد و «قانون توزیع عادلانهٔ آب» (مصوب ۱۳۶۱ش) نیز محدودیتهایی در این زمینه به وجود آورد (ایران. قوانین و احکام، ص ۴۷۸ـ۵۲۱؛ برای تفاصیل مطلب ← پوراحمدی، ص ۱۲۶ـ۱۲۷، ۱۷۹ـ۲۲۱). گاه میان قوانین و مصوبه‌ها، تعارضات ظاهری پدید آمده است که نظام قضایی ایران و حقوق‌دانان به حل آن مبادرت کرده‌اند (برای نمونه ← کاتوزیان، ص ۹۹ـ۱۰۰).

به نظر مشهور در فقه و حقوق، از جملهٔ شرایط ایجاد حق حریم، وجود ملک است (چه ملک اختصاصی مانند چاه، چه ملک عمومی مانند روستا)، زیرا پدید آمدن یا از بین رفتن حریم، تابع ملکی است که نیاز به حریم دارد. شرط دیگر، وجود زمینهای موات در مجاورت ملکِ موردنظر است. بر این اساس، دو ملک مجاورِ هم دارای حریم نیستند، زیرا حق حریم آن دو با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند. بر پایهٔ قاعده تسلیط*، هر مالکی می‌تواند در مال خود هرگونه تصرف عقلایی انجام دهد، حتی اگر این تصرف به زیان همسایه باشد (برای منابع فقهی ← محقق کرکی، ج ۷، ص ۲۶؛ خطیب شربینی، ج ۲، ص ۳۶۴؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۴۹؛ برای منابع حقوقی ← جعفری لنگرودی، ص ۳۳۱؛ سمیح، ص ۱۲۸؛ باز، ص ۶۹۱، ۶۹۳ـ۶۹۴؛ قس صفائی، ج ۱، ص ۲۷۱ـ۲۷۴ و شفایی، ص ۱۵۹، که موات بودن زمین را از عناصر پدیدآورندهٔ حق حریم ندانسته‌اند). شرطِ موات بودن حریم از وجوهِ تمایزِ حریم و حق

اِرتفاق است که برخلاف حریم می‌تواند در ملک دیگری ایجاد شود (پوراحمدی، ص ۲۵، ۱۴۲).

با این همه، برخی حقوق‌دانان، باتوجه بـه فـلسفهٔ تشریع حریم و به استناد مصادیق جدید حریم در متون قانونی، موات بودن را شرط ایجاد حق حریم ندانسته و حتی رویّهٔ قضایی ایران را متمایل به شناسایی حریم در مورد املاک دانسته‌اند. به نظر شماری دیگر، مصادیق جدید حریم در قوانین ایران، نوعی حق اِرتفاق یا از جمله محدودیتهای حق مالکیت است (ــه کاتوزیان، ص ۹۸ـ۹۹؛ صفائی، ج ۱، ص ۲۷۰؛ حمیّتی واقـف، ص ۱۱۵؛ شفایی، ص ۱۵۲ـ۱۶۰).

فقها و حقوق‌دانان دربارهٔ ماهیت حریم و اینکه آیا از قبیل مالکیت است یا حق صاحب ملک، اختلاف‌نظر دارنـد. بیشتر فقها دارندهٔ ملک را مالک حریم دانسته‌اند، زیرا مشمول حکم شُفعه است، احیای آن جایز نیست و تصرف در آن بـه اجازهٔ مالک نیاز دارد و به‌علاوه، هم به تنهایی و هم به تبع معاملهٔ ملک منتقل می‌شود (ــه ابن‌براج، ج ۲، ص ۳۰؛ نووی، *روضة الطـالبین*، ج ۴، ص ۳۴۸؛ شـهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۰۷؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۴ـ۳۶). شماری از فقها، باتوجه به اینکه بسیاری از لوازم ملکیت در حریم وجود ندارد، آن را نوعی ملک تبعی دانسته‌اند (ــه میرزای قمی، ج ۳، ص ۲۶۴؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۶؛ نیز ــه حسینی عاملی، ج ۷، ص۱۵).

در برابر، به نظر برخی فقها و حقوق‌دانان، دارندهٔ ملک فقط صاحب نوعی حق اولویت در بهره‌برداری از حریم است و مالک آن نیست (ــه ابن‌قدامه، ج ۶، ص ۱۷۲؛ مظفر، ص ۱۲۷). از جمله مستندات این دیدگاه، تصریح نشدن به ملکیت حریم در احادیث و نیز این واقعیت است که در مورد اموال عمومی یا مشترک میان مسلمانان، ملکیتِ حریم مفهومی ندارد (مقدس اردبـیلی، ج ۷، ص ۴۹۷؛ صـدر، ج ۵، ص ۱۰۳). بـه تـصریح بـرخـی، حـریم نـوعی حـق ارتـفاق است (ــه مغنیه، ج ۵، ص ۴۹ـ۵۰؛ امامی، ج ۱، ص ۱۳۱؛ صفائی، همانجا؛ برای نـقد این نظر ــه جعفری لنگرودی، ص ۳۳۰). معدودی از فقها (برای نمونه ــه فیاض، ص ۱۵۱) حریم را نه از قبیل ملک شمرده‌اند نه حق صاحب ملک. به نظر قائلانِ بـه حقّ بـودنِ حـریم، فـقط تصرفِ ناسازگار با بهره‌برداری صاحب ملک بـر دیـگران جـایز نیست و سایر تصرفات مـمکن است (شـفایی، ص ۱۲۷ـ۱۲۸، ۱۳۵ـ۱۳۷).

از دیدگاه امام خمینی (ج ۲، ص ۲۰۲) حریم قنات، مـلک صاحب قنات نیست و حریم روستا نیز ملک ساکنان آن نیست، بلکه آنان فقط حق اولویت دارند، ولی در حـریم نـهر و خـانه، مالکیتِ صاحبان آنها مقبول‌تر و، درنتیجه، فروش جداگانهٔ آنها مجاز است.

به نظر حقوق‌دانان، قـانون‌گذار ایـران در مـادهٔ ۱۳۹ قـانون مدنی، حریم را در حُکم ملکِ دارندهٔ ملک اصلی دانسته است؛ درنتیجه، صاحب حریم مجاز است تصرفاتی را که کمال انتفاع از مـلک، مـقتضی آن است، در آن انـجام دهـد و دیگران را از تصرفاتی که باعث نقصان انتفاع او از ملکش می‌شود، بازدارد. بر این اساس، مالکیت وی بر حریم، «مالکیت حکمی» (در حدود حُکم قانون‌گذار) است و تصرفات افـراد دیگـر در حـریم، اگـر موجب زیان رسیدن به صاحب ملک نشود، جایز است (بـرای نمونه ــه جـافری، ج ۱، ص ۱۰۰؛ کـاتوزیان، ص ۹۸؛ حـمیّتی واقف، ص ۱۱۳ـ۱۱۵).

فقهایی که حریم را ملک به شمار آورده‌اند، احیا کردن زمینی را که حریم ملک دیگری است، جایز ندانسـته‌اند، زیرا از شرایط احیا برای حیازت و تملک، آن است که زمین قبلاً ملک شخص دیگری نشـده باشد (برای نمونه ــه ابن‌قدامـه، ج ۶، ص ۱۵۱؛ محقق حلّی، ص ۲۵۱؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۴ـ۳۵). در بـرابـر، فقهای دیگر احیای حریم را تنها درصورتی جایز ندانسته‌اند که موجب زیان رسیدن به حق مالک شود و عملیات احیا به‌گونه‌ای باشد که با حق حریم مـالک، سـازگار نـباشد (ــه شـهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۶۳؛ مقدس اردبیلی، ج ۷، ص ۴۹۷؛ امام خـمینی، ج ۲، ص ۲۰۰ـ۲۰۱). سبزواری (ج ۲، ص ۵۵۵) در مورد حریم چاه هر نوع حیازت و در مورد حریم چشـمه فـقط احداث چشمهٔ دیگر را ممنوع شمرده است.

در احادیث، و به تبع آن در کتابهای فقهی شیعه، از «حریم مؤمن» سخن به میان آمده که مراد از آن، محدوده‌ای در اطراف هر شخص است که نشـستن در آن مـوجب آزار او مـی‌شود و پرهیز از این کار مستحب است (برای نمونه ــه مقدس اردبیلی، ج ۷، ص ۴۹۶، ۴۹۹؛ حرّعاملی، ج ۲۵، ص ۴۲۷). همچنین در منابع فقهی اهل سنّت، تعابیر «حریم مصلّی» و «حریم نجاست» آمده است. منظور از حریم مصلّی، محدوده‌ای است که نمازگزار برای به‌جا آوردن نماز به آن نیاز دارد. برخی فقها عبور کردن افراد از حریم نمازگزار را جایز ندانسته‌اند (ــه حَطّاب، ج ۲، ص ۲۳۶؛ ابوالبرکات، ج ۱، ص ۲۸۱؛ دسوقی، ج ۱، ص ۲۴۶ـ۲۴۷). مراد از حریم نجاست، محدوده‌ای در اطراف چیز نجس است که به سبب نجاست، تغییر شکل یافته بـاشد (رافـعی قـزوینی، ج ۱، ص ۲۲۸ـ۲۳۳؛ نووی، *المجموع*، ج ۱، ص ۱۴۰ـ۱۴۱).

از جمله موارد کاربرد واژهٔ حریم در منابع حـقوقی، تـعبیر «حریم خصوصی» است که حقوق‌دانان تعاریف گوناگونی از آن کرده و آن را از مصادیق مهم حقوق بشر به‌شمار آورده‌اند. در بسیاری از اسناد بین‌المللی (مانند پیمان بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر)، حریم خصوصی غیرقابل تعرض قلمداد شده است. هرچند این اصطلاح در متون

اسلامی به‌کار نرفته، بسیاری از مواردِ دفاع از حریم خصوصیِ اشخاص در منابع فقهی مطرح شده است، مانند ممنوعیت تجسس، تفتیش، سوءظن، استراق سمع، خیانت در امانت، غیبت، قَذْف و ورود بدون اجازه به منازل افراد دیگر (انصاری، ص ۴، ۷ـ۱۳؛ رحمدل، ص ۱۱۹ـ۱۴۵؛ نیز ← تجسس*).

منابع: ابن ابی‌شیبه، *المصنَّف فی الاحادیث و الآثار*، چاپ سعید محمدلحّام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ابن‌بابویه، *کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ ابن‌برّاج، *المُهذَّب*، قم ۱۴۰۶؛ ابن‌فارس؛ ابن‌قدامه، *المغنی*، چاپ افست بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابن‌منظور؛ ابراهیم‌بن علی ابواسحاق شیرازی، *المُهذَّب فی فقه‌الامام الشافعی*، بیروت ۱۳۷۹/۱۹۵۹؛ احمد دردیر ابوالبرکات، *الشرح‌الکبیر*، بیروت: داراحیاء الکتب العربیة، [بی‌تا.]؛ امام‌خمینی، *تحریرالوسیلة*، نجف ۱۳۹۰؛ حسن امامی، *حقوق مدنی*، تهران ۱۳۶۸ـ۱۳۷۱ ش؛ باقر انصاری، «حریم خصوصی و حمایت از آن در حقوق اسلام، تطبیقی و ایران»، *مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۶۶ (زمستان ۱۳۸۳)؛ ایران. قوانین و احکام، *مجموعهٔ کامل قوانین و مقررات حقوقی، با آخرین اصلاحیه‌ها و الحاقیه‌ها*، تدوین غلامرضا حجتی اشرفی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ سلیم‌باز، *شرح‌المجلة*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمدحسین پوراحمدی، «حریم در حقوق ایران و فرانسه»، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشکدهٔ حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴ ش؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، *حقوق اموال*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ علی حائری، *شرح قانون مدنی*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ حرّ عاملی؛ محمدجوادبن محمدحسینی عاملی، *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة*، چاپ افست قم: مؤسسة آل‌البیت، [بی‌تا.]؛ عبدالفتاح‌بن علی حسینی مراغی، *العناوین*، قم ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸؛ محمدبن محمد حَطّاب، *مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل*، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۵؛ احمدعلی حمیتی واقف، *حقوق مدنی ۲: اموال و مالکیت*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدبن احمد خطیب شربینی، *مغنی‌المحتاج الی معرفة معانی‌الفاظ المنهاج*، مع تعلیقات جوبلی‌بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب‌العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ محمدبن احمد دسوقی، *حاشیة‌الدسوقی علی‌الشرح‌الکبیر*، [بیروت]: داراحیاء الکتب‌العربیة، [بی‌تا.]؛ عبدالکریم‌بن محمد رافعی قزوینی، *فتح‌العزیز: شرح‌الوجیز*، [بیروت]: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ منصور رحمدل، «حق انسان برحریم خصوصی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۷۰ (زمستان ۱۳۸۴)؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ وهبه مصطفی زحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلّته*، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمدباقربن محمدمؤمن سبزواری، *کفایة‌الفقه*، المشتهر به *کفایة‌الاحکام*، چاپ مرتضی واعظی اراکی، قم ۱۴۲۳؛ محمد سمیح، *ملکیّة الارض فی‌الشریعة الاسلامیة*، [ریاض؟] ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ علی سیستانی، *قاعدة لاضرر و لاضرار*، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ عبدالله شقایی، «بازشناسی نهاد حریم»، *فقه: کاوشی نو در فقه اسلامی*، ش ۴۳، (بهار ۱۳۸۴)؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، *الروضة البهیة فی شرح‌اللمعة الدمشقیة*، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۹۸، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ همو، *مسالک الافهام الی تنقیح شرائع‌الاسلام*، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ محمد صدر، *ماوراءالفقه*، چاپ جعفر هادی دجیلی، بیروت ۱۴۲۰؛ حسین صفائی، *دورهٔ مقدماتی حقوق مدنی*، ج ۱: *اشخاص و اموال*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدبن حسن طوسی، *تهذیب الاحکام*، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ همو، *کتاب‌الخلاف*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، [بی‌جا]: منشورات مکتبة‌الرضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، [بی‌تا.]؛ همو، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰؛ مقدادبن عبدالله فاضل مقداد، *التنقیح الرّائع لمختصر الشّرائع*، چاپ عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم ۱۴۰۴؛ محمدبن حسن فخرالمحققین، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، چاپ حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی، و عبدالرحیم بروجردی، قم ۱۳۸۷ـ۱۳۸۹، چاپ افست ۱۳۶۳ ش؛ محمداسحاق فیّاض، *الأراضی: مجموعة دراسات و بحوث فقهیة اسلامیة*، [بغداد ۱۹۸۱]؛ ناصر کاتوزیان، *قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ کلینی؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *المختصرالنافع فی فقه‌الامامیة*، تهران ۱۴۱۰؛ علی‌بن حسین محقق کرکی، *جامع‌المقاصد فی شرح القواعد*، قم ۱۴۰۸ـ۱۴۱۵؛ محمد نجیب مطیعی، *التکملة‌الثانیة*، *المجموع: شرح المُهذَّب*، در یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح‌المُهذَّب*، ج ۱۳ـ۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمود مظفر، *احیاء الاراضی الموات: دراسة فقهیة مقارنة بالقوانین‌الوضعیة*، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ محمدجواد مغنیه، *فقه‌الامام جعفرالصادق: عرض و استدلال*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، *مجمع‌الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، چاپ مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۷، قم ۱۴۰۹؛ ابوالقاسم‌بن محمدحسن میرزای قمی، *جامع‌الشتات*، چاپ مرتضی رضوی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۳۸، چاپ محمود قوچانی، بیروت ۱۹۸۱؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸؛ یحیی‌بن شرف نووی، *روضة الطالبین و عمدة‌المفتین*، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی‌محمد معوض، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.].

/ فاطمه پورمسجدیان /

حُرَیمِلاء، شهری در منطقهٔ نجد عربستان سعودی. حریملاء در ۲۵°۸′ عرض شمالی و ۴۶°۸′ طول شرقی، در ۸۶ کیلومتری شمال‌غربی شهر ریاض (پایتخت عربستان سعودی)، در شمال‌غربی شهر سَدوس در وادی حَنیفه، میان اقلیم سُدَیر و اقلیم عارض، واقع است.

آب و هوای آن گرم و بیابانی است. میانگین دمای این شهر از حدود ۱۴° در ماههای سرد تا ۳۵° در ماههای گرم متغیر است (← *اطلس المملکة العربیة السعودیة*، ص ۱۸۷؛ *امارة حریملاء*، قسم ۱، ص ۱۴۷ـ۱۵۳). میانگین بارش سالیانهٔ آن به حدود ۱۲۰ میلیمتر می‌رسد که مقدار ناچیزی است و برای جبران آن، سدّی در نزدیکی شهر ساخته شده است (*امارة حریملاء*، قسم ۱، ص ۱۶۹؛ *اطلس المملکة العربیة السعودیة*، ص ۷۸ـ۷۹). حریملاء، به‌سبب خاک حاصلخیز و چاههای عمیق، دارای کشاورزی مناسب و نخلها و درختان میوه و محصولات متنوع است (← خزعل، ص ۱۴ـ۱۵؛ حافظ وهبه، ص ۵۱؛ کحّاله، ص ۱۰۴).

بنیانگذاری شهر را به آل‌مبارک، شاخه‌ای از آل‌ربّاع (از قبایل عَنَزه) نسبت داده‌اند. آل مبارک نفوذ خود را بر این شهر تا ۱۳۴۴ش حفظ کردند، هرچند قبایلی چون سُبَیع، دَواسِر، بنوتمیم و قحطان نیز در شهر حضور داشتند (د. *اسلام*، چاپ دوم، ذیل مادّه).

در منابع، حریملاء به صورتهای حُرَیمَله، حُرَیْمِله، حَرمَله و حَرْمَلاء نیز ضبط شده است (← سعدبن عبداللّه‌بن جنیدل، قسم ۱، ص ۳۷۰ـ۳۷۱؛ ریحانی، ج ۲، ص ۴۹۱؛ کحّاله، ص ۹۶؛ حافظ وهبه، ص ۴۹؛ *الاطلس التاریخی للمملکة العربیة السعودیة*، ص ۲۰۸ـ۲۰۹). نام حرملاء در برخی منابع ادبی کهن دیده می‌شود (برای نمونه ← اوس‌بن حجر، ص ۱۱۱؛ نیز ← *امارة حریملاء*، قسم ۲، ص ۲۹). ابوعبید بکری (ج ۲، ص ۴۴۰) نیز به حَرْمَلاء اشاره کرده که ظاهراً همان حریملاء است (*امارة حریملاء*، قسم ۲، ص ۲۸ـ۲۹). این شهر، که گاهی با نواحی پیرامون به‌طور کلی شُعیب خوانده می‌شود (عبداللّه‌بن محمدبن خمیس، ص ۱۴؛ د. *اسلام*، همانجا)، در منابع جدید به صورت حریملاء یا حریملا ذکر شده است (← عثمان‌بن عبداللّه، ج ۱، ص ۸؛ فؤاد حمزه، ص ۷۵؛ فیلبی[1]، ص ۸۳؛ *امارة حریملاء*، ۱۴۰۶).

حریملاء از دیرباز قلمرو امیران شهر عُیَیْنه* بود (خزعل، ص ۷۱). آبادانی و رونق این شهر از سدهٔ نهم، و به هنگام ورود یوسف ابوریشه (رئیس یکی از قبایل) به این سرزمین، آغاز شد. وی با حفر چاه و ساختن دژ، در آبادانی حریملاء کوشید. در نیمهٔ سدهٔ یازدهم، که گروههای دیگری به حریملاء رفتند، آبادانی بیشتری درآن صورت گرفت (*امارة حریملاء*، قسم ۲، ص ۲۹ـ۳۰).

حریملاء از شهرهای مهم وهابیون و سعودیها به‌شمار می‌رود. این شهر از نخستین شهرهایی بود که محمدبن سعود (نخستین فرمانروای آل‌سعود، متوفی ۱۱۷۹) به آن توجه کرد و پس از وی، محمدبن عبدالوهاب (مؤسس فرقهٔ وهابی)، در حریملاء اقامت گزید و دعوتش را به دیگر مناطق اعلام کرد (خزعل، ص ۷۲ـ۷۶؛ فیلبی، ص ۸۱؛ رنتز[2]، ص ۵۵؛ *الاطلس التاریخی للمملکة العربیة السعودیة*، ص ۴۴ـ۴۵، ۴۷، ۵۱). حملات گوناگونی که از نیمهٔ دوم سدهٔ دوازدهم به حریملاء شد، موجب گردید تا چند بارو دور شهر بنا گردد (← *امارة حریملاء*، قسم ۲، ص ۳۱؛ نیز ← ادامهٔ مقاله). در سده‌های اخیر نیز بارها در این شهر جنگهای داخلی و خارجی روی داده است (← فیلبی، ص ۷۲ـ۷۴، ۹۷، ۱۰۵ـ۱۰۶، ۳۳۹، ۳۹۴). در ۱۳۰۹ حریملاء در معرض کشمکشهای محمدبن رشید (حاکم حائل) و عبدالرحمان‌بن فیصل (از امرای سعودی) قرار گرفت (← حافظ وهبه، ص ۲۳۷) و سرانجام در ۱۳۴۰، عبدالعزیزبن سعود (مؤسس عربستان سعودی) آن را تصرف کرد (← *الاطلس التاریخی للمملکة العربیة السعودیة*، ص ۲۰۸).

جمعیت حریملاء، به سبب جنگهای متعدد، همواره در نوسان بوده، اما به طور کلی سیر صعودی داشته است. در اواخر سدهٔ سیزدهم / نوزدهم، حریملاء ۴۶۵ خانه داشت که بیشتر ساکنان آن از قبایل عَنَزه، بنی‌تمیم، بنی‌هاجر و سُبَیع بودند (لاریمر[3]، ج ۷، ص ۱۷۲). در سدهٔ چهاردهم / بیستم، حریملاء از شهرهای مهم امارت وَشْم و تابع عارض در نجد بود و بالغ بر سه‌هزار تن جمعیت داشت (کحّاله، ص ۱۰۳ـ۱۰۴؛ حافظ وهبه، ص ۵۱؛ فؤاد حمزه، ص ۷۴ـ۷۵). داوتی[4] در نیمهٔ اول همین سده آن را شهری پرجمعیت وصف کرده است (ج ۲، ص ۳۹۶). در ۱۳۷۹ش / ۲۰۰۰، جمعیت آن به بیش از یازده هزار تن رسید (*امارة حریملاء*، قسم ۱، ص ۲۷۵). امروزه این شهر مرکز یکی از شهرستانهای (محافظه‌های) استان (منطقه) ریاض است (← *اطلس المملکة العربیة السعودیة*، ص ۱۵).

در حریملاء آثار متعددی وجود دارد، از جمله مسجدجامع، خانهٔ محمدبن عبدالوهاب (← *امارة حریملاء*، قسم ۲، ص ۹۸)، آثار باروی ابوریشه از سدهٔ نهم، بقایای دژ حسیان از نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم، و آثاری از دژهای عقده از اوایل سدهٔ دوازدهم و بلد یا جماعه از نیمهٔ دوم این سده (همان، قسم ۲، ص ۲۴). در سدهٔ سیزدهم نیز دژ بزرگی بر فراز تپه‌ای در شهر بنا شد که از لحاظ معماری بسیار ارزشمند است (حافظ وهبه؛ لاریمر، همانجاها). علاوه بر اینها، حریملاء یک بازار کوچک نیز داشته است (لاریمر، همانجا).

منابع: *الاطلس التاریخی للمملکة العربیة السعودیة*، ریاض: دارة الملک عبدالعزیز، ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ *اطلس المملکة العربیة السعودیة*،

1. Harry St. John Bridger Philby   2. Rentz   3. Lorimer   4. Doughty

ریاض: وزارة التعلیم العالی، ۱۴۲۰/ ۲۰۰۰؛ *امارة حریملاء*، ریاض: جامعة الامام محمدبن سعود الاسلامیة، ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ اوس‌بن حجر، *دیوان*، چاپ محمدیوسف نجم، بیروت ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹؛ عبداللّه‌بن عبدالعزیز بکری، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، چاپ مصطفی سقّا، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ حافظ وهبه، *جزیرةالعرب فی القرن العشرین*، [قاهره ۱۳۷۵/۱۹۵۶؟]؛ حسین خلف خزعل، *حیاةالشیخ محمدبن عبدالوهاب*، بیروت ۱۹۶۸؛ امین ریحانی، *ملوک العرب*، بیروت [۱۳۴۳/۱۹۲۴؟]؛ سعدبن عبداللّه‌بن جنیدل، *المعجم الجغرافی للبلاد العربیة السعودیة: عالیة نجد*، قسم ۱، ریاض [۱۳۹۸/۱۹۷۸]؛ عبداللّه‌بن محمدبن خمیس، *المجاز بین الیمامة و الحجاز*، ریاض ۱۳۹۰/ ۱۹۷۰؛ عثمان‌بن عبداللّه، *عنوان المجد فی تاریخ نجد*، ریاض: مکتبة الریاض الحدیثة، [بی‌تا.]؛ فؤاد حمزه، *قلب جزیرةالعرب*، ریاض ۱۳۸۸/ ۱۹۶۸؛ هری سنت جان بریجر فیلبی، *العربیة السعودیة*، تعریب عاطف فالح یوسف، چاپ فهدبن عبداللّه سماوی و دیگران، ریاض ۱۴۲۲/ ۲۰۰۲؛ عمررضا کحّاله، *جغرافیة شبه‌جزیرة العرب*، چاپ احمدعلی، مکه ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛

Charles Montagu Doughty, *Travels in Arabia deserta*, London 1927; *EI*[2], s.v. "Ḥuraymilā" (by J. Mandaville); J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and central Arabia*, Buckinghamshire 1986; George Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", in *The Arabian Peninsula: society and politics*, ed. Derek Hopwood, London: George Allen and Unwin, 1972.

/محمدحسین اشرف /

حزب (۱)، گروهی که با هدف دستیابی به قدرت ــ از راه انتخابات یا انقلاب ــ یا اعمال آن در یک نظام سیاسی، تأسیس می‌شود. واژهٔ حزب (در انگلیسی Party، در فرانسه Parti) از قرن هجدهم به بعد در اروپای غربی وارد ادبیات سیاسی شد و همراه با گسترش شیوه و سبک سیاسی غربی در دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافت. نخستین احزاب از تلفیق گروههای پارلمانی و کمیته‌های انتخاباتی و از معدود افراد ثروتمند و صاحب نفوذ تشکیل می‌شد. احزاب در شکل نوین خود در اروپا و ایالات متحدهٔ قرن نوزدهم و در نظامهای پارلمانی شکل گرفتند.

اگرچه ویژگیهای ملی و منطقه‌ای در شکل‌گیری و شیوهٔ عمل احزاب در جهان اسلام مؤثر بوده است، خطوط کلی تحولات سیاسی و اقتصادی و ایدئولوژیک نظامهای غربی را در احزاب سکولار جهان اسلام نیز می‌توان مشاهده کرد.

در عربی اگرچه نمونه‌هایی از کاربرد واژهٔ «حزب» در مقابل معادل اروپایی آن در قرن نوزدهم وجود دارد، اما اولین کاربرد صریح واژهٔ حزب به معنای جمعیت سیاسی را به فرح انطون در مقاله‌ای به تاریخ ۱۳۲۴/ ۱۹۰۶ منتسب دانسته‌اند. در ترکی عثمانی واژهٔ «فرقه» و در ترکی استانبولی واژهٔ «پارتی» (Parti) به کار رفته است. در اردو حزب سیاسی را به طور کلی «سیاسی جماعت» می‌گویند، هر چند بعضیها کلمهٔ پارتی (پارٹی) را نیز که به طور مستقیم از انگلیسی گرفته شده به کار می‌برند. همچنین واژه‌های جمعیت، جماعت، حرکت، جبهه و مانند آن، با وجود آنکه دقیقاً به مفهوم حزب سیاسی نیستند، گاه به عنوان معادل آن به کار رفته‌اند.

این مقاله مشتمل است بر حزب:

۱) در ایران

۲) در جهان عرب

۳) در عثمانی

۴) در ترکیه

۵) در قفقاز

۶) در هند و بنگلادش

۷) در افریقای مسلمان غیرعرب

برای تاریخ احزاب در ازبکستان، افغانستان، اندونزی، پاکستان، تاجیکستان و مالزی ← مدخل این کشورها و مدخل احزاب مهم این کشورها.

۱) در ایران. نخستین تشکیلات سیاسی به سبک جدید در ایران فراموشخانه بود که میرزاملکم‌خان* ناظم‌الدوله در دورهٔ سلطنت ناصرالدین‌شاه (حک: ۱۲۶۴ـ۱۳۱۳)، در اواخر ۱۲۷۴ یا اوایل ۱۲۷۵ در تهران تشکیل داد (رائین، ج ۱، ص ۴۹۷؛ نورائی، ص ۷۵). گرچه فراموشخانه نام حزب نداشت، کارکرد حزبی داشت. گفته شده است که میرزاملکم‌خان می‌خواست از فراموشخانه همچون حزب استفاده کند (نورائی، ص ۷۵ـ۷۶؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ فراموشخانه ← فراماسونری*).

در ۱۲۷۸ فعالیت فراموشخانه ممنوع شد (اعتمادالسلطنه، ص ۱۶۱؛ نورائی، ص ۸۱). در اواخر سلطنت ناصرالدین‌شاه، جمعیت «پیروان صفی‌علیشاه» تشکیل شد که جز تجمع اعضا و تبادل اخبار، فعالیت اجتماعی خاصی نداشت (محیط مافی، ص ۴۹ـ ۵۰). گفتنی است که تشکلهای سیاسی به سبب استبداد دورهٔ ناصری مجالی برای فعالیت آشکار نداشتند و مجلسی نیز وجود نداشت تا احزاب سیاسی در آن فعالیت کنند (ملکزاده، ج ۱، ص ۲۰۹؛ اتحادیه، ص ۱۲۳).

در آستانهٔ نهضت مشروطه* در ۱۳۲۲، گروهی از آزادی‌خواهان، انجمن مخفی و انجمن ملی را در تهران تشکیل دادند (ناظم‌الاسلام کرمانی، بخش ۱، ج ۱، ص ۲۴۵ـ۲۴۶؛ ملکزاده، ج ۲، ص ۲۳۷ـ۲۴۴) که پیش‌درآمدی بر تشکیل احزاب بود. این انجمنها خواستار اصلاحات و رهایی ملت «از

قید عبودیت و اسارت» بودند (ناظم‌الاسلام کرمانی، بخش ۱، ج ۱، ص ۲۴۸).

پس از پیروزی نهضت مشروطه (۱۳۲۴)، انجمنهای بسیاری تشکیل شد و در پی آن انجمن مرکزی به وجود آمد که هریک از انجمنها در آن نماینده داشتند ولی، به‌رغم تلاش بسیار، شمار اندکی از آنها به نخستین مجلس شورای ملی راه یافتند (آدمیت، ۱۳۵۵ـ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۱۳۲، ۱۳۴؛ اتحادیه، ص ۲۱۱ـ۲۱۲). دخالت انجمنها در امور مجلس و دولت سبب شد تا نمایندگان مجلس خواهان برچیدن انجمنهایی شوند که «اسباب اغتشاش» و «باعث هرج‌ومرج» بودند (ایران. مجلس شورای ملی، ص ۱۳۰).

افزون بر انجمنها، تشکلهای دیگری فعالیت سیاسی خود را آغاز کردند که مهم‌تر از همه «فرقهٔ اجتماعیون عامیون» یا «کمیتهٔ سوسیال دموکرات ایران» بود که پیش از پیروزی مشروطه در بادکوبه تشکیل شده بود و شعبه‌هایی از آن نیز در ایران تأسیس گردید. پس از تشکیل مجلس دوم (۱۳۲۷) بر پایهٔ فرقهٔ اجتماعیون عامیون، «حزب دموکرات» یا «دموکرات عامیون» تشکیل گردید (آدمیت، ۱۳۵۴ش، ص ۱۳، ۱۶، ۱۳۶؛ بهار، ج ۱، ص ۸؛ نیز ← اجتماعیون ـ عامیون*، فرقه؛ حزب دموکرات*).

احزاب با شروع مجلس دوم فعالیت رسمی خود را آغاز کردند. افزون بر دموکراتها، حزب اجتماعیون اعتدالیون نیز در مجلس به فعالیت پرداخت (بهار، همانجا). به گفتهٔ آدمیت (۱۳۵۴ش، ص ۱۳۶)، این دو حزب از «نظامات صحیح حزبی» برخوردار بودند. احزاب دیگری، چون «اتفاق و ترقی»، نیز به فعالیت پرداختند که اهمیت چندانی نداشتند. رقابت میان دو حزب در مجلس از مرز فعالیت سیاسی و مبارزهٔ صحیح پارلمانی گذشت و به تصفیه‌های خونین و کشته شدن رهبرانی از دو طرف انجامید (بهار، ج ۱، ص ۹، ۱۱؛ دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۳۴ـ۱۳۷). احزاب، به رغم اختلافاتشان، پس از اولتیماتوم روسیه مبنی بر اخراج مورگان شوستر*، به اتفاق با روسیه به مخالفت برخاستند، اما پس از تسلیم دولت در برابر خواستهای روسیه، تعدادی از رهبران حزب دموکرات و اعتدالیون تبعید شدند (دولت‌آبادی، ج ۷، ص ۱۴۵۸ـ۱۴۵۹، ۱۴۷۸ـ۱۴۷۹؛ نیز ← شوستر[1]، ص ۲۲۴ـ۲۲۷).

در فاصلهٔ مجلس دوم و سوم، به‌سبب اختناق دورهٔ ناصرالملک، نایب‌السلطنه، با احزاب به خشونت رفتار شد و از فعالیت آنان، به‌ویژه حزب دموکرات، جلوگیری شد. پس از گشایش مجلس سوم (۱۳۳۳) و سقوط ناصرالملک، احزاب پیشین به‌همراه گروههای سیاسی جدید، چون جناح بی‌طرف و هیئت علمیه، فعالیت خود را از سر گرفتند (بهار، ج ۱، ص ۱۲ـ۱۴؛ کسروی، ص ۴۹۰ـ۴۹۱، ۶۲۳). با کشیده شدن دامنهٔ جنگ جهانی اول به ایران و در پی بروز تنش و دودستگی میان احزاب در حمایت از متحدین و متفقین، گروهی از احزاب به هواخواهی از متحدین، ائتلاف و از تهران مهاجرت کردند. در قصرشیرین، پس از توافق رهبران دو حزب دموکرات و اعتدالیون، احزاب منحل شدند (بهار، ج ۱، ص ۱۷ـ۲۳، ۱۱۶؛ سپهر، ص ۲۷۸ به بعد؛ دیوان‌بیگی، ص ۶۸ به بعد؛ جودت، ص ۴۲).

در همان زمان زمینهٔ فعالیت برای احزاب چپ‌گرا فراهم شد. تشکیل حزب عدالت در باکو در اردیبهشت ۱۲۹۶، پیش‌زمینه‌ای برای آغاز فعالیت این احزاب بود. حزب عدالت پس از نخستین مجمع آن در ۱۲۹۹ش در انزلی، به حزب کمونیست تغییرنام داد و فعالیتش را در ایران آغاز کرد (*اسناد تاریخی جنبش کارگری...*، ج ۱، ص ۷۰ـ۷۱؛ طبری، ص ۱۶؛ نیز ← حزب کمونیست ایران*). افزون بر آن، حزب سوسیالیست ــ که آن را جمعی از رهبران دو حزب دموکرات و اعتدالیون تشکیل دادند ــ به رهبری سلیمان میرزا اسکندری*، از جمله احزاب چپ‌گرا به‌شمار می‌رفت. این حزب، چه در مجلس چه خارج از آن، از سردار سپه (رضاشاه) حمایت کرد. حزب سوسیالیست در مجلس چهارم در اقلیت بود و در برابر حزب اصلاح‌طلبان، که در اکثریت بود، به فعالیت پرداخت. حزب اصلاح‌طلبان را کسانی چون سیدحسن مدرس*، نصرت‌الله فیروز، و عبدالحسین تیمورتاش* تأسیس کردند. این حزب در خارج از مجلس نیز نفوذ داشت (بهار، ج ۱، ص ۱۳۰ـ۱۳۴؛ جودت، ص ۶۵، ۱۰۸ـ۱۰۹). در مجلس پنجم، حزب دموکرات مستقل به وجود آمد که سپس به حزب تجدد تغییرنام داد و نقش مهمی در به سلطنت رسیدن رضاخان ایفا کرد (بهار، ج ۲، ص ۲۷ـ ۲۸). رهبران اصلی آن، عبدالحسین تیمورتاش، علی‌اکبر داور* و سیدمحمد تدین* بودند که پیش از آن از دموکراتها حمایت می‌کردند ولی از به کار بردن عنوان دموکرات برای حزب خودداری نمودند، که یکی از دلایل آن به گفتهٔ آبراهامیان[2] (ص ۱۲۱ـ۱۲۲) وجود احزاب محافظه‌کار محلی در مناطق دیگر، چون فارس، با عناوینی نظیر حزب واقعی دموکراتها، حزب دموکرات غربی و حزب مستقل دموکرات بود که در فاصلهٔ سالهای ۱۲۹۸ تا ۱۳۰۳ش فعالیت می‌کردند.

در سالهای پایانی حکومت قاجار، این احزاب بر تحولات سیاسی ایران تأثیر گذاشتند. رضاخان، که از نقش احزاب آگاه

---

1. William Morgan Shuster   2. Abrahamian

بود، با حمایت از آنان در مجلس چهارم و پنجم، راه ترقی را سریع‌تر پیمود. بسیاری از نامزدهای حزب سوسیالیست و تجدد، که با دخالت رضاخان در انتخابات به مجلس راه یافته بودند، با برنامه‌های اصلاحی و حمایتی خود (نظیر تصویب لایحهٔ نظام‌وظیفهٔ اجباری، قطع بودجهٔ دربار، اعطای فرمانداری کل به رضاخان و طرح الغای سلطنت قاجار)، زمینهٔ تشکیل حکومت پهلوی را فراهم کردند (همان، ص ۱۳۱ـ۱۳۳).

در دوران پهلوی. دوران حکومت پهلوی، از نظر آزادی فعالیتهای سیاسی و کارکرد احزاب و تعامل آنان و جمعیتهای سیاسی با حکومت در دورهٔ پهلوی اول و پهلوی دوم بررسی می‌شود.

دورهٔ پهلوی اول(۱۳۰۴ـ۱۳۲۰ش). رضاشاه از همکاری احزاب در رسیدن به سلطنت بسیار سود جست و احزاب یکی از سه رکن به قدرت رسیدن وی بودند (فارن[1]، ص ۳۰۷؛ آبراهامیان، ص ۱۳۱ـ۱۳۵)؛ اما وی در همان سالهای نخست حکومت به مقابله با آنها برخاست و احزاب سیاسی را از بین برد. بدین‌ترتیب، حزب اصلاح‌طلبان از فعالیت محروم شد، حزب سوسیالیست منحل گردید و حزب تجدد، که همواره حامی رضاشاه بود، به حزب ایران‌نو و سپس حزب ترقی تغییرنام داد، ولی به‌سبب بدگمانی شاه، مبنی بر اینکه «احساسات جمهوری‌خواهی» را می‌پروراند، فعالیتش غیرقانونی شد (آبراهامیان، ص ۱۳۸ـ۱۳۹). رضاشاه، با آگاهی از نقش و توان احزاب، برای مقابله با حزب مطیع خود (حزب ایران‌نو) حزب «ضد اجنبیها» را تشکیل داد (الیوت[2]، ص ۶۹؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Hizb.III"). در این میان حزب کمونیست، با آنکه بیش از دیگر احزاب سرکوب شده بود، به فعالیت زیرزمینی روی آورد و پس از مجمع دوم (کنگرهٔ ارومیه) در ۱۳۰۶ش، بر لزوم تغییر سیاستش در برابر حکومت رضاشاه ــ که «برداشتن پرده از روی جنایات مزدوران و عمال شاه» بود ــ تأکید نمود (کامبخش، ص ۴۴). با تصویب قانون «مجازات مُقدِمین بر علیه امنیت و استقلال مملکت» در ۱۳۱۰ش (ــــه ایران. قوانین و احکام، ص ۳۹ـ۴۰)، مبارزه با احزاب و گروههای سیاسی شدت گرفت و از آن پس دیگر هیچ حزبی امکان ظهور و فعالیت قانونی نیافت. تا پایان حکومت پهلوی اول فقط از تشکیل سه گروه گزارش شده که مهم‌تر از همه گروهی است که بعدها به پنجاه و سه نفر معروف شد و در ۱۳۱۶ش، در پی دستگیری اعضای آن، منحل گردید (خامه‌ای، ص ۹۱ به بعد؛ نیز ــــه پنجاه‌وسه‌نفر*). گروه دیگر ــ که نمی‌توان آن را تشکل سیاسی نامید ــ گروه محسن جهانسوزی بود که پیش از اقدام بر ضد حکومت، شناسایی و سرکوب گردید (برای آگاهی بیشتر ــــه پسیان، ص ۴۳ به بعد). حزبی نیز در اواخر پهلوی اول، با نام حزب برادران، به زعامت، سیدنورالدین شیرازی، از مجتهدان طراز اول شیراز در این شهر شکل گرفت که «به سبب اقدامات سیاسی» فعالیتش متوقف شد (*اسناد احزاب سیاسی ایران*، ج ۱، ص ۳۱۵ـ۳۱۷؛ نیز ــــه ادامهٔ مقاله).

بدین‌سان در شهریور ۱۳۲۰، رضاشاه در حالی مجبور به کناره‌گیری از قدرت و خروج از کشور شد که هیچ حزب و گروه سیاسی در ایران باقی نگذاشته بود.

دورهٔ پهلوی دوم(۱۳۲۰ـ۱۳۵۷ش)، که خود به چهار دوره تقسیم می‌شود.

از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ش. در پی اشغال ایران در جنگ جهانی دوم، محمدرضا پهلوی که جوانی بی‌تجربه بود، ادارهٔ امور کشور را برعهده گرفت و بدین‌ترتیب خلأ قدرتی ناشی از ضعف حکومت و اشغال کشور به وجود آمد که زمینه‌ساز پیدایی آزادیهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی شد. این امر دورهٔ جدیدی از فعالیت احزاب را نوید می‌داد. در این فضای جدید، که تا ۱۳۳۲ش ادامه یافت، صدها گروه، حزب، تشکل سیاسی و صنفی تأسیس شد. حزب توده نخستین حزبی بود که پس از شهریور ۱۳۲۰ تأسیس شد (برای آگاهی بیشتر ــــه حزب توده ایران*). در آذر همان سال، علی دشتی* و جمال امامی*، برای مقابله با حزب توده، حزب عدالت را تأسیس کردند (ــــه *خواندنیها*، سال ۱۶، ش ۷۰، ۱۲ اسفند ۱۳۳۴، ص ۱۳).

روند تأسیس احزاب و گروهها تا ۱۳۲۷ش با سرعت ادامه یافت ولی در پی غیرقانونی شدن حزب توده، تا حدودی کُند شد، اما قطع نشد و در دوران نخست‌وزیری دکتر مصدق (۱۳۳۰ـ۱۳۳۲ش) بار دیگر شدت گرفت. در این دوره نزدیک به هفتاد حزب در تهران و شهرستانها به فعالیت پرداختند (برای آگاهی بیشتر ــــه *اسناد احزاب سیاسی ایران*، ۱۳۷۸ش).

نیروها و جریانهایی که در شکل‌گیری احزاب و گروههای سیاسی و صنفی در این دوران نقش داشتند به چهار گروه تقسیم می‌شوند: نیروهای مستقل و ملی اصلاح‌طلب، افراد و خاندانهای زمین‌دار و ذی‌نفوذ، دربار، و قدرتهای خارجی (*اسناد احزاب سیاسی ایران*، ج ۱، مقدمهٔ طیرانی، ص نوزده ـ بیست). این احزاب افزون بر خاستگاه و دلایل تشکیل آن، به لحاظ دامنهٔ فعالیت، چه از نظر زمانی چه جغرافیایی، با یکدیگر تفاوت داشتند. به‌لحاظ جغرافیایی، گروهی از این احزاب و گروهها فراگیر بودند و در سراسر ایران فعالیت داشتند، مانند حزب تودهٔ ایران، حزب ایران*، حزب دموکرات ایران و حزب ارادهٔ ملی،

1. John Foran 2. Elliot

همچنین شورای متحدهٔ کارگران ایران در بیشتر کارخانه‌ها و کارگاههای سراسر کشور فعالیت داشت. گروه دیگری از احزاب و گروهها در یک شهر، استان و منطقه فعالیت می‌کردند، مانند فرقهٔ دموکرات آذربایجان*، حزب دموکرات کردستان*، حزب سعادت خوزستان و حزب ایمان شاهرود. از نظر زمانی بسیاری از احزاب عمر کوتاهی داشتند، از جمله حزب دموکرات ایران به رهبری احمد قوام*، نخست‌وزیر وقت، که در ۱۳۲۵ ش تأسیس شد و با سقوط دولت وی در ۱۳۲۶ ش، منحل گردید. بسیاری از احزاب نیز (چون حزب وطن، حزب میهن‌پرستان و حزب همرهان)، پس از فعالیت کوتاه‌مدت، یا در احزاب دیگر ادغام شدند یا نام خود را تغییر دادند یا بنابه دلایل داخلی حزب، فعالیتهای خود را متوقف کردند. همچنین در پایان این دوره چند حزب و گروه، به‌سبب سرکوب حکومت، منحل شدند. بزرگ‌ترین گروهی که براثر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ از میان رفت، شورای متحده مرکزی کارگران و کشاورزان بود که، با وجود گستردگی و اعضای بسیار، نتوانست تجدید سازمان کند. تعدادی از احزاب نیز، به‌رغم سرکوب حکومت، پس از کودتا به حیات خود ادامه دادند، از جمله جبههٔ ملی ایران*، حزب تودهٔ ایران، حزب ایران، حزب ملت ایران، فرقهٔ دموکرات آذربایجان و نیروی سوم. احزابی چون حزب زحمتکشان ملت ایران*، به رهبری مظفر بقایی کرمانی*، نیز با تغییر روش و حمایت از دربار و کودتا خود را از خطر سرکوب مصون ساختند. احزاب در این دوره از نظر سازماندهی و تشکیلات حزبی، به جز یک یا دو تشکل، فاقد شرایط لازم برای تشکیلات بودند. به گفتهٔ عبده (ج ۱، ص ۱۵۵)، نبودن تجربهٔ حزبی موجب شد که به‌جز حزب توده، بقیهٔ احزابْ تشکیلاتِ مرتب با اساسنامه و برنامه‌ای روشن نداشته باشند. به نظر لنچافسکی[1] (ص ۱۸۷)، احزاب در صورت یکپارچه کردن تلاشهای خود می‌توانستند به نظم و تشکیلاتی که فاقد آن بودند، دست یابند. احزاب این دوره همچنین فاقد گروههای پارلمانی (فراکسیون) در مجلس بودند و احزابی که مدعی شرکت اعضایشان در مجلس و دولت بودند، ایدئولوژی مشخصی نداشتند و بود و نبودشان در صحنهٔ سیاست تأثیرگذار نبود (همان، ص ۱۸۵ـ۱۸۶). افزون بر آن، به‌سبب توقعات اعضای احزاب از رهبرانشان، احزاب جنبهٔ معاملهٔ دو طرفه میان اعضا و رهبران پیدا کردند که موجب بی‌اعتمادی مردم شد؛ ازاین‌رو ایرانیان، فعالیتهای حزبی را «حزب بازی» می‌نامیدند (مصطفوی، ص ۳۵).

از نظر ایدئولوژی، احزاب و گروههای این دوره را می‌توان به پنج دستهٔ ملی‌گرا، مذهبی، فاشیست، مارکسیست و محافظه‌کار تقسیم کرد. حزب ایران، حزب میهن، حزب ملت ایران، حزب میهن‌پرستان و جبههٔ ملی ایران از جمله احزاب ملی‌گرا بودند که بر آزادی و استقلال و جبران عقب‌ماندگی ایران در همهٔ زمینه‌ها تأکید داشتند. در این دسته سه گرایش عمده وجود داشت: ناسیونالیسم، سوسیالیسم و تأکید بر موازنهٔ منفی. دستهٔ دیگر احزاب و گروههایی با گرایش مذهبی بودند، گروههایی چون نهضت خداپرستان سوسیالیست که بعدها به حزب مردم ایران تغییر نام داد؛ فدائیان اسلام*؛ حزب برادران که در دورهٔ پهلوی اول تأسیس شده و فعالیتش متوقف شده بود، از سال ۱۳۲۳ ش بار دیگر فعالیت خود را از سرگرفت و طرفداران زیادی نیز پیدا کرد، ولی پس از کودتای ۲۸ مرداد تعطیل شد؛ و مجمع مسلمانان مجاهد، که خواستار احیای ارزشهای اسلامی و اجرای قوانین اسلامی بودند. سومین دسته، احزاب فاشیستی چون حزب سومکا (حزب سوسیالیست ملی کارگران ایران)، حزب کبود و حزب آریا بودند که از شیوهٔ احزاب فاشیستی پیروی می‌کردند. دستهٔ چهارم، پیروان و هواخواهان مارکسیسم بودند که نماد آنها حزب تودهٔ ایران و شورای متحدهٔ مرکزی کارگران و کشاورزان بود. مرام این دسته مارکسیسم ـ لنینیسم بود که از سیاستهای شوروی پیروی تام داشت. گروههای دیگری از مارکسیستها نیز، با وجود اعتقاد به این مکتب، از استقلال نسبی برخوردار بودند. گروه خلیل ملکی* که در ۱۳۲۶ ش از حزب توده انشعاب کرد و گروه یوسف افتخاری که در دههٔ ۱۳۲۰ ش اتحادیهٔ کارگران را تأسیس کرد، از جملهٔ این گروههای مارکسیستی بودند. دستهٔ پنجم گروهها و احزاب محافظه‌کاری بودند که به تغییر وضع موجود اعتقادی نداشتند و عمدتاً برای مقابله با احزاب و گروههای چپ به وجود آمدند. حزب عدالت، حزب وطن، حزب ارادهٔ ملی، حزب مردم و حزب دموکرات ایران از آن جمله بودند که از شاه و دربار و نیز سیاستهای انگلیس در ایران حمایت می‌کردند. اعضای این احزاب از زمین‌داران، اشراف قدیمی و سرمایه‌داران شهری نوپا بودند.

سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ ش، دوران طلایی احزاب در ایران به‌شمار می‌رفت. در این دوره، به‌ویژه در دورهٔ نخست‌وزیری دکتر مصدق، فعالیتهای سیاسی و تبلیغ آرا و اندیشه‌ها آزاد بود. حاصل این آزادی، رشد فکری و آگاهی مردم به حقوق و سرنوشت خود و کشور بود و بزرگ‌ترین ثمره‌اش نیز ملی شدن صنعت نفت ایران بود، ولی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به همه چیز پایان داد.

از ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۹ ش. پس از کودتا با حمله به دفاتر حزبی و دستگیری فعالان سیاسی و اختناق، فعالیت سیاسی، از جمله

1. Lenczowski

فعالیت احزاب، دچار رکود شد (← *اطلاعات*، سال ۲۸، ش ۸۱۶۹، ۳۱ مرداد ۱۳۳۲، ص ۵).

هر چند حزب توده مدتی مخفیانه به فعالیت ادامه داد، ولی پس از کشف شبکهٔ افسران حزب و دستگیری اعضا در اواخر ۱۳۳۳ش، فعالیت آن متوقف شد. در فاصلهٔ سالهای ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۷ش آخرین مقاومت سازمان‌یافتهٔ حزب توده در داخل کشور درهم شکست (بهروز[1]، ص ۱۱؛ نیز ← حزب تودهٔ ایران*).

به‌رغم اختناق سیاسی، نیروهای ملی بازمانده از کودتا و نمایندگانی از احزاب ایران، مردم ایران، ملت ایران و نیروی سوم، «نهضت مقاومت ملی» را برای مقابله با حکومت کودتا تشکیل دادند. نهضت در رسیدن به اهداف خود بازماند و در ۱۳۳۹ش متلاشی شد و بازماندگان آن بعدها در جبههٔ ملی دوم و نهضت آزادی ایران* به فعالیت ادامه دادند (بازرگان، ج ۱، ص ۳۰۶ به بعد؛ نجاتی، ج ۱، ص ۹۹ـ۱۲۸؛ نیز ← جبههٔ ملی ایران*).

در اوایل ۱۳۳۶ش، شاه و دولت منوچهر اقبال*، ضمن تأکید بر آزادی فعالیتهای حزبی، حمایت خود را از تشکیل نظام دو حزبی اعلام کردند. بدین‌گونه دو حزب دولتی تشکیل شد: حزب مردم به رهبری اسداللّه علم* و حزب ملّیون به رهبری منوچهر اقبال. چون این دو حزب، ساخته و پرداختهٔ دولت بودند، نتوانستند مشروعیت کسب کنند و در میان مردم جایگاهی داشته باشند (محمدرضا پهلوی، ص ۲۲۸ـ۲۲۹؛ *احزاب سیاسی در ایران*، بخش ۱، ج ۲، ص ۳۱؛ گازیوروسکی[2]، ص ۱۶۰ـ۱۶۱). در واقع، ایجاد نظام دو حزبی وابسته به دربار، برای درهم شکستن گروههای قدرت و ساختِ دولت مطلقه بود (بشیریه، ۱۳۸۰ش، ص ۸۴).

از ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ش، حکومت پهلوی ــ که پس از کودتا، مخالفان را سرکوب کرده بود ــ در اواخر دههٔ ۱۳۳۰ش با بحرانهای دیگری مواجه شد. ضعف و ناتوانی دولتهای پس از کودتا، فساد، بحران اقتصادی، فشار خارجی (فشار جان‌اف‌کِندی، رئیس‌جمهوری وقت امریکا برای اجرای اصلاحات در ایران) و نیز تحولاتی در دو کشور همسایهٔ ایران (یعنی سرنگونی نظام سلطنتی در عراق و وقوع کودتا در ترکیه)، موجبات نگرانی حکومت را فراهم ساختند. برای مقابله با بحران، از ۱۳۳۹ش اقداماتی صورت گرفت که از آن جمله اعلام برگزاری انتخابات آزاد بود (← *اطلاعات*، سال ۳۴، ش ۱۰۲۲۶، ۱۶ خرداد ۱۳۳۹، ص ۱؛ بازرگان، ج ۱، ص ۳۴۵ـ۳۴۶). همچنین شاه در مصاحبه‌ای اعلام کرد که اجازهٔ تأسیس احزاب متعدد داده خواهد شد (← *اطلاعات*، سال ۳۵، ش ۱۰۲۶۴، ۲ مرداد ۱۳۳۹، ص ۱). در فضای نسبتاً آزاد این دوره، که بار دیگر فعالیتهای علنی سیاسی امکان‌پذیر شد، جبههٔ ملی دوم، نهضت آزادی ایران و نیز احزابِ درونِ جبههٔ ملی به فعالیت پرداختند (بازرگان، ج ۱، ص ۳۴۶، ۳۷۴؛ نجاتی، ج ۱، ص ۱۴۵ـ۱۴۶). جناحهای هیئت حاکمه نیز، برای کسب قدرت برتر در کشور، احزاب و جمعیتهایی برپا کردند که از آن جمله بود: حزب خلق به رهبری اسداللّه رشیدیان، جمعیت یاران به رهبری منوچهر اقبال، جمعیت آزادی به رهبری حسن ارسنجانی*، جمعیت ترقی‌خواهان به رهبری احمد آرامش، و کانون مترقی به رهبری حسنعلی منصور* که بعدها به حزب ایران نوین بدل شد (*جستارهایی از تاریخ معاصر ایران*، ص ۲۹۷، ۳۳۵، ۳۴۸، ۳۵۶ـ۳۵۷، ۴۸۰). همچنین در این دوره باشگاههایی فعالیت خود را آغاز کردند که برخی از آنها (چون باشگاه مهرگان) همانند حزب عمل می‌کردند (مدیرشانه‌چی، ص ۸۹؛ نیز ← باشگاه*).

با این‌همه، به‌سبب انحلال مجلس، امکان فعالیت پارلمانی احزاب وجود نداشت. فعالیت آنها در این دوره به برگزاری گردهمایی، انتشار اطلاعیه و بیانیه و موضع‌گیری در برابر مسائل عمدهٔ کشور محدود بود (← بازرگان، ج ۱، ص ۳۵۴ـ۳۵۶). با تشکیل دولت اسداللّه علم، به‌تدریج زمینهٔ برچیده شدن فضای باز و برخورد با احزاب و جریانهای سیاسی فراهم شد. در آغاز ۱۳۴۲ش برخوردها شکل جدّی‌تری گرفت و پس از قیام پانزده خرداد* ۱۳۴۲ و سرکوب مردم، دورهٔ آزادی فعالیتهای سیاسی احزاب به سرآمد (← نجاتی، ج ۱، ص ۲۹۴، ۲۹۶ـ۲۹۷).

از ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ش. تشدید اختناق پس از خرداد ۱۳۴۲، باور بسیاری از نیروهای سیاسی را برای فعالیت مسالمت‌آمیز از بین برد؛ ازاین‌رو، جز جبههٔ ملی ایران و نهضت آزادی، سایر گروهها به فعالیتهای قهرآمیز و مبارزات مسلحانه روی آوردند. در این دوره، احزاب و گروهها و سازمانهای متعددی با اندیشهٔ مذهبی یا مارکسیستی به‌وجود آمدند که، برخلاف احزاب و گروههای سیاسی پیشین، به مبارزهٔ پارلمانی اعتقادی نداشتند و در دو دههٔ پایانی حکومت پهلوی دوم به مقابلهٔ قهرآمیز با حکومت پرداختند. از آن جمله بودند: حزب ملل اسلامی، هیئت مؤتلفهٔ اسلامی*، جاما (جبههٔ آزادی‌بخش ملی ایران)، سازمان مجاهدین خلق ایران*، سازمان چریکهای فدایی خلق، گروه ابوذر، گروه ستارهٔ سرخ، و سازمان انقلابی کمونیستهای ایران (آبراهامیان، ص ۴۸۲ـ۴۹۵).

1. Behrooz 2. Gasiorowski

در این دوره احزاب دولتی نیز همچنان به فعالیت خود ادامه دادند. حزب مردم، ملّیون، و ایران نوین که زاییدهٔ کانون مترقی بود، سه حزب دولتی بودند که هریک را یک نخست‌وزیر تشکیل داده بود. حزب پان‌ایرانیست (به ریاست محسن پزشکپور)، و ایرانیان (منشعب از حزب پان‌ایرانیست، به دبیر کلی فضل‌اللّه صدر) نیز هریک به رهبری یک نمایندهٔ مجلس تشکیل شده بود (مدیرشانه‌چی، ص ۹۱). حزب ایران نوین، که جانشین حزب ملّیون شده بود، به همراه حزب مردم، که به‌تدریج دچار ضعف و سستی می‌شد، مبارزهٔ سیاسی در درون حاکمیت را برعهده‌دار داشتند. حزب ایران نوین یکی از بانفوذترین احزاب سیاسی در این دوره بود و در مقام حزب حاکم، رهبری دولت را برعهده داشت. حسنعلی منصور (از سران این حزب) از ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۳ش و امیرعباس هویدا*، که او نیز از سران این حزب بود، از ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۶ش منصب نخست‌وزیری را احراز کردند (مجیدی، ص ۵۵؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ ش ۱۶۳، ص ۱۵۳؛ آبراهامیان، ص ۴۴۰؛ نیز ← *حزب ایران نوین به روایت اسناد ساواک*، ج ۱، ص ۷ـ۳۱). اما شاه نظام دو حزبی را نیز تحمل نکرد و برخلاف وعده‌اش ــ که گفته بود بنا ندارد «مانند دیکتاتورها تنها از یک حزب دست‌نشاندهٔ خود پشتیبانی» کند (محمدرضا پهلوی، ص ۲۳۰) ــ عمل کرد و نظام تک‌حزبی را برقرار نمود. با تشکیل حزب واحد و فراگیر رستاخیز، تمام احزاب منحل شدند تا چیزی را که شاه تشکیل نظام منتقد از درون می‌نامید (مجیدی، همانجا)، محقق سازد. وی معتقد بود در نظام تک‌حزبی بیش از نظام دو حزبی بهره خواهیم برد (← *اطلاعات*، ش ۱۵۰۶۴، ۲۷ تیر ۱۳۵۵، ص ۳۰). در آستانهٔ انقلاب اسلامی، حزب رستاخیز که مشروعیت خود را از دست داده بود، منحل گردید (← حزب رستاخیز*). به‌گفتهٔ داریوش همایون، از رجال سیاسی دورهٔ پهلوی دوم، نظام دو حزبی نیمهٔ دههٔ ۱۳۳۰ش (مردم و ملّیون) و نظام حزب مسلط دههٔ ۱۳۴۰ش و اوایل دههٔ ۱۳۵۰ش (ایران نوین) و نظام تک‌حزبی سالهای ۱۳۵۴ـ۱۳۵۷ش (رستاخیز)، هرچند در برگزاری تظاهرات و نمایشهای گستردهٔ عمومی موفق بودند، نتوانستند نارضایی سیاسی را در جهت سازنده هدایت کنند و بر بی‌تفاوتی و دل‌مردگی عمومی چیره شوند، زیرا این احزاب نه مسئول بودند نه اهمیت داشتند، چون «رهبری سیاسی پیوسته می‌خواست در مرکز توجهات باشد» (ص ۱۸).

از اواسط ۱۳۵۵ش، در پی فشار سازمانهای طرفدار حقوق بشر و نیز اعلام سیاست حقوق بشر جیمی کارتر، رئیس‌جمهوری وقت امریکا، مبنی بر کاهش فشار و سرکوب، بار دیگر فضای باز سیاسی ایجاد شد که فرصت مغتنمی برای از سرگیری فعالیت احزاب بود. بدین‌ترتیب، «اتحاد نیروهای جبههٔ ملی» متشکل از احزاب ایران، ملت ایران و جامعهٔ سوسیالیستهای نهضت ملی ایران اعلام موجودیت کرد، نهضت آزادی ایران و حزب تودهٔ ایران فعالیتهای خود را از سر گرفتند و حزب جدید «نهضت رادیکال» به رهبری مقدم مراغه‌ای و «جمعیت ایرانی دفاع از آزادی و حقوق بشر» با همکاری سران و فعالان جبههٔ ملی و نهضت آزادی و جمعی از شخصیتهای سیاسی و مذهبی به جمع گروههای سیاسی پیوستند و در فضای جدید از طریق نامه‌نگاری با سران کشور و دیگر فعالیتهای سیاسی، در تحولات جامعه تأثیر گذاشتند (*صفحاتی از تاریخ معاصر ایران: اسناد نهضت آزادی ایران*، ج ۹، دفتر ۲، ص سه ـ هشت؛ نجاتی، ج ۲، ص ۱۸ـ۳۳).

با اوج‌گیری مبارزات مردم در ۱۳۵۷ش، گروههای سیاسی نیز، که تعدادشان روز به روز بیشتر می‌شد، خواستار سرنگونی حکومت پهلوی شدند.

در دورهٔ جمهوری اسلامی. با پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷، رهبر انقلاب اعلام کرد که «همهٔ گروهها و احزاب سیاسی آزادی عمل دارند، مگر حزبی که مخالف با مصلحت مملکت باشد» (← *اطلاعات*، ش ۱۵۷۶۷، ۳ بهمن ۱۳۵۷، ص ۸). همچنین در اصل ۲۶ قانون اساسی، بر آزادی احزاب و گروههای سیاسی، به‌شرط آنکه مخلّ استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی نباشند، تأکید شد. از این‌رو، از بدو تشکیل نظام جمهوری اسلامی، افزون بر احزاب و گروههایی که از قبل وجود داشتند و به فعالیت خود ادامه دادند، احزاب و گروههایی نیز به وجود آمدند. در واقع، در پی آزادی سیاسی ناشی از سقوط حکومت پهلوی و پیروزی انقلاب اسلامی، احزاب و سازمانهای سیاسی با مبانی و مرامهای مختلف (به جز هواخواهان سلطنت) فرصت سازماندهی یافتند؛ به طوری که تا ۱۳۶۰ش، هم گروههای برآمده از انقلاب اسلامی و معتقد به نظام حکومتی مبتنی بر اصول و موازین اسلامی، هم گروههای موسوم به چپگرایان اسلامی، و هم سوسیالیستها و مارکسیستها فعالیت داشتند. احزابی از جمله حزب جمهوری اسلامی* (← ادامهٔ مقاله)، که عمدتاً پس از انقلاب تشکیل شدند، در طیف معتقدان به نظام اسلامی و خواستار حکومت دینی و اجرای احکام اسلامی بودند. احزاب لیبرال، مشتمل بر گروههای قدیمی مخالف حکومت پهلوی، در قالب جبههٔ ملی چهارم ــ که در ۱۳۵۶ش شکل گرفته بود ــ فعالیت خود را پی گرفتند. تشکلهای جدیدی نیز از این طیف به وجود آمد، مانند «جبههٔ دموکراتیک ملی»، که متین دفتری در پی اختلافات داخلی در جبههٔ ملی، آن را تأسیس کرد و «گروه جنبش»، به رهبری علی‌اصغر حاج‌سیدجوادی، که

اعضای آن از حقوق‌دانان و استادان دانشگاه بودند (بشیریه، ۱۳۸۱ش، ص ۲۷ـ۳۰؛ سنجابی، ص ۸؛ «افشاگریهای مهم و مصاحبهٔ مطبوعاتی دانشجویان مسلمان پیرو خط امام»، ص ۱۰). نهضت آزادی ایران نیز، که مهدی بازرگان*، نخست‌وزیر دولت موقت پس از پیروزی انقلاب اسلامی، رهبری آن را برعهده داشت و بیشتر اعضای آن اسلام‌گرایان منشعب از جبههٔ ملی دوم در ۱۳۳۹ش بودند، فعالیت خود را با تأکید بر تصویب قانون اساسی و شکل‌گیری «دموکراسی پارلمانی» از نو آغاز کرد.

چپ‌گرایان اسلامی، شامل جنبش مسلمانان مبارز، جنبش انقلابی مردم مسلمان، جنبش اسلامی شوراها و سازمان مجاهدین خلق، که پیش از انقلاب شکل گرفته بودند با شعار اصلی تشکیل شوراهای اسلامی در همهٔ نهادهای دولتی، فعال شدند. تشکلها و احزاب سوسیالیست و مارکسیست نیز که شماری از آنها پیش از انقلاب اسلامی فعالیت مخفی داشتند، آشکارا به فعالیت پرداختند که شامل این احزاب و سازمانها می‌شد: حزب تودهٔ ایران؛ گروه مارکسیست منشعب از مجاهدین خلق، که در بهمن ۱۳۵۷ به «سازمان پیکار در راه آزادی طبقهٔ کارگر» تغییرنام داد؛ سازمان فدائیان خلق؛ حزب جدید «کارگران سوسیالیست»؛ حزب دموکرات کردستان؛ حزب کمونیست کارگران و دهقانان ایران؛ سازمان کارگران مبارز؛ کمیتهٔ مارکسیست ـ لنینیست؛ سازمان جوانان انقلابی؛ و سازمان انقلابی زحمتکشان کردستان ایران (کومله). آنان در این دوره خواهان ملی کردن صنایع و بانکها، قطع رابطه با امپریالیسم امریکا، تأسیس ارتش مردمی و اعطای خودمختاری به اقلیتهای قومی بودند (بشیریه، ۱۳۸۱ش، ص ۳۱ـ۳۲؛ بهروز، ص ۱۰۳ به بعد).

در این دوره، برای نخستین‌بار، روحانیان تشکیلات سیاسی رسمی به‌وجود آوردند. در ۲۹ بهمن ۱۳۵۷، حزب جمهوری اسلامی تأسیس شد که رهبری آن را شماری از سران نهضت اسلامی که جناح انقلابی حامیان رهبری بودند، برعهده داشتند (← حزب جمهوری اسلامی*). در همان زمان، جامعهٔ روحانیت مبارز (تشکلی از روحانیان که پیش از انقلاب شکل گرفته بود و به صورت غیررسمی فعالیت سیاسی می‌کرد) رسماً به فعالیت پرداخت (← جامعهٔ روحانیت مبارز*). در فروردین ۱۳۵۸ «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی»، از وحدت هفت گروه اسلامی، شکل گرفت (← *اطلاعات*، ش ۱۵۸۲۳، ۱۸ فروردین ۱۳۵۸، ص ۱). در سه سال نخست پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بسیاری از نیروهای سیاسی کشمکشهای فراوانی با حاکمیت داشتند. موضع‌گیریهای رسمی و گاه ستیزه‌جویانهٔ برخی گروهها در برابر جهت‌گیری کلی و دینی انقلاب اسلامی، مخالفت رسمی آنها با همه‌پرسی جمهوری اسلامی و سپس مقابله با تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی و در پی آن اعلام امتناع از پذیرش قانون اساسی، از سوی دیگر، وقوع چند اغتشاش و آشوب و برخورد مسلحانه با نظام نوپای جمهوری اسلامی در چند منطقهٔ کشور و ترور اشخاص و مقامات و نیروهای مردم که برخی از تشکلها و احزاب در آنها نقش داشتند یا دست کم مؤید آن بودند، عملاً موجد بحران سیاسی در آن دوران شد و به تبع آن شمار زیادی از گروههای سیاسی امکان ادامهٔ فعالیت نیافتند و به‌تدریج، از صحنهٔ سیاست خارج شدند و از ۱۳۶۰ش جریان اسلامی عملاً حاکمیت را در دست گرفت (شادلو، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰ـ۲۱).

در شهریور ۱۳۶۰، قانون «فعالیت احزاب، جمعیتها، انجمنهای سیاسی و صنفی و انجمنهای اسلامی یا اقلیتهای دینی»، مشتمل بر نوزده مادّه و نُه تبصره، به تصویب رسید که مبنای فعالیت احزاب در دورهٔ جمهوری اسلامی بود. در این قانون، فعالیت گروههای سیاسی، از احزاب و سازمانها و جمعیتها و انجمنها، آزاد اعلام شد مشروط بر آنکه با استقلال کشور، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس و مصالح جمهوری اسلامی تعارض نداشته باشد (*شناسنامهٔ تشکلها و احزاب سیاسی ایران*، ص ۱۱ـ۱۵).

با تعطیل فعالیت گروهها و احزاب سیاسی در اوایل دههٔ ۱۳۶۰ش، عملاً حزب جمهوری اسلامی و جامعهٔ روحانیت مبارز در صحنهٔ سیاست باقی ماندند. حملهٔ عراق به ایران (شهریور ۱۳۵۹) که جنگی هشت ساله را به این کشور تحمیل کرد و اوضاع خاص حاکم بر کشور، فرصتی برای ایجاد فضای باز سیاسی، به نحو رایج، فراهم نیاورد. با تعطیل حزب جمهوری اسلامی در تیر ۱۳۶۶، جامعهٔ روحانیت مبارز تنها گروه سیاسی فعال در آن زمان بود، اما با ایجاد اختلافهای جناحی در دولت میرحسین موسوی (۱۳۶۰ـ۱۳۶۸ش)، جامعهٔ روحانیت نیز دچار انشعاب گردید و تشکیلات جدیدی با نام مجمع روحانیون مبارز (که به جریان چپ روحانیت معروف است) به وجود آمد و در برابر جامعهٔ روحانیت مبارز (که جریان راست نامیده می‌شد) قرار گرفت. به‌علاوه، پس از تعطیل حزب جمهوری اسلامی، جمعیت مؤتلفهٔ اسلامی که در آن ادغام شده بود، مجدداً فعالیت سیاسی خود را آغاز کرد که بعدها نام حزب مؤتلفهٔ اسلامی را برخود نهاد. شکل‌گیری این جریانها، بستر سیاسی مناسبی برای پیدایش احزابی با دیدگاهها و آرمانهای مختلف فراهم کرد. در دولت هاشمی رفسنجانی (۱۳۶۸ـ۱۳۷۶ش) گروهی از کارگزاران آن، که به راست مدرن معروف شدند، به سبب نارضایتی از تندرَوی جریان حاکم، از آن فاصله

گرفتند و در ۱۳۷۴ش حزب کارگزاران سازندگی را تشکیل دادند (شادلو، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸۹ـ۱۹۱، ۲۸۰). خلأ سیاسی ناشی از نبودِ فعالیتهای حزبی در این دوره کاملاً محسوس بود، چنانکه به گفتهٔ محمدی ری‌شهری «تشکیل جمعیت دفاع از ارزشهای انقلاب اسلامی در ۱۳۷۴ش برای پاسخگویی به خلأ سیاسی موجود در جامعه بود» (نوذری، ص ۳۰۹).

در آستانهٔ انتخابات ریاست جمهوری در ۱۳۷۶ش، ائتلاف دو جریان کارگزاران سازندگی و مجمع روحانیون مبارز، جریانی به نام اصلاح‌طلب را به‌وجود آورد و سیدمحمد خاتمی به عنوان نامزد این جریان وارد عرصهٔ انتخاباتی شد (شادلو، ۱۳۸۵ش، ص ۲۸۱).

با تشکیل دولت خاتمی (۱۳۷۶ـ۱۳۸۴ش) اوضاع جدیدی برای حضور جریانهای سیاسی و رقابت آنان فراهم شد. جریان چپ، که از عرصهٔ رقابت خارج شده بود، در این دوره فعالانه وارد رقابت سیاسی شد. اطرافیان سیدمحمد خاتمی، که در ادبیات سیاسی رایج، به جریان چپ مدرن معروف شدند، در ۱۳۷۷ش حزب جبههٔ مشارکت ایران اسلامی را تشکیل دادند. سایر نیروهای چپ نیز، با تشکیل احزابی چون حزب همبستگی و حزب اسلامی کار، فعالیت حزبی خود را آغاز کردند. در مقابل، جریان راست نیز در قالب احزابی چون حزب اعتدال و توسعه، چکاد آزاداندیشان، حزب تمدن اسلامی و جمعیت ایثارگران انقلاب اسلامی، موجودیت خود را اعلام کرد (همان، ص ۲۷۶). روند رو به رشد تأسیس احزاب از ۱۳۷۶ش به بعد موجب شد تا نهاد صنفی ویژهٔ احزاب با نام «خانهٔ احزاب ایران» تشکیل شود («احزاب در ایران»، ص ۱۸).

برخی از این تشکلها، بدون داشتن پشتوانهٔ مردمی و سابقهٔ آشنایی مردم با آنها، در آستانهٔ انتخابات مجلس یا رخدادهای سیاسی دیگر تشکیل می‌شدند و در برابر سایر جریانها صف‌آرایی می‌کردند و فلسفهٔ وجودی آنان منحصر به همان دوران بود. این تشکلها ــ که در قالب «جبهه»، «سازمان»، «اتحاد»، «جمعیت»، «جامعه» و «مجمع» فعالیت می‌کردند ــ احزاب موسمی یا فصلی خوانده می‌شوند (راهوار منفرد، ص ۸). بسیاری از این احزاب فاقد ساختار تشکیلاتی و مؤلفه‌های مناسب برای کارکرد صحیح حزبی بودند. شکل‌گیری محفلهای کوچک بر محور یک شخصیت سیاسی یا تجمع تعدادی از همفکران سیاسی برای بیان نظرها و دیدگاههای خود و شرکت در انتخابات، نام حزب گرفته بود که در میان مردم پایگاهی نداشت. این موضوع بر اعتماد و اعتقاد مردم اثر سوء داشت. شروع به فعالیت بیش از ۱۵۰ حزب در کمتر از سه سال پس از دوم خرداد ۱۳۷۶، که به جریانهای سیاسی راست و چپ گرایش داشتند، نوعی لجام‌گسیختگی در فعالیتهای حزبی به‌شمار می‌رفت. فقدان موضع‌گیری و مرز روشن در میان احزاب و تلاش برای حذف رقبای سیاسی نیز مزید بر علت بود (شادلو، ۱۳۸۵ش، ص ۲۸۱ـ۲۸۲). در بیان موانع شکل‌گیری یا استمرار احزاب در این دوره، چند عامل را متغیر اصلی دانسته‌اند که عبارت‌اند از: قائم به فرد بودن احزاب، نداشتن استقلال مالی، فصلی و احساسی بودن شکل‌گیری احزاب، دولتی بودن، و پایبند نبودن به قواعد و سازوکارهای حزبی و شعارهایی که پیش از ورود به عرصهٔ حاکمیت می‌دادند (مقصودعلی، ص ۳).

براساس پایگاه اطلاع‌رسانی وزارت کشور، در حال حاضر (۱۳۸۷ش) ۲۴۰ تشکل با کارکرد حزبی (اعم از انجمن، جامعه، جمعیت، حزب، سازمان، کانون، مجمع و مرکز) از وزارت کشور مجوز گرفته‌اند که پنجاه تشکل عنوان حزب دارند. بر پایهٔ اطلاعات خانهٔ احزاب ایران، از این تعداد ۱۶۸ تشکل عضو خانهٔ احزاب ایران‌اند.

منابع: فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۵ـ[۱۳۷۰ش]؛ همو، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۴ش؛ منصوره اتحادیه، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی*، تهران ۱۳۸۱ش؛ «احزاب در ایران»، *رسالت*، سال ۲۳، ش ۶۳۸۵، ۲۰ اسفند ۱۳۸۶؛ *احزاب سیاسی در ایران*، ترجمه و تنظیم دانشجویان مسلمان پیرو خط امام، بخش ۱، ج ۲، تهران: مرکز نشر اسناد لانهٔ جاسوسی آمریکا، ۱۳۶۶ش؛ *اسناد احزاب سیاسی ایران: ۱۳۲۰ـ۱۳۳۰ش*، به کوشش بهروز طیرانی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۶ش؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال ـ دموکراسی و کمونیستی ایران*، ج ۱، فلورانس ۱۹۷۴، چاپ افست تهران: علم، [بی‌تا]؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *المآثر والآثار*، در *چهل سال تاریخ ایران*، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ش؛ «افشاگریهای مهم و مصاحبه مطبوعاتی دانشجویان مسلمان پیرو خط امام»، کیهان، ش ۱۰۹۸۰، ۱۸ اسفند ۱۳۵۸؛ ایران. قوانین و احکام، *مجموعه قوانین سال ۱۳۱۰*، تهران: روزنامهٔ رسمی کشور شاهنشاهی ایران، ۱۳۳۶ش؛ ایران. مجلس شورای ملی، *مذاکرات مجلس [شورای ملی]: دورهٔ اول تقنینیه، ۱۷ شعبان ۱۳۲۴ تا ۲۲ جمادی‌الاولی ۱۳۲۶ قمری*، تهران ۱۳۲۵ش؛ مهدی بازرگان، *خاطرات بازرگان: شصت سال خدمت و مقاومت، گفتگو با غلامرضا نجاتی*، تهران ۱۳۷۵ـ۱۳۷۷ش؛ حسین بشیریه، *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دورهٔ جمهوری اسلامی ایران*، تهران ۱۳۸۱ش؛ همو، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدتقی بهار، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران ۱۳۲۳ـ۱۳۶۳ش؛ نجفقلی پسیان، *واقعهٔ اعدام جهانسوز و ریشه‌های سیاسی و اجتماعی آن*، تهران ۱۳۷۰ش؛ *جستارهایی از تاریخ معاصر ایران، در ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*، ج ۲، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰ش؛ حسین جودت، *از صدر مشروطیت تا انقلاب سفید: تاریخچهٔ فرقهٔ دموکرات، یا،*

جمعیت عامیون ایران، [تهران] ۱۳۴۸ ش؛ حزب *ایران نوین به روایت اسناد ساواک*، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۵ ش؛ انور خامه‌ای، *خاطرات سیاسی*، تهران ۱۳۷۲ ش؛ یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ رضاعلی دیوان‌بیگی، *سفر مهاجرت در نخستین جنگ جهانی*، تهران ۱۳۵۱ ش؛ کریم راهوار منفرد، *احزاب، تشکلها و جناحهای سیاسی ایران امروز: از سال ۱۳۵۷ـ۱۳۸۰*، تهران ۱۳۸۲ش؛ اسماعیل رائین، *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمدعلی سپهر، *ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۴ـ۱۹۱۸*، تهران ۱۳۳۶ ش؛ کریم سنجابی، «دکتر سنجابی علت بروز اختلاف در جبههٔ ملی را شرح می‌دهد» (مصاحبه)، *کیهان*، ش ۱۰۷۴۰، ۳ تیر ۱۳۵۸؛ عباس شادلو، *جستاری تاریخی پیرامون تکثرگرایی در جریان اسلامی و پیدایش جناح راست و چپ مذهبی: ۱۳۶۰ـ۸۰*، تهران ۱۳۸۶ ش؛ همو، *راه سوم در ایران و غرب*، تهران ۱۳۸۵ ش؛ *شناسنامهٔ تشکلها و احزاب سیاسی ایران*، تهیه شده در ادارهٔ کل سیاسی وزارت کشور، دبیرخانهٔ کمیسیون مادّه (۱۰) احزاب، تهران: کمیل، ۱۳۷۷ ش؛ ویلیام مورگان شوستر، *اختناق ایران*، ترجمهٔ ابوالحسن موسوی شوشتری، تهران ۱۳۵۱ ش؛ *صفحاتی از تاریخ معاصر ایران: اسناد نهضت آزادی ایران*، ۱۳۵۴ـ۱۳۵۷، ج ۹، دفتر ۲، تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲ ش؛ احسان طبری، *کژ راهه: خاطراتی از تاریخ حزب توده*، تهران ۱۳۶۷ ش؛ جلال عبده، *چهل سال در صحنهٔ قضایی، سیاسی، دیپلماسی ایران و جهان*، تهران ۱۳۶۸ ش؛ جان‌فارن، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی مطابق با ۸۷۹ شمسی تا انقلاب*، ترجمهٔ احمد تدین، تهران ۱۳۷۷ ش؛ عبدالصمد کامبخش، *شمه‌ای دربارهٔ تاریخ جنبش کارگری ایران: سوسیال دمکراسی انقلابی، حزب کمونیست ایران، حزب تودهٔ ایران*، تهران ۱۳۶۰ ش؛ احمد کسروی، *تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالمجید مجیدی، *خاطرات عبدالمجید مجیدی: وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجه (۱۳۵۱ـ۱۳۵۶)*، ویراستار حبیب لاجوردی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدرضا پهلوی، شاه مخلوع ایران، *مأموریت برای وطنم*، تهران ۱۳۴۰ ش؛ هاشم محیط‌مافی، *مقدمات مشروطیت*، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان‌فدا، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محسن مدیرشانه‌چی، *احزاب سیاسی ایران با مطالعهٔ موردی نیروی سوم و جامعهٔ سوسیالیستها*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ رحمت مصطفوی، *تهران دموکرات و علی امینی در ترازو*، [تهران] ۱۳۶۳ ش؛ محمد مقصودعلی، «تحزب و موانعش در ایران»، *رسالت*، سال ۲۳، ش ۶۳۵۹، ۱۶ بهمن ۱۳۸۶؛ مهدی ملکزاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن علی ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷ ش؛ غلامرضا نجاتی، *تاریخ سیاسی بیست و پنج سالهٔ ایران: از کودتا تا انقلاب*، تهران ۱۳۷۱ ش؛ عزت‌الله نوذری، *تاریخ احزاب سیاسی در ایران*، شیراز ۱۳۸۰ ش؛ فرشته نورائی، *تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*، تهران ۱۳۵۲ ش؛ داریوش همایون، *دیروز و فردا: سه گفتار دربارهٔ ایران انقلابی*، ایالات متحده امریکا ۱۹۸۱؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Maziar Behrooz, *Rebels with a cause: the failure of the left in Iran*, London 2000; Matthew Elliot, "New Iran and the dissolution of party politics under Reza Shah", in *Men of order: authouritarian modernization under Atatürk and Raza Shah*, [ed.] Touraj Atabaki and Erik J. Zürcher, London: I. B. Tauris, 2004; *EI*², s.v. "Hizb. III: Persia" (by A. Banani); Mark J. Gasiorowski, *U. S. foreign policy and the Shah*, Ithaca, N. Y. 1991; George Lenczowski, *Russia and the West in Iran, 1918-1948: a study in big-power rivalry*, Ithaca, N. Y. 1949.

/ بهروز طیرانی /

۲) **در جهان عرب.** بسیاری از گروههای سیاسی که در دوران معاصر در جهان عرب شکل گرفتند و می‌توان کارکردشان را با حزب یکی انگاشت و واژهٔ حزب را بر آنها اطلاق کرد، خود به جای استفاده از حزب از واژه‌هایی چون «جمعیت» و «تجمع» استفاده کرده‌اند (← امین سعید، ج ۱، ص ۱۵ـ۳۱).

از آغاز برپایی نظامهای سیاسی نو در جهان عرب، احزاب و جمعیتهای سیاسی شکل گرفتند (خدوری، ص ۶۰) که یکی از آنها جمعیت اتحاد مصر جوان (جمعیة اتحاد مصر الفتاة) بود که در ۱۲۹۶/ ۱۸۷۹ در اسکندریه تشکیل شد (د.اسلام، چاپ دوم، ج ۳، ص ۵۱۴)، اما پیش از آن و در همان دهۀ ۱۲۹۰/ ۱۸۷۰، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده جمعیتی سیاسی و سرّی به نام حزب ملی آزاد (الحزب الوطنی الحرّ) تشکیل داده بودند که بارزترین شخصیتهای سیاسی و فکری و اجتماعی مصر عضو آن بودند. به توصیهٔ سیدجمال‌الدین اسدآبادی، این مجموعه یا حزب، به‌رغم تفاوت‌نظرهایش با احمد عرابی‌پاشا*، از انقلاب وی که در ۱۲۹۸/۱۸۸۱ شکست خورد، حمایت نمود (ابوحمدان، ۱۴۱۴، ص ۲۸) و بعدها عرابی‌پاشا خود را رهبر یا از رهبران حزب ملی به شمار آورد. این حزب، پس از وقفهٔ کوتاهی، دوباره به فعالیت پرداخت و در ۱۳۱۲/ ۱۸۹۵ ریاست آن را مصطفی کامل برعهده گرفت (یونان لبیب رزق، ص ۱۱). حزب ملی فقط جریانی سیاسی بود که برخی ملی‌گرایانِ مخالف با دخالت و نفوذ بیگانگان را گردهم آورده بود؛ از این‌رو، حزب‌الأمة اولین حزب رسمی در مصر به شمار می‌آید که در ۱۱ شعبان ۱۳۲۵/ ۲۰ سپتامبر ۱۹۰۷، محمودپاشا سلیمان، حسن‌پاشا عبدالرازق، علی‌پاشا شعراوی و احمد لطفی‌السید* آن را پایه‌ریزی کردند (همان، ص ۱۱ـ۱۲).

در اواخر سدهٔ سیزدهم / نوزدهم و نخستین سالهای سدهٔ

چهاردهم / بیستم، اغلب احزاب و گروهها و جمعیتهای سیاسی در مصر تشکیل می‌شدند، زیرا از یک‌سو اوضاع سیاسی و سطح اندیشه در شام و عراق و شمال افریقا از مصر عقب مانده‌تر بود و از سوی دیگر، کمبود ابزارهای نشر اندیشهٔ روشنفکران و حاکمیت استبدادی عثمانی در این سرزمینها، بسیاری از اندیشمندان این سرزمینها را بر آن می‌داشت تا به مصر مهاجرت کنند. مصر به سبب وجود حاکمان نواندیش‌تر و نیز استقلال نسبی‌اش از حکومت مرکزی عثمانیان، از دیگر سرزمینهای عربی آزادتر بود (← ابوحمدان، ۱۴۱۳، ص ۳۱ـ۳۲). از جملهٔ این گروهها، جمعیة الشوریٰ العثمانیة بود که در ۱۳۲۴/۱۹۰۶ در قاهره شکل گرفت و محمد رشیدرضا، از مؤسسان آن، در راه مبارزه با استبداد عثمانیان و برقراری حکومتی مبتنی بر شورا می‌کوشید. این جمعیت نشریه‌ای مخفی به نام *الشوریٰ العثمانیة* منتشر می‌کرد (همان، ص ۴۴ـ۴۵).

از دیگر جمعیتهای نخستین، که در جهان عرب تحت نفوذ عثمانی پیروانی داشت، جمعیت ترکهای جوان* بود که گروهی از نخبگان عرب سرزمینهای اسلامی را به خود جذب کرده بود (همان، ص ۴۳). در ابتدای سدهٔ چهاردهم / بیستم، در قلمرو عثمانی نیز احزابی شکل گرفتند که قائل به مساوات تمام شهروندان این منطقه بودند. از جملهٔ این احزاب ــ که برخی روشنفکران و سیاستمداران عرب نیز از آن استقبال کردند ــ حزب آزاد میانه‌رو (الحزب الحُرّالمُعْتدل) بود که در ۱۳۲۷/۱۹۰۹، برای جلوگیری از استبداد عثمانیان و غلبه نداشتن گروهها و اقوام بر یکدیگر و حفظ زبانهای موجود در محدودهٔ حکومت عثمانی، شکل گرفت و برخی سیاستمداران عرب (همچون رشدی الشّمعة و عبدالحمید الزهراوی) از پایه‌گذاران آن بودند. افزون بر این حزب، که در دمشق پیروانی داشت، حزب الأهالی نیز ــ که در ۱۳۲۸/۱۹۱۰ تشکیل شده بود و برخی مؤسسان آن عرب بودند ــ بر عدم تمرکز اداری و آزادی تدریس زبانهای گوناگون تأکید می‌کرد. دیگر حزب عثمانی در این دوره، حزب حریت و ائتلاف* بود که برخی لیبرالها و مشروطه‌خواهان و محافظه‌کاران، که همگی از مخالفان دولت عثمانی بودند، در ۱۳۲۹/۱۹۱۱ آن را تشکیل دادند. برخی سیاستمداران عرب نیز جذب آن شدند و در برابر حزب حاکم دولت عثمانی (حزب اتحاد و ترقی)، که بر ملی‌گرایی و پان‌ترکیسم تأکید می‌کرد، از حزب حریت پشتیبانی کردند (دوری، ص ۱۹۲ـ۱۹۳).

یکی دیگر از جمعیتهای سیاسی نخستین، جمعیت برادری عربی ـ عثمانی (جمعیة الإخاء العربی العثمانی) بود که در ۱۳۲۶/۱۹۰۸ در استانبول شکل گرفت و عارف المارдینی، یوسف شتوان، صادق‌المؤید و شفیق المؤید از پایه‌گذاران آن بودند. این جمعیت در راه تحقق برابری میان اقوام گوناگون در قلمرو عثمانی گام برمی‌داشت (امین سعید، ج ۱، ص ۱۵).

از جمعیتهای دیگر، الجمعیة القحطانیة (تأسیس در ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹)، عرب جوان (العربیة الفتاة، تأسیس در ۱۳۲۹/۱۹۱۱)، و جمعیت اصلاح‌طلب بیروت (جمعیة بیروت الاصلاحیة، تأسیس در ۱۳۳۰/۱۹۱۲) بودند (بدرانی، ص ۱۳؛ پانویس ۸).

از مهم‌ترین احزاب و جمعیتهایی که در این دوره شکل گرفتند، حزب عدم تمرکز اداری عثمانی (حزب اللّا مرکزیة الاداریة العثمانی) بود که رفیق‌العظم، حقی‌العظم، محمد رشیدرضا، شبلی شمیّل، محب‌الدین خطیب و اسکندر عمون از پایه‌گذاران آن بودند و بر خودمختاری اداری ایالتهای عثمانی تأکید می‌کردند (امین سعید، ج ۱، ص ۲۲). جمعیت اصلاحی بصره نیز، به ریاست طالب النقیب (از رهبران حزب حریت و ائتلاف عثمانی و نمایندهٔ مجلس)، در عراق شکل گرفت، و روزنامهٔ *النهضة*، ترجمان (ارگان) آن بود (همان، ج ۱، ص ۳۱).

این جمعیتها و احزاب ــ که جملگی بر اثر ضعف دولت عثمانی و احتمال تجزیهٔ سرزمینهای این دولت شکل گرفتند (دوری، ص ۲۴۴) ــ غالباً بر اصلاح و برابری میان اقوام گوناگون، گسترش زبان عربی و پیوند عربها و ترکها در چهارچوب حکومت عثمانی، تأکید می‌کردند (همان، ص ۲۰۴).

پس از آشکارتر شدن سیاستهای پان‌ترکیستی جمعیت اتحاد و ترقی، دیدگاههای مبنی بر گسست میان ملت عرب و غیرعرب و تشکیل احزاب عربی با خواستهای ملی‌گرایانهٔ افراطی، همچون تدریس زبان عربی و تعیین حاکمان و والیان عرب، در سرزمینهای عربی بروز یافت (همان، ص ۲۰۶ـ۲۰۷). برای نمونه، عزیز علی المصری در ۱۳۳۱/۱۹۱۳، با گروهی از افسرانِ عربِ ارتش عثمانی (از جمله سلیم جزایری، نوری سعید، یاسین الهاشمی، طه الهاشمی و جمیل المدفعی)، جمعیة العهد را پایه‌ریزی کرد که هدف آن کسب استقلال داخلی سرزمینهای عربی در چهارچوب تشکیل اتحادیه‌ای با عثمانیان بود (امین سعید، ج ۱، ص ۵۱ـ۵۲). همچنین جمعیة الجامعة العربیة را محمد رشیدرضا در ۱۳۲۸/۱۹۱۰، پس از اطمینان از ناممکن بودن اتحاد عربها و ترکها، تشکیل داد و سیاستمداران سرشناسی همچون امیرعبداللّه‌بن حسین، علی یوسف، عبدالرحمان شهبندر و رفیق‌العظم از اعضای آن بودند (همان، ج ۱، ص ۵۵ـ۵۶).

با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ۱۹۱۸)، برخی گروههای یاد شده، از جمله جمعیت عرب جوان، خواهان استقلال سرزمینهای عربی از عثمانیان شدند (همان، ج ۱، ص ۱۷). از ۱۳۳۶ تا ۱۳۳۸ / ۱۹۱۸ ـ ۱۹۲۰ احزاب جدیدی در سوریه

تشکیل شدند که خواست همهٔ آنها استقلال کامل از عثمانیان بود؛ احزابی چون حزب الاستقلال العربی، حزب ملی سوریه (حزب الوطنی السوری)، حزب الاتحاد السوری، حزب السوری المعتدل، و حزب العهد السوری (همان، ج ۲، ص ۴۰ـ۴۹). در عراق نیز احزاب و جمعیتهایی تشکیل شدند، از جمله حزب العهد العراقی (که شاخه‌ای از جمعیة العهد بود) و جمعیت پاسداران استقلال (جمعیة حَرَس الاستقلال)، که هر دو خواهان استقلال کامل عراق بودند و مخفیانه فعالیت می‌کردند (همان، ج ۲، ص ۲۶۵ـ۲۶۶). بدین‌ترتیب، فرایند تحزب در جهان عرب، که در آغاز تحت تأثیر تحولات سیاسی دولت عثمانی بود، دگرگون شد (شرف‌الدین، ص ۱۷۹). پس از تجزیهٔ عثمانی و سپس استقلال کشورهای عربی از سیطرهٔ استعمار بر آنها، واکنش مردم در برابر حضور بیگانگان، به تأسیس احزابی انجامید که آنها را احزاب مادر می‌نامند و بسیاری از احزاب جهان عرب بعدها از درون این احزاب بیرون آمدند. برخی از مهم‌ترین احزاب مادر عبارت‌اند از: حزب وَفْد مصر، حزب استقلال مغرب، حزب الدستور تونس، و تجمع ملی سوریه (الکُتْلة‌الوطنیة السوریة؛ همان، ص ۱۹۲).

در ۸ صفر ۱۳۳۷/ ۱۳ نوامبر ۱۹۱۸، حزب وفد* به رهبری سعد زغلول* ایجاد شد (محمد فرید حشیش، ج ۱، ص ۳۵) که تا ۱۳۰۳ش /۱۹۲۴ نقش مهمی در امور سیاسی مصر و مبارزات ضداستعماری داشت. در این سال، این حزب در انتخابات پیروز شد و سعد زغلول به نخست‌وزیری رسید. نفوذ حزب وفد تا ۱۳۳۱ش /۱۹۵۲ ادامه یافت. در این مدت، برخی اعضای حزب از مقامات مهم و برجستهٔ سیاسی بودند، ولی پس از آن از صحنهٔ قدرت برکنار شدند (شلبی، ص ۳۴۵؛ محمد فرید حشیش، ج ۲، ص ۳۵۸ـ۳۶۱).

در ۱۳۲۲ش / ۱۹۴۳ در مغرب، گروهی از مبارزان ملی‌گرا حزب استقلال را، برای مبارزه با سیطرهٔ بیگانگان و تحقق استقلال این کشور، پایه‌ریزی کردند (ساره، ۱۹۹۰، ص ۱۱). این حزب ــ که شخصیتهای سرشناسی مانند علّال الفاسی عضو آن بودند ــ مبارزهٔ مسلحانه با استعمارگران را در پیش گرفت (همان، ص ۱۹). احزاب جدید مغرب، مانند اتحاد ملی نیروهای مردمی (الاتحاد الوطنی لِلْقوات الشعبیة) و اتحاد سوسیالیستی نیروهای مردمی (الاتحاد الاشتراکی للقوات الشعبیة)، که نقش مهمی در امور سیاسی مغرب دارند، از حزب استقلال منشعب شده‌اند (شرف‌الدین، ص ۲۰۵ـ۲۰۷).

در ۱۲۹۹ش /۱۹۲۰ در تونس عبدالعزیز ثعالبی* حزب آزادی‌خواه قانون اساسی (الحزب الحرّ الدستوری) را تأسیس کرد (ساره، ۱۹۸۶، ص ۱۵) که خواستار ایجاد دولت ملی و مشروطه در تونس بود (ــه دستور*، حزب). در ۱۳۱۳ش / ۱۹۳۴ حزب دستور جدید (الحزب الحرّ الدستوری الجدید)، به رهبری حبیب بورقیبه*، از آن منشعب شد. حزب دستور جدید در ۱۳۳۵ش / ۱۹۵۶ و پس از استقلال تونس، به حکومت رسید و در ۱۳۴۳ش / ۱۹۶۴ به حزب دستور سوسیالیستی (الحزب الاشتراکی الدستوری) تغییر نام داد (لبیض، ص ۲۲۲ـ۲۲۳).

حزب مادر در سوریه، تجمع ملی سوریه نام داشت که در ۲۶ مهر ۱۳۰۶/ ۱۹ اکتبر ۱۹۲۷ با نام کنگرهٔ ملی در بیروت (المؤتمر الوطنی فی بیروت)، به رهبری شخصیتهای برجسته‌ای مانند هاشم الاتاسی*، شکری القُوتلی*، ریاض الصلح* و شکیب ارسلان*، تشکیل گردید. اجلاس تأسیس رسمی کنگرهٔ ملی در ۱۳۱۱ش /۱۹۳۲، در حِمْص سوریه تشکیل شد. کنگرهٔ ملی در انتخابات ۱۳۰۷ش /۱۹۲۸، ۱۳۱۵ش /۱۹۳۶، ۱۳۲۲ش / ۱۹۴۳، و ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۷ قدرت را در دست داشت. در ۱۳۲۷ش / ۱۹۴۸، کنگرهٔ ملی به دو حزب مردم (حزب الشعب) و حزب ملی (الحزب الوطنی) انشقاق یافت (شرف‌الدین، ص ۱۹۷ـ ۱۹۹).

حزب مردم در الجزایر (تأسیس در ۱۳۱۶ش / ۱۹۳۷) را نیز می‌توان از احزاب مادر به شمار آورد، زیرا همهٔ مؤسسان جبههٔ آزادی‌بخش ملی الجزایر* (جبهه التحریر الوطنی) در آن عضویت داشتند (همان، ص ۱۹۳؛ سعدالله، ج ۲، ص ۳۷۲).

علاوه بر عامل استعمار که بر رشد احزاب در جهان عرب و افزایش میل آنها به استقلال سیاسی مؤثر بود، جذابیتهای جنبش چپ و مارکسیسم نیز سبب ایجاد برخی احزاب سیاسی با این گرایش گردید (شرف‌الدین، ص ۲۳۹). گویا نخستین احزاب چپ‌گرا عبادت بودند از: حزب کمونیست تونس (الحزب الشیوعی‌التونسی؛ تأسیس در ۱۳۳۷/۱۹۱۹) و حزب کمونیست مصر (الحزب الشیوعی المصری) که در ۱۳۰۱ش / ۱۹۲۲ از حزب سوسیالیست مصر (الحزب الاشتراکی المصری، به رهبری ژوزف روزنتال[1] و حسنی عرابی) منشعب شد. اندکی بعد، حزب کمونیست در فلسطین و در ۱۳۰۳ش /۱۹۲۴ در لبنان پایه‌ریزی شد. هر سه حزب اخیر به کمینترن (بین‌الملل سوم)[2] پیوستند و در نشر آموزه‌های کمونیستی و فعالیتهای کارگری کوشیدند، اما در فلسطین فعالیت حزب علنی و در مصر و لبنان مخفیانه بود (خدوری، ص ۱۱۲، ۱۲۴ـ۱۲۵؛ نابلسی، ج ۱، ص ۲۳۳). در ۱۳۰۴ش / ۱۹۲۵، حزب کمونیست سوریه (الحزب الشیوعی السوری) را ایلی‌تیبر، فؤاد شمالی و یوسف یَزبک پایه‌ریزی کردند (شرف‌الدین، ص ۲۴۸) که در گسترش

1. Joseph Rosenthal

2. Communist Internasional (Third International)

کمونیسم در دیگر مناطق جهان عرب، از جمله عراق، مؤثر افتاد. در ۱۳۱۱ش / ۱۹۳۲ رهبری حزب کمونیست سوریه را جوانی کُرد به نام خالد بَکداش / بکتاش برعهده گرفت (خدوری، ص ۱۲۷ـ۱۲۸). حزب کمونیست عراق نیز، به رهبری عبدالقادر اسماعیل، فعالیت خود را در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲ به صورت هسته‌های کمونیستی در شهرهای بغداد و ناصریه آغاز کرد (بدرانی، ص ۸۶؛ فاروق صالح عمر، ص ۲۳۶ـ۲۳۷)، اما نخستین مرکز رسمی آن را عاصم فِلَیِّح در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴ در بغداد تشکیل داد (فاروق صالح عمر، ص ۲۳۷). در نیمه‌های دههٔ ۱۳۲۰ش / ۱۹۴۰ گروهی از دانشجویان سودانی دانشگاههای مصر حلقه‌هایی برای مطالعهٔ مارکسیسم در چهارچوب حزب کمونیست مصر ایجاد کردند که بعدها این حلقه‌ها هسته‌های اولیهٔ حزب کمونیست سودان را پایه‌ریزی کردند که به نام جنبش آزادی‌بخش ملی سودان (الحركة السودانية للتحرير القومي) شناخته شد (محمد احمد محجوب، ص ۴۶).

حزب کمونیست مغرب (الحزب الشيوعي المغربي) نیز، که یکی از قدیم‌ترین احزاب این کشور است، با نام حزب پیشرفت و سوسیالیسم (حزب التقدم و الاشتراكية)، به عنوان شاخه‌ای از حزب کمونیست فرانسه، پایه‌ریزی شد و پس از آن، در ۱۳۲۲ش / ۱۹۴۳، یک یهودی به نام لیون سلطان آن را به عنوان حزبی مستقل مطرح کرد. عضویت در این حزب در آغاز محدود به فرانسویان ساکن مغرب و برخی اعضای طبقهٔ متوسط جدید در این کشور بود، اما بعدها گسترده‌تر شد. این حزب ابتدا با استقلال مغرب مخالف بود، ولی اندکی بعد با آن موافقت کرد (ساره، ۱۹۹۰، ص ۱۱۱ـ۱۱۲).

در ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳ احزاب کمونیست عرب تصمیم گرفتند از حکومتهای مستقل پارلمانی حمایت کنند و این موضوع سبب شد حکومتهای ملی جدیدالتأسیس در سوریه و لبنان، به کمونیستها اجازهٔ تشکیل احزاب رسمی و علنی بدهند. در اوایل دههٔ ۱۳۳۰ش/۱۹۵۰ در سوریه و در اواخر این دهه در عراق، درنتیجهٔ این سیاست، احزاب کمونیست قدرت بسیاری گرفتند اما پس از آن، درنتیجهٔ مقابلهٔ احزاب ملی‌گرای حاکم با افزایش سیطره و نفوذ کمونیستها، از صحنهٔ قدرت دور شدند (خدوری، ص ۱۳۳ـ۱۳۴).

احزاب دیگری نیز در کشورهای عربی تأسیس شدند، از جمله در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴ حزب ملی حجاز (الحزب الوطني الحجازي)، به رهبری محمد الطویل، در عربستان سعودی تشکیل شد و اهداف خود را مبارزه با نفوذ بیگانگان و تلاش برای برقراری کشوری اسلامی و قانونمند اعلام کرد (امین سعید، ج ۳، ص ۱۹۰ـ۱۹۱). در یمن نیز در ۱۳۲۳ش / ۱۹۴۴، نخستین حزب این کشور در عدن به نام حزب آزادی‌خواهان یمن (حزب الاحرار اليمني)، به رهبری برخی مخالفان امام یحیی ــ که با تشکیل احزاب سیاسی مخالف بود ــ پایه‌ریزی شد (بلقیس احمد منصور، ص ۸۲ـ۸۳). در مصر، احزابی همچون حزب آزادی‌خواهان مشروطه‌طلب (حزب الاحرار الدستوريين) در ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲ و حزب مردم (حزب الشعب) در ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰ تشکیل شدند (شربینی سید، ص ۱۰۲ـ۱۰۴). در سوریه، علاوه بر تجمع ملی، قبل از جنگ جهانی دوم احزابی همچون حزب وحدت عربی (حزب الوحدة العربية) و حزب نجات (حزب الإنقاذ) شکل گرفتند (د. اسلام، ج ۳، ص ۵۲۲). در ۱۳۰۰ش / ۱۹۲۰، در لبنان حزب پیشرفت (حزب الترقي) تشکیل شد که چند سال به موجودیت خود ادامه داد. پس از آن گروهی با نام تجمع مشروطه‌خواه (الكتلة الدستورية) در لبنان شکل گرفت (همان، ج ۳، ص ۵۲۳). نخستین احزابی که در عراق مجوز رسمی فعالیت گرفتند، حزب ملی‌گرای عراق (الحزب الوطني العراقي) به ریاست جعفر ابوالتِّمَن و جمعیت نهضت عراق (جمعية النهضة العراقية) بودند که هر دو در ۱۳۰۱ش / ۱۹۲۲ ایجاد شدند. در همین سال و تحت تأثیر صدور قانون انتخابات مجلس، احزاب پارلمانی دیگری نیز پدیدآمدند، از جمله حزب پیشرفت (حزب‌التقدم) به رهبری عبدالمحسن سعدون؛ حزب مردم (حزب الشعب) به رهبری یاسین الهاشمی؛ حزب برادری ملی (الإخاء الوطني) به رهبری ناجی سویدی، رشیدعالی گیلانی* و یاسین الهاشمی؛ و حزب عهد (حزب‌العهد) به ریاست نوری سعید*. از حزبهای اسلامی عراق می‌توان حزب الدعوةالاسلامية، مجلس اعلای اسلامی عراق و سازمان العمل‌الاسلامی را نام برد (بدرانی، ص ۲۰).

در کشورهای عربی در دهه‌های ۱۳۳۰ش تا ۱۳۵۰ش / ۱۹۵۰ـ ۱۹۷۰، مردم‌سالاری و تکثر حزبی به بهانه‌های بسیار، از جمله اولویت دادن به وحدت ملی یا ملی‌گرایی و وحدت عرب یا قضیهٔ فلسطین، به تأخیر افتاده بود و غالباً حزبی واحد، یا در بهترین حالت یک تکثر حزبی ظاهری وابسته به حکومت، مبنای حکومتهای عربی به شمار می‌آمد (← جابری، ص ۱۱۲ـ۱۱۵). در این کشورها نظامهای تک‌حزبی اغلب با کودتای نظامی بر سر کار آمدند (خدوری، ص ۱۵۳ـ۱۵۴).

در مصر، جمال عبدالناصر* ابتدا با ایجاد اتحاد ملی (الاتحاد الوطني) در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶، و پس از وحدت با سوریه و تشکیل جمهوری متحد عربی*، با ایجاد حزب اتحاد سوسیالیستی عربی (حزب الاتحاد الاشتراكي العربي) در ۱۳۴۱ش / ۱۹۶۲، به عنوان تنها حزب قانونی، نظام تک‌حزبی ایجاد کرد (محمد احمد محجوب، ص ۷۲ـ۷۳). در عراق نیز عبدالسلام عارف* در ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴، با پیروی از الگوی

مصر و تشکیل اتحاد سوسیالیستی عربی به عنوان یگانه حزب کشور، کوشید راه را برای پیوستن این کشور به جمهوری متحد عربی هموار کند (علیوی، ص ۲۱۰ـ۲۱۲). در بیشتر کشورهای عربی در این دوره، همین الگو در برخورد با احزاب وجود داشت. در سوریه حزب بعث*، پس از به قدرت رسیدن حافظ اسد* در ۱۳۴۹ش / ۱۹۷۰، همین الگوی تک‌حزبی پذیرفته شد (اسماعیل، ص ۳۲). در الجزایر نیز، پس از استقلال در ۱۳۴۱ش / ۱۹۶۲ و طبق قانون اساسی جدید، جبههٔ آزادی‌بخش ملی الجزایر به عنوان تنها حزب سیاسی کشور معرفی گردید (میتکیس، ص ۲۷) و در اردن نیز در ۱۳۳۶ش / ۱۹۵۷ دولت تصمیم به انحلال احزاب و تصویب قانون ممنوعیت تشکیل احزاب گرفت. این وضع تا دی ۱۳۷۱ / ژانویهٔ ۱۹۹۳ ادامه داشت تا اینکه در این زمان، تأسیس احزاب در این کشور شکل رسمی و قانونی یافت (ثنا فؤاد عبدالله، ص ۲۴۳؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۲۱).

تشکیل رژیم اسرائیل در خاک فلسطین و وقوع اولین جنگ با این رژیم در ۱۳۲۷ش / ۱۹۴۸، بر احزاب و الگوی فعالیت حزبی در جهان عرب تأثیر بسیاری نهاد و سبب کاهش قدرت و نفوذ احزاب کمونیستی عرب شد. با طرفداری اتحاد جماهیر شوروی از طرح تقسیم فلسطین در ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۷ و به رسمیت شناختن اسرائیل در ۱۳۲۷ش / ۱۹۴۸ که سبب به رسمیت شناخته شدن این رژیم از سوی برخی احزاب کمونیست عرب شد و نیز با روشن شدن موضع مخالف احزاب کمونیست سوریه و عراق دربارهٔ پیوستن کشورهایشان به جمهوری متحد عربی، میان ملی‌گرایان و کمونیستها رویارویی آغاز شد که به کاهش قدرت احزاب کمونیست انجامید (خدوری، ص ۱۶۳ـ ۱۶۵). از سوی دیگر، تشکیل دولت صهیونیستی در سرزمینهای عربی، غرور مردم عرب را خدشه‌دار کرد و احساسات ملی‌گرایانهٔ آنها را به شدت برانگیخت. این امر سبب قدرت گرفتن احزاب ملی‌گرا، گرایش احزاب دیگر به شعارهای ملی‌گرایانه، و به وجود آمدن احزاب جدیدی با این مشی گردید (سه حیالی، ص ۱۶۳ـ ۱۶۸). از جمله احزاب ملی‌گرا، حزب بعث بود که در ابتدای دههٔ ۱۳۲۰ش / ۱۹۴۰ به عنوان یک جنبش و بعدها در ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۷ به عنوان حزبی رسمی، به رهبری صلاح‌الدین بیطار و میشل عفلق، شکل گرفت و در ۱۳۳۱ش / ۱۹۵۲، پس از ادغام با حزب سوسیالیست عرب (الحزب العربی الاشتراکی) به رهبری اکرم حورانی*، به حزب سوسیالیستی عربی بعث (حزب البعث العربی الاشتراکی) تغییر نام داد (عیسمی، ص ۳۱۵؛ اسماعیل، ص ۲۱ـ۲۴؛ ← بعث*، حزب). تشکیل این حزب نشانهٔ آغاز دورهٔ تشکیل حزبهای وحدت‌طلب عرب به جای احزاب منطقه‌ای، از جمله حزب ملی سوریه (حزب السوری القومی)، بود که بر نوعی ملی‌گرایی منطقه‌ای تأکید داشت و آنطون سعاده* در اوایل دههٔ ۱۳۱۰ش / ۱۹۳۰ آن را در سوریه بنیان نهاده بود. او که با نمادهای ملی‌گرایی عرب مخالف بود، برای متحد کردن منطقهٔ جغرافیایی سوریه ــ که از دید وی، هم گسترده‌تر از سوریهٔ فعلی بود و هم پیوندهایی فراتر از عربیت و اسلام میان مردم آن وجود داشت ــ تلاش بسیار کرد، اما فعالیت حزب وی ممنوع شد و او در ۱۳۲۸ش / ۱۹۴۹ به اتهام افکار ملی‌گرایی تندرو و تلاش برای براندازی حکومت سوریه اعدام گردید (خدوری، ص ۱۹۵ـ ۲۰۳؛ *الموسوعة العربية*، ذیل «السوری القومی الاجتماعی (الحزب)»).

از دیگر احزاب مهم ملی‌گرا در این دوره، که بعدها چندین جنبش از آن منشعب شد، جنبش ملی‌گرایان عرب (حرکة القومیین العرب) بود. این جنبش ابتدا سازمانی مخفی بود که در ۱۳۳۰ش / ۱۹۵۱ دانشجویان ملی‌گرا با تابعیتهای گوناگون (همچون جورج حبش، ودیع حداد، احمد الخطیب، هانی الهندی، صالح شبل و حامد الجبوری)، متأثر از نظریات کسانی همچون ساطع حُصْری* و علی ناصرالدین، با شعار «وحدت، آزادی، انتقام»، آن را در دانشگاههای لبنان تشکیل دادند. این جنبش، به عنوان یکی از نیروهای ملی‌گرای وحدت‌طلب، شاخه‌هایی در دیگر کشورهای عربی نیز پدید آورد (شلاش، ص ۴۷ـ۴۹، ۵۹ـ۶۱؛ باروت، ص ۵۳ـ ۵۵).

بسیاری از احزاب دارای گرایشهای ناصری نیز در جهان عرب تأسیس شدند که از یک سو منادی وحدت جهان عرب و از سوی دیگر، قائل به نوعی سوسیالیسم و توسعهٔ سیاسی ـ اقتصادی چپ‌گرایانه به شیوهٔ جمال عبدالناصر بودند (اسماعیل، ص ۸۴ـ۸۸). در سوریه جمال الاتاسی، تحت تأثیر اندیشه‌های ناصر، حزب اتحاد سوسیالیستی عربی (حزب الاتحاد الاشتراکی العربی) را، در دههٔ ۱۳۴۰ش / ۱۹۶۰ و پس از فروپاشیدن جمهوری متحد عربی، پایه‌ریزی کرد. یک حزب سیاسی مخفی ناصریستی، به نام حزب انقلابی کار (حزب العمل الثوری)، نیز وجود داشت که شاخه‌هایی از آن را الیاس مرقص و یاسین الحافظ در لبنان و عراق رهبری می‌کردند (همان، ص ۸۵ـ۸۶؛ نذّاف، ص ۱۶۴ـ۱۶۸). در عربستان سعودی در زمان پادشاهی سعودبن عبدالعزیز، شاهزادگان اصلاح‌طلب آل‌سعود به رهبری طلال‌بن عبدالعزیز، تشکلی به نام امیران آزاد (الأمراء الاحرار) به‌وجود آوردند که تحت‌تأثیر اندیشه‌های ناصر قرار داشت. آنان با حمایت جمال عبدالناصر، در ۱۳۴۱ش / ۱۹۶۲ جبههٔ آزادی‌بخش عربی (جبهة التحریر العربیة) را تأسیس نمودند (حجلاوی، ص ۱۳۶ـ۱۳۸). در کویت نیز جاسم عبدالعزیز القطامی حزب تجمع ملی (حزب التجمع الوطنی) را

پس از ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷ تأسیس کرد که گرایشهای ناصری داشت (همان، ص ۲۱۹ـ۲۲۰).

شکست اعراب در جنگ ۱۳۴۶ش/ ۱۹۶۷ و مرگ جمال عبدالناصر در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰، زمینهٔ زوال تفکرات پان‌عربیستی و تلاش برای یافتن یک ایدئولوژی جانشین را فراهم کرد. پیامدهای این جنگ، که به‌صورت فروپاشی سیاسی و ایدئولوژیک احزاب سکولار و ملی‌گرا تجلی یافت، سبب شد تا احزاب اسلامگرا وارد صحنهٔ سیاسی جهان عرب گردند (دکمجیان[1]، ص ۲۸ـ۲۹؛ *دراسة فی الفکر السیاسی لحرکة المقاومة الاسلامیة*، ص ۳۳). خاستگاه بیشتر این احزاب، جنبش اخوان‌المسلمین* بود که آن را حسن‌البنّا* در ۱۳۰۷ش/ ۱۹۲۸ در مصر پایه‌گذاری کرده بود (حیدر ابراهیم علی، ص ۵۲).

در اواخر دهۀ ۱۳۶۰ش/۱۹۸۰ و ابتدای دهۀ ۱۳۷۰ش/ ۱۹۹۰، نظامهای سیاسی حاکم بر جهان عرب به سوی کثرت‌گرایی حزبی و اعطای آزادی به احزاب روی آوردند، زیرا جامعهٔ مدنی در کشورهای عربی تقویت گردیده بود و دیگر شعارهای ملی‌گرایانهٔ عربی، مبارزه با استعمار و عدالت اجتماعی، برای طبقهٔ متوسط این کشورها جاذبه نداشت و موضوع آزادی و مردم سالاری و کثرت‌گرایی در بین نخبگان جهان عرب رواج یافته بود. از سوی دیگر، تحولات اروپای شرقی در اواخر دهۀ ۱۳۶۰ش/۱۹۸۰ و انقلاب بزرگ اطلاعاتی سبب شد که نظامهای حاکم بر جهان عرب، برای حفظ قدرت خود، اصلاحات مردم‌سالارانه انجام دهند، از جمله برای تشکیل احزاب سیاسی فضای باز ایجاد کنند (ثناء فؤاد عبدالله، ص ۱۷۰ـ۱۷۱).

به طور کلی جریانهای اسلامگرا در جهان عرب، دربارهٔ حزب و تعدد احزاب وحدت‌نظر ندارند. برخی بر آن‌اند که اسلام، حزب‌گرایی و تکثر احزاب را نمی‌پذیرد. اینان از یک سو به پیشینهٔ منفی احزاب و بار منفی واژهٔ حزب در متون اسلامی تأکید می‌کنند و اعتقاد دارند که در متون اسلامی، هر جا سخن از حزب هست، اغلب در مذمت آن بوده است. افزون بر این، آنان حزب‌گرایی را توطئهٔ غرب یا دستکم فراورده‌ای غربی و متفاوت با تعالیم اسلامی می‌دانند (متوکل، ص ۱۰۵ـ۱۰۸). بر همین اساس، رهبران برجستهٔ اسلامگرا، از جمله حسن‌البنّا، انحلال احزاب و ادغام آنها را در هیئتی واحد پیشنهاد کردند (← بنّا، ص ۲۳۶ـ۲۳۷)، اما در دهه‌های اخیر این نظریه دیگر نظریهٔ حاکم در میان گروههای اسلامگرا نبوده است (ابراهیم، ص ۲۵۵). از دید شماری از اسلامگرایان، از یک سو احزاب، به شرط پذیرش ارزشها و احکام اسلامی، می‌توانند وجود داشته باشند و وجودشان برای پیشرفت کشورهای مسلمان ضروری است و متون اسلامی نیز مخالفتی با تشکیل آنها ندارند (همان، ص ۲۵۶ـ ۲۵۷) و از دیگر سو، تعدد احزاب بهترین راه حل برای رویارویی با استبداد حاکمان است (متوکل، ص ۱۰۷).

موضع دولتهای عرب نیز در برابر این احزاب متفاوت بوده است. اگرچه دولتهای عربی همواره پذیرش عرفی‌گرایی (سکولاریسم) و نوگرایی را اصلی‌ترین معیار تشکیل احزاب دانسته و از همین‌رو از مجوز دادن به گروههای اسلامی برای تشکیل احزاب جلوگیری کرده‌اند (فالح، ص ۱۵)، اما این راهبرد فراگیر نبوده است. مثلاً مصر و برخی کشورهای عربی از یک سو به سرکوب گروههای تندرو اسلامی پرداخته و از سوی دیگر، فعالیت گروههای میانه‌رو، از جمله اخوان‌المسلمین، را پذیرفته‌اند (ثناء فؤاد عبدالله، ص ۳۲۱ـ۳۲۲). بر همین اساس، گروههای اسلامگرا در مصر و در دیگر کشورها دو راه در پیش گرفته‌اند: گروههایی همچون اخوان‌المسلمین، با مخالفت مسالمت‌جویانه، در انتخابات (چه در قالب ائتلاف با دیگر احزاب چه به صورت مستقل) شرکت کرده‌اند (همان، ص ۳۲۳؛ *الاحزاب و الحرکات و الجماعات الاسلامیة*، ج ۱، ص ۲۲۸ـ ۲۲۹) و برخی دیگر همچون حزب رهایی‌یابی اسلامی (حزب التحرر الاسلامی) و سازمان الجهاد، رویارویی مسلحانه را برگزیده‌اند (ثناء فؤاد عبدالله، همانجا). در اردن نیز اخوان‌المسلمین از طریق جبهۀ اسلامی کار (جبهة العمل الاسلامی)، به عنوان شاخهٔ سیاسی خویش، وارد انتخابات شد و به موفقیتهای چشمگیری دست یافت (*الاحزاب و الحرکات و الجماعات الاسلامیة*، ج ۱، ص ۴۹۲ـ۴۹۴؛ ثناء فؤاد عبدالله، ص ۳۳۵ـ۳۳۷). در الجزایر نیز، پس از ایجاد فضای باز سیاسی، احزاب متعدد سیاسی با رویکرد اسلامی پایه‌ریزی شده‌اند که از جملهٔ آنها جبههٔ نجات اسلامی، جنبش مجتمع اسلامی (حرکة المجتمع‌الاسلامی؛ به اختصار حماس*)، و جنبش نهضت اسلامی (حرکة النهضة الاسلامیة) است (حیدر ابراهیم علی، ص ۲۷۶). جبههٔ نجات اسلامی بیشتر آرا را در انتخابات شوراهای شهر در ۱۳۶۹ش/ ۱۹۹۰ به دست آورد و در انتخابات مجلس در ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱ نیز به اکثر آرا دست یافت، اما ارتش نتایج انتخابات مجلس را ملغا کرد و بار دیگر احزاب سیاسی رویارویی مسلحانه را در پیش گرفتند (همان، ص ۲۶۱ـ ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۶ـ ۲۷۸؛ نیز ← جبههٔ نجات اسلامی الجزایر*). در تونس، جنبش اسلامگرا در ۱۳۶۰ش/ ۱۹۸۱، به رهبری راشد غَنّوشی و در نتیجهٔ دیدگاه مساعد هیئت حاکمه، حزبی سیاسی به نام گرایش اسلامی (الاتجاه الاسلامی) تشکیل

1. Dekmejian

داد که اندکی بعد مناسباتش با حکومت به تیرگی گرایید. بعدها سران حزب، برای تسهیل فعالیت علنی، کلمهٔ اسلامی را حذف کردند و نام حزب را به حزب‌النهضة تغییر دادند؛ با وجود این، این حزب همچنان با مشکلاتی روبه‌روست (همان، ص ۲۳۲ـ ۲۳۳). در فلسطین نیز اخوان‌المسلمین در ۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷ جنبش حماس* را تأسیس کرد که در انتفاضهٔ فلسطینیها و تحولات بعدی نقش مهمی ایفا نمود. این جنبش با مشارکت در انتخابات مجلس فلسطین در ۵ بهمن ۱۳۸۴/ ۲۵ ژانویهٔ ۲۰۰۶، بیشتر کرسیها را به دست آورد (*دراسة فی الفکر السیاسی لحرکة المقاومة الاسلامیة*، ص ۳۰؛ بلقزیز، ص ۹۳).

در اردن قانون ممنوعیت احزاب، که در ۱۳۳۶ش/ ۱۹۵۷ تصویب شده بود، لغو گردید و در ۱۳۷۱ش/ ۱۹۹۲، با صدور مجوز قانونی برای تأسیس احزاب، تعدادی حزب سیاسی جدید تشکیل شد (محافظه، ص ۲۰۳ـ۲۰۴؛ ثناء فؤاد عبداللّه، ص ۲۴۳) که مهم‌ترین آنها عبارت بودند از: حزب عهد اردن (حزب العهد الاردنی)، حزب تجمع ملی اردن (حزب التجمع الوطنی الاردنی)، حزب وحدت مردمی (حزب الوحدة الشعبیة، نام دیگر آن: الوَحدَویون)، حزب آینده (حزب‌المستقبل)، حزب دموکراتیک مردم اردن (حزب‌الشعب الدیمقراطی الاردنی، نام دیگر آن: حَشْد)، و حزب جبههٔ اسلامی کار (حزب جبهةالعمل الاسلامی؛ محافظه، ص ۲۰۴). در کشورهای شمال افریقا نیز ــبه جز لیبی که در آن فضای باز سیاسی شامل آزادی تشکیل احزاب نشده است (ثناء فؤاد عبداللّه، ص ۱۹۹)ــ وضع به همین‌گونه است. مثلاً پذیرش تکثر حزبی از سوی حزب دستور سوسیالیستی حاکم در تونس، در ۱۳۶۲ش/ ۱۹۸۳، هر چند همراه با برخی محدودیتها همراه بود، راه را برظهور چند حزب مختلف گشود، از جمله جنبش تجمع ملی عربی (حرکة التجمع القومی‌العربی) به رهبری بشیرالصید، حزب گرایش اسلامی به رهبری راشد غنّوشی، و تجمع سوسیالیستی پیشرو (التجمع‌الاشتراکی التقدمی؛ لبیض، ص ۲۵۶ـ۲۵۷). در الجزایر نیز اعلام فضای باز سیاسی سبب شده است تا تعداد احزاب آن پس از ۱۳۶۹ش/ ۱۹۹۰ به بیش از هفتاد برسد (ــه فالح، ص ۸۰).

اما در میان کشورهای شمال افریقا و شاید در تمامی کشورهای عربی، بهترین حالت در مغرب وجود دارد. فضای باز سیاسی در این کشور سبب پیروزی احزاب مخالف (مانند اتحادیهٔ سوسیالیستی نیروهای مردمی = الاتحاد الاشتراکی للقوات‌الشعبیة؛ حزب استقلال؛ حزب پیشرفت و سوسیالیسم = حزب التقدم و الاشتراکیة؛ و سازمان دموکراتیک مردمی کار = منظمةالعمل الدیمقراطی الشعبی) در انتخابات پارلمانی ۱۳۷۶ش/ ۱۹۹۷، و در نهایت تشکیل دولت به نخست‌وزیری عبدالرحمان‌الیوسفی، رهبر اتحادیهٔ سوسیالیستی نیروهای مردمی، شد (ثناء فؤاد عبداللّه، ص ۲۵۸ـ۲۵۹).

در یمن نیز پذیرش تکثر حزبی، سبب ظهور و افزایش احزاب بسیاری در این کشور شده است. به طور کلی، احزاب این کشور را می‌توان به دو دستهٔ موافق و مخالف هیئت حاکمه تقسیم نمود. از جمله مهم‌ترین احزاب موافق، حزب کنفرانس عام مردمی (حزب المؤتمر الشعبی العام)، تجمع اصلاح‌گرای یمن، و سازمان وحدت‌طلب مردمی ناصری (التنظیم الوَحْدَوِیّ الشعبی‌الناصری) هستند و حزب سوسیالیستی یمن (الحزب الاشتراکی الیمنی) نیز از احزاب مخالف است (همان، ص ۲۲۹ـ ۲۳۲).

با اینکه بیشتر کشورهای عرب تکثر حزبی را پذیرفته‌اند، اما به نظر برخی تحلیل‌گران (برای نمونه ــه ابراهیم، ص ۱۰۲ـ ۱۰۴) در عمل، در این کشورها بیشتر نظام تک حزبی حاکم است و دیگر احزاب، در بهترین حالت، جایگاهی حاشیه‌ای دارند. در برخی از این دولتها، تکثر احزاب و آزادیِ فعالیت آنها منوط به پذیرش برخی قواعد نامتعارف (مانند پذیرش حکومت مادام‌العمر رؤسای جمهوری) بوده است. از سوی دیگر، دولت بر فعالیت بسیاری از احزاب مهم نظارت دارد و به تحکیم سیطرهٔ خود بر آنها می‌پردازد و در امور حزبی آنها دخالت می‌کند (ــه لبیض، ص ۲۵۶ـ ۲۵۷). همچنین به رغم وجود مطبوعات و نشریات حزبی در کشورهای قائل به تکثرحزبی، نقش این روزنامه‌ها بسیار محدود بوده است. آنها همواره، به بهانه‌هایی، در فعالیتها و اعلام دیدگاههای خویش با محدودیت روبه‌رو بوده‌اند (ابراهیم، ص ۱۰۴).

این نکته نیز گفتنی است که در جهان عرب، احزاب سیاسی از همان آغاز، بیشتر برای مبارزه و پایان دادن به سلطهٔ بیگانه تشکیل شده‌اند تا به منظور تحکیم فرهنگ حزبی و تربیت توده‌ها برای مشارکت سیاسی. به این سبب، توده‌ها با حمایت از احزابی با شعار ملی‌گرایی، به جای پشتیبانی از یک نظام چند حزبی، از نظامی تک حزبی به رهبری احزاب ملی‌گرا پشتیبانی کرده‌اند و البته این نظام تک‌حزبی در پایان نتوانسته برای نهادهای مردم‌سالارانه و رقابت حزبی آزاد، بنیانی استوار پدید آورد (خدوری، ص ۴۹). همچنین با پایان سلطهٔ بیگانگان و دوران استعمار، مهم‌ترین و بارزترین احزاب جهان عرب علت وجودی خود را از دست دادند. احزاب برجامانده نیز از سازماندهی دوبارهٔ خویش بر پایهٔ آموزه‌های مردم‌سالاری بازماندند، چراکه در این احزاب، رهبری و عضویت در حزب، وابسته به پیوندهای شخصی و خانوادگی بود. این‌گونه احزاب با گردآوردن اعضا پیرامون یک شخصیت برجستهٔ سیاسی، که هیچ

کوششی برای پیوند با توده‌ها نمی‌کرد، تنها به معرفی شخصیتها روی آوردند و برای آموزش فرهنگ چند حزبی اقدام مهمی نکردند (همان، ص ۶۰ـ۶۱). این مسئله سبب شده است تا این احزاب خود نیز پایگاه اجتماعی و توده‌ای گسترده‌ای نداشته باشند (ابراهیم، ص ۱۶۷ـ۱۶۹). جریانهای فکری موجود در جامعهٔ عرب (چه جریان اسلامگرا و چه جریان چپ مارکسیستی) نیز با نظام چند حزبی سازگاری جدی نداشته‌اند و جریان ملی‌گرا نیز به بهانه‌های گوناگون، از جمله وحدت عرب و قضیهٔ فلسطین و عدالت اجتماعی، همواره دست به حذف رقبای داخلی خود زده است (همان، ص ۱۱۳؛ بنّا، ص ۲۳۶ـ۲۳۷). صورت‌بندی قبیله‌ای حاکم بر جوامع عرب معاصر نیز مانعی دیگر بر سر راه برپایی نهادهای مدنی و از جمله احزاب در این کشورها بوده و سبب شده است، به‌رغم وجود برخی فعالیتهای حزبی، احزاب نتوانند چندان بر امور تأثیر بگذارند (← فالح، ص ۶۷ـ۶۸، ۷۳، ۸۰ـ۸۱).

منابع: حسنین توفیق ابراهیم، *النظم السیاسیة العربیة*، بیروت ۲۰۰۵؛ سمیر ابوحمدان، *الشیخ رشیدرضا و الخطاب الاسلامی المعتدل*، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ همو، *قاسم امین: جدلیة العلاقة بین المرأة و النهضة*، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ *الاحزاب و الحرکات و الجماعات الاسلامیة*، [تألیف] جمال باروت و دیگران، چاپ فیصل دراج و جمال باروت، دمشق: المرکز العربی للدراسات الاستراتیجیة، ۲۰۰۶؛ طارق ی. اسماعیل، *چپ ناسیونالیستی عرب*، ترجمهٔ عبدالرحمان عالم، تهران ۱۳۶۹ش؛ امین سعید، *الثورة العربیة الکبری: تاریخ مفصل جامع للقضیة العربیة فی ربع قرن*، قاهره: مکتبة مدبولی، [بی‌تا.]؛ محمدجمال باروت، *حرکة القومیین العرب: النشأة، التطور، المصائر*، دمشق ۱۹۹۷؛ فاضل بدرانی، *الفکر القومی لدی الاحزاب و الحرکات السیاسیة فی العراق: ۱۹۴۵ـ ۱۹۵۸*، بیروت ۲۰۰۵؛ عبدالاله بلقزیز، *أزمة المشروع الوطنی الفلسطینی من «فتح» الی «حماس»*، بیروت ۲۰۰۶؛ بلقیس احمد منصور، *الاحزاب السیاسیة و التحول الدیمقراطی: دراسة تطبیقیة علی الیمن و بلاد أخری*، قاهره ۲۰۰۴؛ حسن بنّا، *مجموعة رسائل الامام الشهید حسن البنا*، اسکندریه ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، زیرنظر د.ر. فولیکوف و دیگران، ترجمهٔ محمدحسین روحانی، تهران: توس، ۱۳۶۷ش؛ ثناء فؤاد عبدالله، *الدولة و القوی الاجتماعیة فی الوطن العربی: علاقات التفاعل و الصراع*، بیروت ۲۰۰۱؛ محمدعابد جابری، *الدیمقراطیة و حقوق الانسان*، بیروت ۱۹۹۴؛ نورالدین حجلاوی، *تأثیر الفکر الناصری علی الخلیج العربی: ۱۹۵۲ـ۱۹۷۱*، بیروت ۲۰۰۷؛ محمدجعفر حیالی، «الحرکة العربیة القومیة: ۱۹۲۰ـ۱۹۴۶»، در *الحرکة العربیة القومیة فی مائة عام: 1875-1982*، اشراف و تحریر ناجی علوش، عمان: دارالشروق، ۱۹۹۷؛ حیدر ابراهیم علی، *التیارات الاسلامیة و قضیة الدیمقراطیة*، بیروت ۱۹۹۶؛ مجید خدوری، *الاتجاهات السیاسیة فی العالم العربی: دورالافکار و المثل العلیا فی السیاسة*، بیروت ۱۹۷۲؛ *دراسة فی الفکر السیاسی لحرکة المقاومة الاسلامیة: حماس (۱۹۸۷ـ۱۹۹۶)*، تألیف عبدالله أبوعید و دیگران، تحریر جوادحمد و إیاد برغوثی، عمان: مرکز دراسات الشرق الاوسط، ۱۹۹۹؛ عبدالعزیز دوری، *التکوین التاریخی للامة العربیة: دراسة فی الهویة و الوعی*، بیروت ۱۹۸۴؛ فایز ساره، *الاحزاب و الحرکات السیاسیة فی تونس: ۱۹۳۲ـ۱۹۸۴*، دمشق ۱۹۸۶؛ همو، *الاحزاب و القوی السیاسیة فی المغرب*، لندن ۱۹۹۰؛ ابوالقاسم سعدالله، *الحرکة الوطنیة الجزائریة*، بیروت ۱۹۹۲؛ احمد شربینی سید، «تکوین الاحزاب المصریة»، در *الاحزاب المصریة: ۱۹۲۲ـ۱۹۵۳*، تحریر رؤف عباس حامد، [قاهره] الأهرام، ۱۹۹۵؛ رسلان شرف‌الدین، *مدخل لدراسة الاحزاب السیاسیة العربیة*، بیروت ۲۰۰۶؛ سعدمهدی شلاش، *حرکة القومیین العرب و دورها فی التطورات السیاسیة فی العراق: ۱۹۵۸ـ۱۹۶۶*، بیروت ۲۰۰۴؛ علی‌محمد شلبی، «الانقلابات الدستوریة فی مصر: ۱۹۲۳ـ۱۹۳۶»، در *تاریخ الوفد*، تحریر و اعداد جمال بدوی و لمعی مطیعی، قاهره: دارالشروق، ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ هادی حسن علیوی، *الاحزاب السیاسیة فی العراق: السریة و العلنیة*، بیروت ۲۰۰۱؛ شبلی عیسمی، «نشأة البعث العربی الاشتراکی»، در *الحرکة العربیة القومیة فی مائة عام*، همان؛ فاروق صالح عمر، *الاحزاب السیاسیة فی العراق: ۱۹۲۱ـ۱۹۳۲*، بغداد ۱۹۷۸؛ متروک فالح، *المجتمع و الدیمقراطیة و الدولة فی البلدان العربیة: دراسة مقارنة لاشکالیة المجتمع المدنی فی ضوء تریف المدن*، بیروت ۲۰۰۲؛ سالم لبیض، «قراءة فی علاقة الدولة القطریة العربیة بالمجتمع السیاسی ـ مثال تونس: ۱۹۵۷ـ۱۹۸۷»، در *الدیمقراطیة و التنمیة الدیمقراطیة فی الوطن العربی*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۴؛ محمدعبدالملک متوکل، «الاسلام و حقوق الانسان»، در *الاسلامیون و المسألة السیاسیة*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۳؛ علی محافظه، *الدیمقراطیة المقیدة: حالة الاردن، ۱۹۸۹ـ۱۹۹۹*، بیروت ۲۰۰۱؛ محمد احمد محجوب، *الدیمقراطیة فی المیزان*، بیروت ۱۹۷۳؛ محمد فرید حشیش، *حزب الوفد: ۱۹۳۶ـ۱۹۵۲*، [قاهره] ۱۹۹۹؛ *الموسوعة العربیة*، دمشق: هیئة الموسوعة العربیة، ۱۹۹۸ـ ، ذیل «السوری القومی الاجتماعی (الحزب)» (از سهیل رستم)؛ هدی میتکیس، «توازنات القوی فی الجزائر: اشکالات الصراع علی السلطة فی اطار تعددی»، *المستقبل العربی*، سال ۱۶، ش ۶ (ژوئن ۱۹۹۳)؛ شاکر نابلسی، *الفکر العربی فی القرن العشرین: ۱۹۵۰ـ۲۰۰۰*، بیروت ۲۰۰۱؛ عماد ندّاف، *قضایا الأحزاب و القوی السیاسیة فی سوریة (۱۹۷۰ـ۲۰۰۰)*، دمشق ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ یونان لبیب رزق، «الجذور التاریخیة للتجربة الحزبیة»، در *الاحزاب المصریة*، همان؛

R. Hrair Dekmejian, *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*, Syracuse, N.Y. 1985; *EI*[2], s.v. "Ḥizb.I: the Arab lands" (by E. Kedourie).

/ عبدالقادر سواری /

۳) **در عثمانی.** زمینهٔ پیدایش نخستین جمعیتهای سیاسی، در دورهٔ تنظیمات* (۱۲۵۵ـ۱۲۹۳) فراهم آمد. در این دوره برای نوسازی جامعه اصلاحاتی صورت گرفت و نهادهای تمدنی جدید و قشری از افراد اداری تحصیلکردهٔ آشنا با فرهنگ

و تمدن غربی پدید آمدند (لوئیس[1]، ص ۱۵۰ـ۱۵۱). حقوق و آزادیهایی به رسمیت شناخته شد، چنان که برخی روزنامه‌های غیردولتی امکان انتشار یافتند (← جراید*، بخش ۳: قلمرو عثمانی). غرب‌گرایی دولتمردان تنظیمات، چون عالی‌پاشا* و فؤادپاشا*، به‌ویژه اعطای امتیاز به اتباع غیرمسلمان قلمرو عثمانی با صدور فرمان اصلاحات در ۱۲۷۲ در پی فشار دولتهای غربی (دانشمند[2]، ج ۴، ص ۱۷۴ـ۱۷۷)، در بین مسلمانان این منطقه واکنشهای منفی گوناگونی برانگیخت (آقشین[3]، ۱۹۹۰، ص ۱۳۳؛ < دایرة‌المعارف جهان اسلام آکسفورد >[4]، ذیل "Young Ottomans") از جمله واقعهٔ قوللی[5]، که جمعیت فدائیان (فدائیلر جمعیتی) طراحی کرده بود و پیش از وارد شدن به مرحلهٔ اجرا (که عبارت بود از قتل سلطان عبدالمجید و برخی از دولتمردان و به سلطنت رساندن عبدالعزیز)، کشف و با بازداشت و محکوم و زندانی کردن متهمان خنثی گردید (← جودت‌پاشا[6]، ج ۲، ص ۸۲ به بعد؛ دانشمند، ج ۴، ص۱۸۸ـ۱۹۰؛ لوئیس، ص ۱۵۱ـ۱۵۲؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۵۳ـ ۵۵). برخی مورخان این واقعه را نهضتی آزادی‌خواهانه‌و نخستین کوشش برای برقراری‌حکومت مشروطه دانسته‌اند، اما برخی دیگر، چون اولوغ ایگدمیر[7]، آن را یک توطئهٔ بی‌اهمیت ارتجاعی ارزیابی کرده‌اند (لوئیس، همانجا؛ کارال[8]، ج ۶، ص ۹۷ـ۹۹؛ یتکین[9]، ج ۲، ص ۱۸۸ـ۱۸۹). اما چتین یتکین (ج ۲، ص ۱۸۶) جمعیت فدائیان را نخستین انجمن سیاسی ضد تنظیمات دانسته و انورضیاء کارال (ج ۶، ص ۹۵) هم گفته که اصول حاکم بر جمعیت فدائیان مشابه اصول جمعیتهای انقلابی سرّی در کشورهای اروپایی، به‌ویژه ایتالیا، است؛ امری که در مورد سازماندهی جمعیت «اتفاق و حریت» بر آن تأکید شده است (← ادامهٔ مقاله).

شش جوان تحصیل کرده جمعیت اتفاق و حریت را در ۱۲۸۲ در استانبول تشکیل دادند. این جمعیت به سرعت توسعه یافت و بزرگ‌ترین تشکیلات سیاسی آزادی‌خواه و مشروطه‌طلب پیش از مشروطیت اول شد و آرمانها و برنامه‌هایش در شکل‌گیری جنبش مشروطیت* اول عثمانی و تدوین قانون اساسی و تشکیل نخستین مجلس مبعوثان (۱۲۹۳ـ ۱۲۹۵) و جنبشها و احزاب سیاسی دهه‌های بعدی آن کشور مؤثر افتاد (← دایرة‌المعارف جهان اسلام آکسفورد>، همانجا). عامل اتحاد این جوانان برای تأسیس جمعیت، آگاهی نسبی از فرهنگ و تمدن جدید اروپا، به سبب آشنایی با زبان فرانسه، و نگرانی از فروپاشی حکومت عثمانی و درک ضرورت ایجاد نظام مشروطه بود (ماردین[10]، ص ۱۷ـ ۲۱، ۲۸ـ۲۹). جمعیت اتفاق و حریت ــ که دو سال پس از تأسیس، در نتیجهٔ تبعید و فرار فعالانش به پاریس، در آنجا تجدید سازمان یافت ــ از آن پس نوعثمانیان (ینی عثمانلی‌لار) نامیده شد و به فعالیتهای تبلیغی خود ادامه داد (همان، ص ۵۲ به بعد). این جمعیت به اصلاحات دورهٔ تنظیمات ــ به سبب رعایت نکردن شریعت و تضاد آنها با مبانی معنوی حکومت عثمانی و وسیلهٔ اعمال استبداد شدن اصلاحات مذکور ــ معترض و در عین حال خواهان استقرار نظام مشروطه بود (کارپات[11]، ص ۳۵ـ۳۶). انور ضیاء کارال (ج ۷، ص ۳۱۳) نوعثمانیان را نخستین حزب مخالف نظام حاکم به مفهوم جدید آن به شمار آورده و کمال کارپات (ص ۳۵) آن را نخستین تشکل سیاسی بزرگ مشروطه‌طلب در میان عثمانیان دانسته است.

جمعیت اتفاق و حریت را می‌توان سرسلسلهٔ جمعیتها و احزاب مختلف یا جنبش و جریانی سیاسی دانست که با نامهایی چون «ینی‌عثمانلی‌لار»، «گنج عثمانلی‌لار» (عثمانیان جوان)، «ژون ترکلر»[12] (ترکهای جوان)، «اتحاد عثمانی»، «اتفاق و ترقی»، و «اتحاد و ترقی»، تا پایان جنگ جهانی اول ادامه یافت (← ترکهان جوان*). پس از برگزاری آخرین کنگرهٔ حزب اتحاد و ترقی در اواخر محرّم و اوایل صفر ۱۳۳۷، حزب اتحاد و ترقی منحل گردید، ولی در همان کنگره مقرر شد حزب «تجدد»، که ادامهٔ حزب اتحاد و ترقی بود، تأسیس شود، اما هفت ماه پس از تأسیس، دولت فریدپاشا آن را نیز منحل کرد و بدین ترتیب به موجودیت حزب اتحاد و ترقی پایان داده شد (تونایا[13]، ج ۲، ص ۱۱۲ به بعد، ج ۳، ص ۵۵۲ـ ۵۵۴؛ نیز ← اتحاد و ترقی*، حزب). با این همه، اتحادیون در واپسین مجلس عثمانی و «مجلس ملی کبیر ترکیه»[14] دورهٔ جمهوریت حضور داشتند (همان، ج ۲، ص ۱۲۲) و سرانجام با محاکمهٔ شماری از آنان، به اتهام شرکت در توطئهٔ سوءقصد به جان مصطفی کمال‌پاشا، بقایای حزب از بین برده شد (← جاوید*، محمد).

برخی احزاب و گروهها و جمعیتها به حزب اتحاد و ترقی پیوستند، برخی نیز از آن زاده شدند یا در برابر آن پدید آمدند، چنان که وقتی به منظور متحد کردن گروههای پراکندهٔ ترکهای جوان (ژون‌ترک) در قالب یک حزب، همایشی در شوال ۱۳۱۹/

---

1. Lewis 2. Danişmend 3. Akşin 4. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world* 5. Kuleli vak'asi 6. Cevdet Paşa 7. Uluğ İğdemir 8. Karal 9. Yetkin 10. Mardin 11. Kärpät 12. JönTürkler 13. Tunaya 14. Türkiye Büyük Millet Meclisi

فورية ۱۹۰۲ در پاريس برگزار شد (شاو[1]، ج ۲، ص ۲۵۸)، شاهزاده صباح‌الدين* و هوادارانش با تشكيل جمعيت حريت‌پروران عثمانی (عثمانلی حريت‌پروران جمعيتی)، از جمعيت اصلی جدا شدند و تشكيلات اصلی مدتی بعد جمعيت ترقی و اتحاد عثمانی (عثمانلی ترقی و اتحاد جمعيتی) ناميده شد. همين جمعيت بعدها با جمعيت حريت عثمانی (عثمانلی حريت جمعيتی)، كه در ۱۳۲۴/ ۱۹۰۶ در سلانيک[2] تشكيل شده بود، متحد شد و سازمان نوپديد، جمعيت اتحاد و ترقی عثمانی (عثمانلی اتحاد و ترقی جمعيتی) و به طور خلاصه «اتحاد و ترقی» ناميده شد (د. ا. د. ترک، ج ۲۳، ص ۴۷۸ـ۴۸۰؛ کارپات، ص ۳۷؛ رمسائور[3]، ص ۱۲۲). با «اعلان حريت» در ۲۳ جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۲۶، به دورهٔ سی سالهٔ استبداد سلطان عبدالحميد خاتمه داده شد و جمعيتها و احزاب بسياری در عثمانی شكل گرفتند. در دورهٔ جديد، حزب اتحاد و ترقی در واداشتن سلطان عبدالحميد دوم به احيای قانون اساسی نقش عمده داشت (ــه آقشين، ۱۹۸۷، ص ۷۱ به بعد) و از همان آغاز مستنفذترين حزب دوران مشروطيت دوم شد (ــه تونچای[4]، ص ۳۰ـ۳۳). اين حزب، كه در نيمهٔ دوم ۱۳۳۰ از قدرت كنار زده شد (ــه احمد[5]، ص ۹۲ به بعد)، از اوايل ۱۳۳۱ تا اوايل ۱۳۳۷ تنها حزب حاكم عثمانی گرديد (تونچای، ص ۳۵ به بعد؛ آقشين، ۱۹۸۷، ص ۲۵۱ به بعد؛ احمد، ص ۱۲۱ به بعد).

احزاب عمدهٔ ديگر، كه مخالف اتحاد و ترقی بودند، عبارت بودند از: ۱) حزب احرار عثمانی (عثمانلی احرار فرقه‌سی)، كه يک ماه و اندی پس از اعلان حريت تشكيل گرديد و ادامهٔ حزب «تشبث شخصی و عدم مركزيت» شاهزاده صباح‌الدين و از محركان «۳۱ مارت وقعه سی» (واقعهٔ ۳۱ مارت ۱۳۲۵ مالی/ ۲۲ ربيع‌الاول ۱۳۲۷/ ۱۳ آوريل ۱۹۰۹) برضد اتحاد و ترقی بود كه به سركوبی احزاب مخالف و خلع سلطان عبدالحميد از سلطنت انجاميد (ــه آقشين، ۱۹۸۷، ص ۱۲۱ به بعد؛ زورخر[6]، ص ۱۰۰ به بعد؛ تونايا، ج ۱، ص ۱۴۲ به بعد). ۲) حزب دموكرات عثمانی (عثمانلی دموقرات فرقه سی)، كه «فرقهٔ عباد» نيز ناميده می‌شد و مؤسسان آن عبدالله جودت* و ابراهيم تمو[7] (متوفی ۱۳۲۴ش) بودند، كه هر دو از بنيانگذاران «اتحاد عثمانی جمعيتی» (جمعيت اتحاد عثمانی) در ۱۳۰۶ به شمار آمده‌اند (لوئيس، ص ۱۹۶ـ۱۹۷؛ *ميدان لاروس*[8]، ذيل "İbrahim Temo")؛ اين حزب بعدها به حزب حريت و ائتلاف (حريت و ائتلاف فرقه سی) پيوست (ــه تونايا، ج ۱، ص ۱۷۱ به بعد؛ نيز ــه حريت و ائتلاف*، حزب). ۳) احزاب «معتدل حريت‌پروران»، «اصلاحات اساسيهٔ عثمانی» و «اهالی» نيز بعدها به حزب حريت و ائتلاف پيوستند. مؤسسان حزب اهالی، نمايندگان انشعاب كرده از حزب اتحاد و ترقی بودند (ــه همان، ج ۱، ص ۲۰۸ به بعد، ۲۱۹ به بعد، ۲۳۴). ۴) حزب مشروطيت ملی (ملی مشروطيت فرقه سی) هم كه مؤسسانش از اتحاديون قديمی بودند ــ نخستين حزب ملی‌گرا در برابر احزاب غالباً عثمانی‌گرا و عدم مركزيت‌طلب (فدراليست) بود. اين حزب اندكی پس از تشكيل، در شعبان ۱۳۳۰/ ژوئيهٔ ۱۹۱۲ از فعاليت بازماند (ــه همان، ج ۱، ص ۳۵۱ به بعد). ۵) حزب سوسياليست عثمانی (عثمانلی سوسياليست فرقه سی؛ ــه چپ/ چپ‌گرايی*، بخش ۳: در تركيه) و حزب اتحاد محمدی (اتحاد محمدی فرقه سی) يا «فرقهٔ محمديه»، حزب مشروعه‌طلب مخالف حزب اتحاد و ترقی (ــه اتحاد محمدی*، حزب)، هم از جملهٔ اين احزاب بودند. انجمنها و جمعيتهای گوناگونی نيز از تشكلهای سياسی اين دوره بودند، از جمله محفلهای فراماسونی؛ انجمنهای ملی‌گرا و تركگرا؛ و جمعيتهای ملی تجزيه‌طلب اقوام و ملل مختلف عثمانی، چون يونانيان، بلغارها، آلبانياييها، صربها، ارمنيان، يهوديان، عربها، و كُردها (ــه همان، ج ۱، ص ۳۶۷ به بعد).

پس از شكست حكومت اتحاد و ترقی در جنگ جهانی اول، سلطهٔ دولتهای متفق بر مناطق گوناگون عثمانی از ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۱ (مشهور به دورهٔ «متاركه») آغاز شد. احزاب و جمعيتهای سياسی گوناگونی نيز در دورهٔ اخير فعاليت داشتند كه عبارت بودند از: حزب «تجدد»، كه ادامهٔ حزب اتحاد و ترقی بود (ــه د.ا. د.ترک، ج ۲۳، ص ۴۸۳)؛ حريت‌پرور عوام عثمانی (عثمانلی حريت‌پرور عوام)؛ «راديكال عوام»؛ «سلامت عثمانيه»؛ «صلح و سلامت عثمانيه»؛ «حريت و ائتلاف»؛ مساعی عثمانی (عثمانلی مساعی)؛ احرار ملی (ملی‌احرار)؛ ترک ملی (ملی تورک)؛ احزاب چپ «سوسيال دموكرات»؛ سوسياليست تركيه (تركيه سوسياليست)؛ سوسياليست كارگر و دهقان تركيه (تركيه ايشچی و چيفتچی سوسياليست)؛ «عمله»؛ و سوسياليست مستقل (مستقل سوسياليست؛ ــه تونايا، ج ۲، ص ۹۱ـ۱۱۲، ۱۷۵ـ۱۹۷، ۲۳۷ـ۲۴۰، ۳۹۷ـ۴۲۸).

---

1. Shaw 2. Selanik/ Salonika 3. Ramsaur 4. Tunçay 5. Ahmad 6. Zürcher 7. Temo 8. *Meydan Larousse*

منابع: رحیم‌رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ش؛

Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Oxford 1969; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987; idem, "Siyasal tarih" in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.3, İstanbul 1990; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, ed. Cavid Baysun, Ankara 1991; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, Ankara, vol.6, 2000, vol.7, 2003; Kemal H. Kärpät, *Türk demokrasi tarihi: sosyal, ekonomik, kültürel temeller*, İstanbul 1996; Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, NewYork 2002; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*, İstanbul 2003; *Meydan Larousse: büyük lûgat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Young Ottomans" (by Şerif Mardin); Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the revolution of 1908*, Princeton, N. J. 1957; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, vol.1, 1988, vol.2, 2003, vol.3, 1989; Mete Tunçay, "Siyasal tarih (1908-1923)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.4, İstanbul 1990; *TDVİA*, s.v. "İttihat ve Terakkî Cemiyeti" (by M. Şükrü Hanioğlu); Çetin Yetkin, *Türk halk hareketleri ve devrimler*, İstanbul 1974; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

۴) **در ترکیه.** پس از شکست حکومت تک‌حزبی اتحاد و ترقی در ۱۳۳۷، جمعیتها و احزاب سیاسی بسیاری در محدودهٔ استانبول ــ‌که تحت استیلا و تسلیم نیروهای متفقین بود ــ پدید آمد (ــــ بخش ۳: در عثمانی). در دورهٔ جنگِ رهایی ملی، که در ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳ منجر به اعلان «جمهوریت» در ترکیه شد، بیش از پنجاه حزب و جمعیت سیاسی با گرایشهای مختلف (ملی و مذهبی و چپ) پدید آمد (اونسال[1]، ص ۲۷) که بیشتر آنها یا به جمعیتهای «مدافعهٔ حقوق» پیوستند یا ضمن حفظ هویت خود، با نیروهای اشغالگر به مخالفت و مبارزه پرداختند (ــــ ادامهٔ مقاله).

پس از اشغال بخشهایی از امپراتوری عثمانی به دست متفقین و شدت یافتن عملیات گروههای قومی تجزیه‌طلبِ مورد حمایت آنها (ــــ شاو[2]، ج ۲، ص ۳۴۱ به بعد؛ کونگار[3]، ص ۸۹؛ تونچای[4]، ۱۹۹۰، ص ۶۸)، برای دفاع از استقلال ملی و تمامیت ارضی ترکیه، جمعیتهایی به طور خودجوش و غالباً با همکاری بقایای گروههای محلی حزب اتحاد و ترقی* (ــــ تونایا[5]، کتاب ۲، ص ۱۸۵ـ۱۹۷)، از ۱۳۳۷ شروع به شکل‌گیری کردند (ــــ همان، کتاب ۲، ص ۲۱۲؛ شاو، ج ۲، ص ۳۴۰ـ۳۴۱). این جمعیتها سرانجام تحت عنوان جمعیت دفاع از حقوق آناطولی و روم‌ایلی (آناطولی و روم‌ایلی مدافعهٔ حقوق جمعیتی) متحد شدند. این جمعیت پس از عزیمت مصطفی کمال‌پاشا (ــــ آتاتورک*) به آناطولی در شعبان ۱۳۳۷/ مه ۱۹۱۹ ــ‌که سرآغاز جنگ رهایی ملی به شمار آمده است (تونچای، ۱۹۸۱، ص ۳۴۲) ــ و پس از برگزاری نشستها و همایشهایی با حضور نمایندگان استقلال‌طلب ایالات و ولایات با کوششهای مصطفی کمال‌پاشا و یارانش، تأسیس شد (ــــ کارپات[6]، ص ۵۱ـ۵۲؛ کونگار، ص ۸۱ـ۸۷). جمعیت بنابر نظام‌نامه‌اش، که با بسم‌اللّه‌الرحمن‌الرحیم آغاز می‌شد (ــــ تونچای، ۱۹۸۱، ص ۳۴۱)، یک تشکیلات اسلام‌گرای مدافع میهن‌دوستی عثمانی و مدعی مصونیت ساحت مقامهای عالی سلطنت و خلافت از تعرض، و دفاع از این دو نهادِ به‌هم‌پیوسته در کنار دیگر ارکان عمدهٔ حاکمیت ملی بود (ــــ همو، ۱۹۹۰، ص ۶۳ـ۶۴؛ تونایا، کتاب ۲، ص ۷۱). برای متحد کردن جمعیتها ــ‌که دارای وظایف نظامی، سیاسی و اداری بودند ــ نهادی به نام هیئت نمایندگی (هیئت تمثیلیه) ایجاد شد، که مصطفی کمال‌پاشا در رأس آن قرار گرفت (آوجی[7]، ص ۴۰۲ـ۴۰۳؛ شاو، ج ۲، ص ۳۴۵؛ زورخر[8]، ص ۱۵۶). این هیئت ــ‌که حکم کمیتهٔ مرکزی جمعیت دفاع از حقوق آناطولی و روم‌ایلی را داشت (تونچای، ۱۹۹۰، ص ۶۶) ــ از آن پس ابزار مؤثری در دست مصطفی کمال‌پاشا و هوادارانش (کمالیستها) شد، چنان‌که شعب جمعیت در برگزاری انتخابات و تشکیل آخرین مجلس مبعوثان عثمانی (در ۲۸ ربیع‌الآخر ۱۳۳۸ در استانبول) و تشکیل نخستین دورهٔ «مجلس ملی کبیر ترکیه»[9] (دوازده روز پس از انحلال مجلس مبعوثان در آنکارا، به ریاست مصطفی کمال‌پاشا) نقش عمده داشتند (توران[10]، ص ۱۱؛ شاو، ج ۲، ص ۳۴۷ـ۳۴۸؛ آوجی، ص ۴۰۴ـ۴۰۵).

از همان آغازِ کارِ سازماندهی جمعیتهای دفاع از حقوق، بر فراحزبی و فرامسلکی بودن فعالیتهای آنها تأکید شد، چنان‌که در

1. Ünsal 2. Shaw 3. Kongar 4. Tunçay 5. Tunaya 6. Kärpät 7. Avcı
8. Zürcher 9. Türkiye Büyük Millet Meclisi 10. Turan

مادهٔ ۹ قطعنامهٔ دَه مادّه‌ای همایش ارزروم (شوال ـ ذیقعدهٔ ۱۳۳۷) تأکید گردیده که جمعیت دفاع از حقوق آناطولی شرقی، اتحادیه‌ای است از جمعیتها و فارغ از هرگونه منافع حزبی است (شاو، ج ۲، ص ۳۴۵). نمایندگان شرکت‌کننده در همایش سیواس (ذیحجهٔ ۱۳۳۷) هم موظف به ادای سوگندی به این مضمون بودند که در این همایش به‌جز سعادت و نجات وطن، از هیچ هدف شخصی پیروی نخواهند کرد، برای احیای جمعیت اتحاد و ترقی هیچ کوششی نخواهند نمود و به هیچ‌یک از تمایلات احزاب سیاسی موجود خدمت نخواهند کرد (برکس[1]، ص ۵۱۸).

اگرچه در آخرین مجلس مبعوثان عثمانی و نخستین مجلس کبیر، که بیشتر اعضای آنها از جمعیتهای دفاع از حقوق بودند، وابستگان بیشتر احزاب دوره‌های مشروطیت و «متارکه» (← بخش ۳: در عثمانی؛ چپ / چپگرایی*، بخش ۳: در ترکیه) نیز حضور داشتند، به گروه‌بندیهای فرقه‌ای مجلس حساسیت وجود داشت، از فرقه‌گرایی دورهٔ مشروطه بارها انتقاد شد و این حساسیت در مراسم تحلیف نمایندگان هم منعکس شد، و با اینکه همهٔ نمایندگان خود را عضو جمعیت دفاع از حقوق آناطولی و روم‌ایلی می‌شمردند، این جمعیت در مجلس مبعوثان به دو گروه اول و دوم تقسیم شد (← ادامهٔ مقاله). در عین حال، گروههای سپاه سبز (یشیل اردو؛ ← چپ / چپگرایی*، بخش ۳: در ترکیه) و تعاون (تساند) و احزاب کمونیست (← برکس، همانجا) نیز در این مجلس شکل گرفتند (تونایا، کتاب ۲، ص ۸۷ـ۸۸).

گروه دوم دفاع از حقوق، که به‌تدریج در مجلس شکل گرفته بود، در تابستان ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲ اعلام موجودیت کرد. این گروه افرادی را دربرمی‌گرفت که با دیدگاههای مختلف، مخالف مصطفی کمال بودند، از جمله اتحادیون (وابستگان حزب اتحاد و ترقی)، و گویا هدف اصلی آن پیشگیری از مطلق‌العنان شدن وی بود. جمعیت «محافظهٔ مقدسات» نیز ــ که از سلطنت و خلافت پشتیبانی می‌کرد و با جمهوریت مخالف بود ــ در خارج از مجلس با این گروه همکاری داشت (تونچای، ۱۹۸۱، ص ۴۵ـ۴۷؛ برکس، همانجا؛ آوجی، ص ۴۰۵؛ شاو، ج ۲، ص ۳۵۹ـ۳۶۰). جمعیت «طریقت صلاحیه» هم ــ که ضد اتحاد و ترقی و طرفدار سلطنت و برآمده از حزب حریت و ائتلاف (← حریت و ائتلاف*، حزب) بود ــ هم زمان با گروه دوم دفاع از حقوق فعالیت داشت (← تونایا، کتاب ۲، ص ۱۵۱ـ۱۵۹). کمالیستها که درنتیجهٔ ارتقای مصطفی کمال‌پاشا به مقام قهرمان جنگ رهایی ملی، در پرتو پیروزیهای نظامی و سیاسی، اوضاع را برای پیشبرد برنامه‌های خود مساعد می‌دیدند، دراوایل بهار ۱۳۰۲ش / ۱۹۲۳ مجلس را، برای برگزاری انتخابات مجلس بعدی، منحل کردند (← برکس، ص ۵۰۴ـ۵۰۷؛ کارپات، ص ۵۵ـ۵۷؛ احمد[2]، ۱۹۹۴، ص ۵۳). مجلس دوم در اواسط تابستان ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳ افتتاح شد و یک ماه بعد، تشکیل فرقهٔ خلق رسماً اعلام گردید. این حزب از آبان ۱۳۰۳ / نوامبر ۱۹۲۴ فرقهٔ جمهوری‌خواه خلق (جمهوریت خلق فرقه‌سی) و از اردیبهشت ۱۳۱۰ / مه ۱۹۳۱ حزب جمهوری‌خواه خلق[3] نامیده شد (← جمهوری‌خواه خلق*، حزب).

جریان حذف احزاب دیگر ــ که از پیش از برگزاری انتخابات مجلس دوم و تشکیل فرقهٔ خلق آغاز شده بود ــ این فرقه را در آستانهٔ اعلان جمهوریت در ۸ آبان ۱۳۰۲/ ۲۹ اکتبر ۱۹۲۳، به تنها حزب علنی و فعال ترکیه بدل کرد، اما یکه‌تازیهای این حزب، به‌تدریج گروهی را به فکر کناره‌گیری از آن و بنیان‌گذاری حزب دیگری انداخت و سرانجام، حدود یک سال پس از اعلان جمهوریت، حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور (ترقی‌پرور جمهوریت فرقه‌سی) تشکیل گردید (دایرةالمعارف جمهوریت[4]، ج ۱، ص ۴۲). این حزب متشکل از ۳۲ تن از نمایندگان میانه‌رو مجلس بود و اگرچه، مانند حزب حاکم، از سکولاریسم و ملی‌گرایی جانبداری می‌کرد، با تمایلات اقتدارگرایی و انحصارطلبی و مرکزمحوری آن مخالفت می‌ورزید و در مقابل، از اصول تفکیک قوا و تمرکززدایی و اقتصاد آزاد دفاع می‌کرد و بیشتر تکامل‌گرا بود تا انقلابی (← زورخر، ص ۱۷۵ـ۱۷۶؛ توران، ص ۲۷ـ۲۸). اگرچه اندکی پس از اعلان تشکیل حزب مورد بحث، مصطفی کمال‌پاشا در مصاحبه‌ای وجود احزاب سیاسی را در حکومت جمهوری امری بدیهی دانست (دایرةالمعارف جمهوریت، ج ۱، ص ۵۶)، اما نظر موافقی به آن نداشت و حزب مذکور عملاً پس از شش ماه و نیم، در اواسط خرداد ۱۳۰۴ / اوایل ژوئن ۱۹۲۵ منحل گردید (همان، ج ۱، ص ۴۲؛ تونچای، ۱۹۸۱، ص ۱۴۶ـ۱۴۷) و دورهٔ کوتاه چندحزبی به پایان رسید (احمد، ۱۹۸۶، ص ۲۱۶). حزب کمونیست هم ــ که در ۱۳۰۰ش /۱۹۲۱ از پای درآمده بود ــ غیرقانونی اعلام شد (همانجا) و ناگزیر، به فعالیتهای زیرزمینی پرداخت (← چپ / چپگرایی*، بخش ۳: در ترکیه). توطئهٔ سوءقصد به جان مصطفی کمال‌پاشا در تابستان ۱۳۰۵ش، فرصت دیگری برای قلع و قمع بقایای مخالفان، به‌ویژه طرفداران حزب اتحاد و ترقی، فراهم آورد (تونایا، کتاب ۲، ص ۱۵۸، ۱۹۲ـ۱۹۳؛ تونچای، ۱۹۸۱، ص ۱۶۱ به بعد). تا ۱۳۰۶ش / ۱۹۲۷، همهٔ مخالفتها با حکومت کمالیستی

1. Berkes 2. Ahmad 3. Cumhuriyet Halk Partisi 4. *Cumhuriyet ansiklopedisi*

چنان سرکوب شده بود که در مجلس سوم جمهوری، که در همان سال تشکیل گردید، فقط حزب جمهوری‌خواه خلق شرکت داشت (لوئیس[1]، ص ۲۷۶) و حکومت تک‌حزبی بار دیگر مستقر شد. در ۱۳۰۹ش / ۱۹۳۰، به منظور هدایت ناخشنودیها به سمت جنبشی غیرمخرب و جلب افکار عمومی غرب، نسبت به وجود حزب مخالف اما تحت‌نظارت احساس نیاز شد و علی فتحی اوکیار[2] (متوفی ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳)، دوست نزدیک مصطفی کمال‌پاشا (ــه «دایرةالمعارف جمهوریت»، ج ۲، ص ۴۲؛ بوزآرسلان[3]، ص ۱۰۸ به بعد)، مأمور تشکیل حزب جمهوری‌خواه آزاد[4] شد؛ اما استقبال خلاف انتظار از این حزب و وقوع اغتشاشاتی برضد حکومت، به تحریک ناراضیانی که به آن پیوسته بودند (احمد، ۱۹۸۶، ص ۲۱۶)، موجبات نگرانی سران حزب حاکم را چنان فراهم آورد که اوکیار سه ماه و پنج روز پس از تأسیس حزب مورد بحث، آن را منحل کرد (ــه کارپات، ص ۷۳ـ ۷۵؛ کونگار، ص ۱۴۰ به بعد؛ امرنجه[5]، ص ۲۱۳ـ۲۱۶).

پس از شکست دومین تجربهٔ چندحزبی، با وجود ادامهٔ فعالیت غیرعلنی احزاب و گروههای زیرزمینی (تونایا، کتاب ۲، ص ۲۷۱)، نظام تک‌حزبی تا ۱۳۲۴ش /۱۹۴۵ ادامه یافت؛ اما حزب حاکم به سبب تحولات و ایجابات داخلی و خارجی (ــه آل‌بایراق[6]، ص ۱۸ به بعد؛ نیز ــه جمهوری‌خواه خلق*، حزب)، به ناچار، وجود احزاب دیگر را پذیرفت. حزب توسعهٔ ملی[7] نخستین حزب پدید آمده در ۱۳۲۴ش /۱۹۴۵ بود که نتوانست در انتخاباتهای بعدی توفیقی بدست آورد (توران، ص ۴۶؛ «دایرةالمعارف جمهوریت»، ج ۲، ص ۷۲). حزب دموکرات[8] ــکه از درون حزب جمهوری‌خواه خلق سربرآورد، اما مشی سیاسی متفاوتی داشت ــ در دی ۱۳۲۴ / ژانویهٔ ۱۹۴۶ رسماً اعلام موجودیت نمود (آوجی، ص ۴۲۳؛ آل‌بایراق، ص ۵۹ـ ۶۲). این حزب ــ به علت جلوافتادن تاریخ انتخابات و برگزاری آن در تیر ۱۳۲۵ / ژوئیه ۱۹۴۶، که به سبب مداخلات حزب حاکم به انتخابات شائبه‌دار[9] معروف شد (دایرةالمعارف جمهوریت»، ج ۲، ص ۹۷) ــ نتوانست بیش از شصت نماینده به مجلس بفرستد (کارپات، ص ۱۴۴)؛ اما در انتخابات اردیبهشت ۱۳۲۹ / مه ۱۹۵۰، که یکی از نقاط عطف تاریخ معاصر ترکیه به‌شمار می‌رود، با به دست آوردن ۴۰۸ کرسی در مجلس، در برابر حزب جمهوری‌خواه خلق که تنها ۶۹ کرسی به‌دست آورده بود، به پیروزی قاطع دست یافت (همان، ص ۲۰۱ـ۲۰۲؛ زورخر، ص ۲۲۷ـ۲۲۸) و تا کودتای خرداد ۱۳۳۹ / مه ۱۹۶۰، به عنوان حزب اکثریت، بر ترکیه حکومت کرد (ــه دموکرات*، حزب).

حزب دموکرات پس از رسیدن به قدرت، به ویژه پس از پیروزی در انتخابات ۱۳۳۳ش / ۱۹۵۴، با تصویب قوانین انحصارطلبانه و اعمال محدودیتهایی، فشار بر احزاب مخالف را تشدید کرد. این محدودیتها که نشانهٔ تمایل حزب دموکرات به بازگشت به شیوه‌های نظام تک‌حزبی بود، واکنشهایی را برانگیخت (کونگار، ص ۱۵۰، ۱۵۳) که به کودتای ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰ و انحلال حزب انجامید.

پس از کودتای ۱۳۳۹ش /۱۹۶۰ و کودتاهای اسفند ۱۳۴۹/ مارس ۱۹۷۱ و شهریور ۱۳۵۹/ سپتامبر ۱۹۸۰ و نیز اعلام مصوبهٔ کمیتهٔ امنیت ملی[10] در اسفند ۱۳۷۵/ فوریهٔ ۱۹۹۷ ــکه درواقع کودتای دیگری بود و به سقوط دولت ائتلافی احزاب رفاه[11] و راه راست[12] و انحلال حزب رفاه انجامید (ــه همان، ص ۲۸۱ به بعد، ۶۵۴ به بعد؛ اوزی‌پک[13]، ص ۶۲۵ـ۶۲۶؛ کیمان[14]، ص ۱۶۱ به بعد) ــ احزاب و جمعیتهایی که تشکیل شدند، به‌طور کلی به این جریانها تعلق داشتند: ۱) جریان احزاب سنّتی راستِ مرکز، چون حزب مام‌میهن*[15]، حزب عدالت[16] و حزب ترکیهٔ جدید[17]. دو حزب اخیر ادامهٔ حزب دموکراتِ منحل شده به شمار می‌آمدند. حزب عدالت به رهبری سلیمان دمیرل[18] ــکه از احزاب عمدهٔ بین دو کودتای ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰ و ۱۳۴۹ش / ۱۹۷۱ به‌شمار می‌آمد و زمام چند دولت را در دست داشت (ــه اوزدمیر[19]، ص ۲۱۶ به بعد، ۲۴۰ به بعد؛ کونگار، ص ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۸۴ـ ۱۸۵) ــ پس از کودتای ۱۳۵۹ش / ۱۹۸۰ و موقوف شدن فعالیت احزاب سابق، به حزب راه راست تغییر نام داد و بعد از آن هم در چند دولت ائتلافی شرکت کرد (ــه تانُر[20]، ص ۶۲ به بعد). حزب مام میهن هم ــکه به رهبری تورگوت اوزال*، نخست‌وزیر مورد حمایت کودتاگران ۱۳۵۹ش / ۱۹۸۰، تشکیل شده بود ــ ضمن آنکه در دورهٔ نخست‌وزیری او و در سایهٔ نفوذ وی در انتخابات عمومی ۱۳۶۲ش / ۱۹۸۳ و ۱۳۶۶ش /۱۹۸۷ موفق به کسب بیشتر آرا و تشکیل دولت غیرائتلافی شد

---

1. Lewis 2. Okyar 3. Bozarslan 4. Serbest Cumhuriyet Fırkası 5. Emrence
6. Albayrak 7. Milli Kalkınma Partisi 8. Demokrat Partisi 9. şaibeli seçim
10. Milli Güvenlik Kurulu 11. Rifah Partisi (RF) 12. Doğru Yol Partisi (DYP) 13. Özipek
14. Keyman 15. Anavatan Partisi (Anap) 16. Adalet Partisi (AP) 17. Yeni Türkiye Partisi (YTP)
18. Demirel 19. Özdemir 20. Tanör

(کونگار، ص ۲۱۸ـ۲۲۳، ۳۲۴؛ بورا[1]، ص ۵۸۹) ــ در چند انتخابات دورهٔ ریاست جمهوری اوزال و پس از مرگ وی (۱۳۷۲ش / ۱۹۹۳؛ ← کونگار، ص ۱۸۷؛ بورا، همانجا) برندهٔ سهمی از آرا و شریک دولتهای ائتلافی شد و تا انتخابات ۱۳۸۶ش / ۲۰۰۷، که نتوانست حد نصاب مجلس را به‌دست آورد (← «نتایج انتخابات ۲۲ ژوئیه [۲۰۰۷]»[2]، ۲۰۰۸)، در تمام مجالس نماینده داشت.

۲) احزاب چپ مرکز، چون حزب جمهوری‌خواه خلق و احزاب برآمده از آن (← جمهوری‌خواه خلق*، حزب).

۳) احزاب چپ و گروههای چریکی چپ (← چپ و چپ‌گرایی*، بخش ۳: در ترکیه).

۴) حزب افراطی «حرکت ملی‌گرا»[3] و گروههای تروریست وابسته به آن (← حرکت ملی‌گرا*، حزب).

۵) احزاب اسلام‌گرا. حزب نظام ملی[4] ــ که در بهمن ۱۳۴۸/ ژانویهٔ ۱۹۷۰ تشکیل شد و در خرداد ۱۳۵۰/ مه ۱۹۷۱، به اتهام استفاده از دین در سیاست، منحل گردید (کونگار، ص ۱۷۹؛ زورخر، ص ۲۷۲) ــ نخستین حزب این جریان به‌شمار می‌آید. دیگر احزاب اسلام‌گرا عبارت بودند از: حزب رستگاری ملی[5]، حزب رفاه، حزب فضیلت[6]، حزب سعادت[7]، و حزب عدالت و توسعه[8]. نجم‌الدین اربکان[9] (تولد ۱۳۰۵ش) در تشکیل و رهبری پنج حزب اسلام‌گرای نخست ــ که موجد جریان رو به رشدی در تاریخ سیاسی دهه‌های اخیر ترکیه بوده‌اند (← رفاه*، حزب) ــ نقش مهمی داشت. حزب عدالت و توسعه نیز، که اینک (۱۳۸۷ش/ ۲۰۰۸) حزب حاکم ترکیه است، ادامهٔ جریان یاد شده است.

منابع:

Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, tr. Fatmagül Berktay, İstanbul 1986; idem, *The making of modern Turkey*, London 1994; Mustafa Albayrak, *Türk siyasi tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*, Ankara 2004; Orhan Avcı, "Bugüne uzanan yakınçağ (1800-2000)", in *Tarih el kitabı: Selçuklular'dan bugüne*, ed. Ahmet Nezihi Turan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2004; Niyazi Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyaş, İstanbul 2004; Tanil Bora, "Turgut Özal", in *Modern Türkiye'de Siyasî düşünce*, vol.7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005; Hamit Bozarslan, "Ali Fethi Okyar", in ibid; *Cumhuriyet ansiklopedisi: 1923-2000*, ed. Hasan Ersel *et al.*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; Cem Emrence, "Dünya krizi ve Türkiye'de toplumsal muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930)", in *Modern Türkiye'de siyasî düşünce*, ibid; Kemâl H. Kârpat, *Türk demokrasi tarihi: sosyal, ekonomik, kültürel temeller*, İstanbul 1996; E. Fuat Keyman, *Değişen dünya, dönüşen Türkiye*, İstanbul 2005; Emre Kongar, *21. yüzyılda Türkiye: 2000'li yıllarda, Türkiye'nin toplumsal yapısı*, İstanbul 2004; Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, London 1968; Hikmet Özdemir, "Siyasal tarih (1960-1980)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.4, İstanbul 1990; Bekir Berat Özipek, "Liberal düşünce topluluğu", in *Modern Türkiye'de siyasî düşünce*, ibid; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 2002; Bülent Tanör, "Siyasal tarih (1980-1995)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.5, İstanbul 1997; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal gelişmeler (1876-1938)*, İstanbul 2003; Mete Tunçay, "Siyasal tarih (1908-1923)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.4, İstanbul 1990; idem, *T.C.'nde tek-parti yönetimi'nin kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981; Şerafettin Turan, *Kökeni ulusal direnişe dayanan bir devrim partisi Cumhuriyet Halk Partisi*, İstanbul 2000; Artun Ünsal, *Umuttan yalnızlığa: Türkiye işçi partisi (1961-1971)*, İstanbul 2002; "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları", Secim, 2008, Retrieved Oct. 5, 2008, from http://www.secim.com; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

۵) **در قفقاز.** رونق اقتصادی حاصل از بهره‌برداری از منابع زیرزمینی، به‌ویژه نفت کرانه‌های خزر، و توسعهٔ برخی شهرهای مسلمان‌نشین بخش خاوری قفقاز جنوبی به کمک سرمایه‌های روسی و ارمنی و اروپایی، به‌ویژه رشد بی‌سابقهٔ باکو در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم / اواسط نوزدهم (← اشویتوخوفسکی[10] و کالینز[11]، ص ۳۲؛ لئو[12]، ص ۹۹ـ۱۰۱؛ ترمیناسیان[13]، ص ۹ـ۱۱)، موجب دگرگونی ساختار اقتصادی ـ اجتماعی و پیدایش طبقات و مناسبات جدید اجتماعی و نیز شکل‌گیری قشری از روشنفکران تحصیل‌کرده در مؤسسات آموزشی روسی

---

1. Bora 2. "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları" 3. Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)
4. Milli Nizam Partisi (MNP) 5. Milli Selamet Partisi (MSP) 6. Fazilet Partisi (FP)
7. Saadet Partisi (SP) 8. Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 9. Erbakan 10. Swietochowski
11. Collins 12. Leeuw 13. Anahide Ter Minassian

و حتی اروپایی در این منطقه شد (چاغلا[1]، ص ۴۹ به بعد). این امر زمینه را برای پیدایش جمعیتها و احزاب سیاسی در میان اقوام ساکن قفقاز جنوبی، از جمله مسلمانان، فراهم آورد (آفاناسیان[2]، ص ۱۲ـ۱۳).

نخستین تشکل سیاسی زیرزمینی روشنفکران مسلمان چپ، سازمان همت بود که در ۱۳۲۲ در باکو تشکیل گردید (ــه چپ / چپگرایی*، بخش ۵: در قفقاز). در این سازمان دو گروه وجود داشت: گروهی چون اسدالله آخوندوف و سلطان مجید افندیف، که در کمیتهٔ باکوی حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه نیز عضویت داشتند، از مشی این کمیته پیروی می‌کردند؛ و گروهی چون محمدامین رسول‌زاده، عباس کاظم‌زاده و محمدحسن حاجینسکی، که ضمن اظهار علاقه به برخی اصول مارکسیسم، از ورود بــه کمیتهٔ یاد شده پرهیز می‌کردند (اشوینتوخوفسکی، ص ۵۱ـ۵۲). برخی اعضای گروه اخیر، که ملی‌گرا بودند، بعدها از سازمان همت کناره گرفتند (یوکسل[3]، ص ۱۴۸) و در ۱۳۲۹ حزب مساوات را تأسیس کردند (ــه ادامهٔ مقاله). سازمان همت از ۱۳۲۴ فرقه (حزب) نامیده شد و براثر سرکوبیهای ۱۳۲۵، در آستانهٔ فروپاشی قرار گرفت ولی در انقلاب ۱۹۱۷ / ۱۳۳۵ بار دیگر به فعالیت پرداخت (ــه اشوینتوخوفسکی، ص ۸۷ـ۸۸، ۵۴ـ۵۵، ۱۶۷ـ۱۶۸).

دومین تشکل سیاسی زیرزمینی، کـه بیشتر جنبهٔ نظامی داشت، حزب دفاعی بود. این حزب در جریان جنگهای ارمنی ـ مسلمان، که در پی انقلاب ۱۹۰۵ / ۱۳۲۳ روسیه درگرفته بود و بیش از یک سال در شهرها و روستاهای منطقه ادامه داشت (ــه اردوبادی، ۱۹۱۱)، و در واکنش به عملیات حزب ملی‌گرای ارمنی داشناک* / داشناکتسونیون[4] / داشناکسیون، تشکیل گردید و شاخه‌هایش در مناطق مسلمان‌نشین گسترش یافت. حزب دفاعی، ضمن سازماندهی دسته‌های رزمنده برای دفاع از مسلمانان، از اتحاد مردم قفقاز جنوبی در برابر دولت تزاری دفاع می‌کرد و دولت، با تفرقه‌افکنی بین اقوام قلمرو خویش، سعی در ادامهٔ استیلا بر آنان داشت (محمدزاده[5]، ص ۳۸ـ۴۰؛ اشوینتوخوفسکی، ص ۴۴ به بعد). احمدبیگ آقایف (بعداً آقااوغلو)، از رهبران حزب دفاعی، معتقد بود کـه مسلمانان و ارمنیان، پیش از آمدن روسها به قفقاز، قرنها در صلح و صفا در کنار هم می‌زیستند (اشوینتوخوفسکی، ص ۴۴). تشکیلات دفاعی پس از تشدید فشار روسیه و مهاجرت اجباری آقایف به عثمانی در اواخر ۱۳۲۶ یا اوایل ۱۳۲۷، از هم پاشید (محمدزاده، ص ۴۰ـ۴۱؛ ساقال[6]، ص ۲۲ـ۲۳؛ رئیس‌نیا، ج ۱، ص ۳۰۴) و همچنان‌که اهداف حزب دفاعی در مرامنامهٔ حزب مساوات بی‌تأثیر نبود، شماری از اعضا و هوادارانش هم بعدها بــه حزب مساوات پیوستند (ساقال، ص ۲۲؛ محمدزاده، ص ۴۱ـ۴۲؛ یوکسل، ص ۱۴۹).

برخی نمایندگان طبقات مرفه جوامع مسلمان قفقاز ــ که در دورهٔ پیش از انقلاب ۱۹۰۵ نه حزبی سیاسی تأسیس کرده بودند و نه برنامهٔ مشخصی داشتند ــ در همان سالها در نهادهای خودگردان شهرهایی چون باکو، شماخی، قُبه و لنکران فعالیت می‌کردند (ــه «تاریخ آذربایجان»[7]، ص ۱۰۹). گروهی از لیبرالهای باکو پس از صدور بیانیهٔ اکتبر ۱۹۰۵ تزار، که اعطای پاره‌ای از آزادیهای مدنی و به‌ویژه ایجاد مجلس دولتی (دوما[8]) را وعده می‌داد، «حزب مشروطه‌خواه مسلمان» (مشروطیت‌چی مسلمان پارتی) را تأسیس کردند (چاغلا، ص ۷۴) و به شاخهٔ باکوی حزب دموکرات مشروطه‌خواه[9] یعنی کادتها[10] (ــه چاغلا، ص ۶۹ به بعد؛ دآ.، ذیل "Kädetlar") ــ که هستهٔ نیرومند لیبرالیسم روس به‌شمار می‌رفت ــ پیوستند. آنان، برخلاف اعضا و هواداران حزب دفاعی، با روسیه خصومتی نداشتند، اما برای بازسازی قفقاز جنوبی به صورت منطقه‌ای مستقل و متشکل از بخشهای خودمختار دارای همگونی قومی، پیشنهادهایی دادند و به همین سبب، سوسیال دموکراتهای روسیه آنان را به طرح شعار قفقاز برای قفقازیان متهم کردند (اشوینتوخوفسکی، ص ۴۹ـ۵۱). حزب مشروطه‌خواه مسلمان درعین‌حال از اتحاد مسلمانان روسیه پشتیبانی کرد و نمایندگانش از شرکت‌کنندگان کنگره‌های سه‌گانهٔ مسلمانان در ۱۳۲۳ و ۱۳۲۴ (ــه دولت[11]، ص ۱۰۱ـ۱۱۵) بودند، چنانکه علی‌مردان‌بیگ طوپچی‌باشی‌یف، احمدبیگ آقایف و علی‌بیگ حسین‌زاده* در کنگرهٔ اول شرکت داشتند و طوپچی‌باشی‌یف به ریاست کنگرهٔ سوم انتخاب شد. گفتنی است این کنگره‌ها با حزب دموکرات مشروطه‌خواه ــ که در برنامهٔ خود از حقوقی چون آزادی مذهبی و آموزش به زبان مادری دفاع می‌کرد و نمایندهٔ مسلمانان را نیز به کمیتهٔ مرکزی خود راه داده بود ــ همسویی و در انتخابات دومای دولتی همکاری داشتند (ایسمانوف[12]، ص ۳۷، ۴۱، ۴۷). بیشتر نمایندگان منتخب مسلمانان قفقاز جنوبی در دومای دولتی، که از لیبرالها بودند، بـه فراکسیون «اتفاق» دوما پیوستند (اشوینتوخوفسکی، ص ۵۱ـ۵۲؛ اردوبادی، ص ۱۵۸ـ۱۵۹). «اتفاق مسلمین» یا

1. Çağla 2. Serge Afanasyan 3. Yüksel 4. Dashnaktsutiun 5. Mammadzāda
6. Sakal 7. *Āzarbāyjān tārikhi* 8. Douma 9. Constitutional Democrats Party 10. Kadets
11. Devlet 12. İmanov

«روسیه مسلمانلری اتفاقی» (اتفاق مسلمانان روسیه)، که اتفاق نیز نامیده می‌شد، سازمانی برای متحد کردن مسلمانان روسیه بود که در کنگرهٔ اول پدید آمد و با تصمیم کنگرهٔ سوم به حزب بدل شد. نظام‌نامهٔ این حزب را طوپچی‌باشی‌یف براساس نظام‌نامهٔ حزب کادتها تدوین کرده بود که، با تعدیلاتی، به تصویب کنگرهٔ سوم رسید. این حزب در جریان سرکوبی انقلاب اول روسیه از اواسط ۱۳۲۵/ تابستان ۱۹۰۷ به‌بعد، از هم فروپاشید (← دولت، ص ۱۰۳ به بعد؛ ایمانوف، ص ۴۱، ۴۹، ۵۴ـ ۵۵؛ اشوینتوخوفسکی و کالینز، ص ۶۹ـ۷۰؛ یوکسل، ص ۴۹ـ ۵۰).

سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۵/ ۱۹۰۷ـ۱۹۱۷ دورهٔ رکود فعالیت علنی احزاب سیاسی در سراسر روسیه و از آن جمله در قفقاز بود. در این دوره، جز تعدادی تشکیلات سیاسی زیرزمینی چپ و حزب مساوات که در ۱۳۲۹ در باکو تأسیس شده بود (اشوینتوخوفسکی و کالینز، ص ۸۲)، تشکیلات سیاسی دیگری فعالیت نداشت. تنها پس از انقلاب فوریهٔ ۱۹۱۷ بود که برخی احزاب قبلی احیا و احزاب جدیدی نیز تأسیس شدند. احزاب مهم مسلمانان قفقاز جنوبی ــ که در ۱۶ شعبان ۱۳۳۶/ ۲۸ مه ۱۹۱۸ جمهوری آذربایجان نامیده شد (← رسول‌زاده[1]، ص ۵۱؛ بایقرا[2]، ص ۲۵۹) ــ در این دوره که تا پیروزی ارتش سرخ بر قفقاز جنوبی و تشکیل جمهوری شوروی آذربایجان در بهار ۱۲۹۹ش/ ۱۹۲۰ ادامه یافت، عبارت بودند از: حزب ملی‌گرای مساوات که نقشی عمده در تشکیل جمهوری آذربایجان و ادارهٔ آن داشت (← مساوات*، حزب)، و حزب فدرالیست ترک (تورک عدم‌مرکزیت فرقه‌سی). این حزب اندکی پس از انقلاب فوریه، در اواسط ۱۳۳۵/ بهار ۱۹۱۷ در گنجه تأسیس یافت و در تابستان همان سال به حزب مساوات پیوست و حزب جدید، حزب عدم مرکزیت ترک ـ مساوات (تورک عدم مرکزیت ـ مساوات فرقه‌سی) نام‌گرفت ولی همچنان «مساوات» خوانده شد (محمدزاده، ص ۶؛ یوکسل، ص ۱۵۲ـ۱۵۳؛ اشوینتوخوفسکی و کالینز، ص ۱۲۸).

افزون بر حزب مساوات ــ که با ائتلاف با گروه دموکراتهای بی‌طرف (← چاغلا، ص ۷۷)، نیرومندترین فراکسیون مجلس را تشکیل می‌داد (← رسول‌زاده، ص ۵۳؛ بایقرا، ص ۲۵۷) ــ دیگر فراکسیونهای دوما عبارت بودند از: فراکسیونهای حزب اتحاد، که نام قبلی‌اش مسلمانی در روسیه (روسیه‌دَه مسلمانلیق) و آرمان رسمی آن اتحاد اسلام بود (رسول‌زاده، همانجا؛ محمدزاده، ص ۵۶)؛ بلوک سوسیالیست (سوسیالیست بلوکی)، متشکل از نمایندگان احزاب سوسیال دموکراتها (اجتماعیون عامیون) و سوسیالیستهای انقلابی (اجتماعیون انقلابیون) یا اِس‌آرها (← رسول‌زاده، همانجا؛ یوکسل، ص ۱۵۴ـ۱۵۵)؛ حزب احرار، که آرمانش خلق‌گرایی ترک و از نظر برنامه به حزب مساوات نزدیک (رسول‌زاده، همانجا) و دارای دیدگاه طرفداری از ترکیه و تسنن و خلافت بود (یوکسل، ص ۱۵۳)؛ و نمایندگان احزاب و گروههای قومی غیرمسلمان (← <تاریخ آذربایجان>، ص ۳۴۸؛ اشوینتوخوفسکی و کالینز، ص ۲۵ـ۲۶).

پس از سقوط جمهوری آذربایجان و تأسیس جمهوری آذربایجان شوروی، تمام احزاب سیاسی در آن جمهوری قلع‌وقمع شدند و حزب کمونیست آذربایجان جانشین آنها گردید که تا از هم پاشیدن اتحاد جماهیر شوروی در ۱۳۷۰ش/ ۱۹۹۱ فعال بود. پس از آن، احزاب و جمعیتهای سیاسی زیادی در آذربایجان شکل گرفت که برخی از آنها عبارت‌اند از: مساوات، مساوات نو (ینی مساوات)، حزب استقلال دموکراتیک آذربایجان (آذربایجان دموکراتیک استقلال پارتیاسی)، و حزب استقلال ملی آذربایجان (آذربایجان ملی استقلال پارتیاسی)، حزب کمونیست آذربایجان (آذربایجان کمونیست پارتیاسی)، حزب اسلام آذربایجان (آذربایجان اسلام پارتیاسی)، و حزب آذربایجان جدید (ینی آذربایجان پارتیاسی؛ ولی‌یف[3] و حسینوف[4]، ص ۷ به بعد).

منابع: سرژ آفاناسیان، *ارمنستان، آذربایجان، گرجستان: از استقلال تا استقرار رژیم شوروی ۱۹۱۷ـ۱۹۲۳*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران ۱۳۷۰ش؛ محمدسعید اردوبادی، *قانلی سنه‌لر*، باکو ۱۹۱۱؛ آناهید ترمیناسیان، «انقلاب ۱۹۰۵ در قفقاز»، در *قفقاز در تاریخ معاصر*، ترجمهٔ کاوه بیات و بهنام جعفری، تهران ۱۳۷۱ش؛ رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ش؛ *Azarbāyjān Sävet Ensiklopediyäsi*, Baku 1976-1987; *Āzarbāyjān tārikhi* (in Cyrillic), ed. M. A. İsmāyılov *et al.*, vol.5, Baku: Elm Nashriyyätı, 2001; Hüseyin Baykara, *Azerbaycan istiklâl mücadelesi tarihi*, İstanbul 1975; Cengiz Çağla, *Azerbaycan'da milliyetçilik ve politika*, İstanbul 2002; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin milli mücadele tārihi: 1905-1917*, Ankara 1999; Vügar İmanov, *Ali Merdan Topçubaşı (1865-1934): lider bir aydın ve bağımsız Azerbaycan cumhuriyeti'nin temsili*, İstanbul 2003; Charles van der Leeuw, *Azerbaijan: a quest for identity, a short history*, Richmond, Surrey 2000; Mirza Bala Mammadzāda, *Milli Āzarbāyjān harakātı*, Baku 1992; Muḥammad Amin Rasulzāda, *Āzarbāyjān cümhuriyyati* (in Cyrillic), Baku 1990; Fahri Sakal,

1. Rasulzāda 2. Baykara 3. Valiyev 4. Hüseynov

Ağaoğlu Ahmed bey, Ankara 1999; Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: the shaping of national identity in a Muslim community*, Cambridge 1985; Tadeusz Swietochowski and Brian C. Collins, *Historical dictionary of Azerbaijan*, Lanham 1999; İsmayıl Valiyev and Cavid Hüseynov, *Azarbāyjanın siyasi partiyaları va ictimai taşkilatları*, Baku 1995; İbrahim Yüksel, *Azerbaycan'da fikir hayatı ve basın*, İstanbul: Acar Yayınları, [n.d.].

/ رحیم رئیس‌نیا /

۶) در هند و بنگلادش. شکل‌گیری احزاب در شبه قارهٔ هند به مبارزات مردم این سرزمین برای رهایی از استعمار انگلستان در سالهای ۱۳۰۰ / دهۀ ۱۸۸۰، بازمی‌گردد. در سالها، انگلیسیها بنابر مصالح سیاسی تصمیم گرفتند در ادارهٔ بخشهای کوچک، مانند ادارهٔ برخی شهرها و روستاها، هندیها را نیز مشارکت دهند. از این‌رو، در ۱۳۰۳ / ۱۸۸۵ کنگرهٔ ملی هند[1]، به ابتکار سر الن اکتاوین هیوم[2]، تشکیل شد تا از این طریق، مشکلات هندیها به شیوه‌ای نظام‌مند به حکومت انگلیس منتقل شود (<احزاب سیاسی در جنوب آسیا>[3]، مقدمهٔ میترا[4] و انسکت[5]، ص ۱؛ میسرا[6]، ص ۴۶ـ۴۹).

در مدت کوتاهی، کنگرهٔ ملی هند نمایندهٔ اصلی طبقهٔ متوسط جامعه شد و از دولت استعماری انگلیس خواست تا در امور اداری و سیاسی هندیها را بیشتر مشارکت دهد. مجلس انگلیس هم مجبور شد در ۱۹۰۱/۱۳۱۹، ۱۹۱۹/۱۳۳۸ و ۱۹۳۵/۱۳۴۳، با تصویب لوایحی، آزادیهای سیاسی بیشتری به هندیها بدهد و بدین ترتیب، عدهٔ بیشتری از هندیها، هرچند به صورت محدود، وارد عرصهٔ سیاست شدند (شارما[7]، ص ۱؛ راب[8]، ص ۱۸۴؛ میسرا، همانجا).

در کنگرهٔ ملی هند برخی بر آن بودند که باید با حکومت استعماری به امید دستیابی به آزادیهای بیشتر همکاری کرد و برخی به مقابله با نیروهای انگلیسی اعتقاد داشتند. این اختلافات و نیز سیاستهای سختگیرانهٔ انگلستان ــ که تا مرحلهٔ سرکوب و زندانی کردن سران و رهبران سیاسی هند نیز پیش رفت ــ مشارکت هندیها را در امور سیاسی و اداری کشور با وقفه روبه‌رو می‌کرد (<احزاب سیاسی در جنوب آسیا>، همانجا). با این حال، کنگرهٔ ملی هند به عنوان اصلی‌ترین حزب، توانست جنبش آزادی‌خواهی را هدایت کند و افراد بسیاری را با گرایشهای اعتقادی و سیاسی مختلف، که همگی خواهان استقلال هند بودند، گردهم آورد. گاندی هم توانسته بود گرایشهای مختلف موجود در کنگرهٔ ملی هند را در قالب جنبش عدم همکاری در کنار هم جمع کند. بنابراین، جنبش مردمی گسترده‌ای متشکل از همهٔ قشرها، به رهبری حزب کنگره[9] شکل گرفت (راب، ص ۱۸۶؛ <حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>[10]، ص ۹۹)؛ اما در دهۀ ۱۳۱۰ ش / ۱۹۳۰، این جنبش ملی تحت‌تأثیر مسائل متعدد، بویژه اختلافات دینی، دچار چنددستگی شد. برخی از مسلمانان تحت رهبری جامعهٔ مسلمانان سراسر هند*، درصدد حفظ منافع خود برآمدند و سرانجام، در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ پس از آزادی شبه‌قاره از استعمار انگلیس، این منطقه به هند و پاکستان تقسیم گردید.

پس از آن، کنگرهٔ ملی هند، به رهبری نهرو، قدرت را در هند در دست گرفت و به فعالیت ادامه داد (هند در آن زمان از لحاظ سیاسی و مذهبی یک دست‌تر شده بود). از سوی دیگر، تشکلهای سیاسی زیادی از کنگره خارج و به احزاب سیاسی رقیب آن بدل شدند (<حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>، همانجا). به این ترتیب پس از ۱۳۴۶ ش/ ۱۹۶۷، نوعی نظام چندحزبی در هند به وجود آمد.

از آن زمان احزاب در این کشور به چهار دستهٔ کلی تقسیم شدند: ۱) احزاب ملی، که از حمایت گسترده در سراسر هند برخوردارند، مانند حزب مردم هند[11]، حزب جاناتا دال[12]، حزب کمونیست هند[13] و حزب کمونیست هند (مارکسیست ـ لنینیست[14]؛ همان، ص ۱۰۱؛ چیبر[15] و پتروکیک[16]، ص ۵۶ـ۷۵). ۲) احزاب منطقه‌ای، که بر زبان فرهنگ و تاریخ مشترک مناطق گوناگون هند تکیه دارند. این احزاب، نمایندهٔ منافع منطقه‌ای فارغ از منافع طبقاتی (کاستی) و مذهبی اعضای خود هستند و ازاین‌رو قدرت آنها به منطقهٔ جغرافیایی خاصی محدود است. از جملهٔ این احزاب، مجمع ملی جامو و کشمیر[17] است. ۳) احزابی که عضویت در آنها انحصاری است و اعضای آنها به جامعهٔ مذهبی یا قومی خاصی تعلق دارند. مسلم لیگ[18] در ایالات کرالا[19] از جمله این احزاب است. ۴) احزابی که تحت‌تأثیر اشخاص متنفذ و مسائل محلی تشکیل می‌شوند.

1. Indian National Congress 2. Sir Alan Octavian Hume 3. *Political parties in South Asia* 4. Mitra
5. Enskat 6. Misra 7. Sharma 8. Robb 9. Congress Party
10. *Government and politics in South Asia* 11. Indian People's Party 12. Janata Dal
13. Communist Party of India (CPI) 14. Communist Party of India (Marxist-Leninist; CPIM) 15. Chhibber
16. Petrocik 17. Jammu and Kashmir National Conference 18. Muslim League 19. Kerala

عمر این احزاب گاه کوتاه است و معمولاً پس از مدتی جذب احزاب دیگر می‌شوند (< حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>، ص ۱۰۲ـ۱۰۳؛ نیز ← چیبر و پتروکیک، همانجا).

حزب در بنگلادش. بنگلادش زمانی بخشی از هند بود و سپس بخشی از کشور پاکستان کنونی شد و پاکستان شرقی نام گرفت؛ از این‌رو، غالب احزاب سیاسی این کشور از درون احزاب سیاسی هند یا پاکستان سربرآورده‌اند. اختلافات بین پاکستان شرقی (بنگلادش کنونی) و پاکستان غربی، به ویژه بر سر مسائل فرهنگی و سیاسی، موجب شد تا کسانی که پیش از استقلال پاکستان در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷، فعال سیاسی بودند، در اوایل دهۀ ۱۳۳۰ش/۱۹۵۰ با تشکیل گروهها و احزاب مختلف بر فعالیت خود در این عرصه بیفزایند. این روند با کاهش قدرت مسلم‌لیگ* در پاکستان شرقی همزمان بود (<حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>، ص ۲۷۹، ۲۸۹؛ سن[1]، ص ۸۹).

فضل‌الحق که پیش از استقلال پاکستان، نخست‌وزیر ایالت بنگال بود، حزب خود یعنی حزب کشاورزان و مردم[2] را با عنوان حزب دهقانان و کارگران[3] احیا کرد. این حزب و حزب عوامی‌لیگ*، با ایجاد جبهۀ متحد[4] نقش عمده‌ای در انتخابات ایالتی در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴ ایفا کردند. در این انتخابات، جبهۀ متحد در مقابل مسلم‌لیگ به پیروزی چشمگیری دست یافت (ادانل[5]، ص ۴۹ـ۵۰؛ سن، همانجا؛ احمد[6]، ص ۴۷۰).

در آغاز دورۀ ریاست جمهوری ایوب‌خان، در دهۀ ۱۳۴۰ش/ ۱۹۶۰، در پاکستان فشار زیادی بر فعالیت احزاب سیاسی وارد شد. در این دوره، برخی احزاب پاکستان شرقی، به‌ویژه به رهبری عوامی‌لیگ، به مقابله با ایوب‌خان پرداختند. پس از روی کارآمدن یحیی‌خان در انتخابات عمومی ۱۳۴۹ش/ ۱۹۷۰، عوامی‌لیگ بیشتر کرسیهای مجلس را کسب کرد، اما ژنرال یحیی‌خان تصمیم مجمع مبنی بر نخست‌وزیری مجیب‌الرحمان*، رهبر عوامی‌لیگ، را نپذیرفت و نخستین نشست مجمع را به زمان دیگری موکول کرد، که این موضوع موجب بالا گرفتن درگیریهای خشونت‌آمیزی در پاکستان شرقی شد. با استقلال بنگلادش در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱، مجیب‌الرحمان نخست‌وزیر و با تغییر قانون اساسی در ۱۳۵۴ش/ ۱۹۷۵ رئیس‌جمهور شد. مجیب در همین سال همۀ احزاب بنگلادش را منحل و حکومت را تک‌حزبی اعلام کرد (← بنگلادش*). پس از آن، حزب عوامی‌لیگ به حزب عوامی‌لیگ دهقانان و کارگران بنگلادش[7] تغییر نام داد و همۀ اعضای مجلس موظف شدند به آن بپیوندند، اما با ترور مجیب در همان سال، این حزب منحل شد (سن، ص ۲۹۹؛ ادانل، ص ۱۸۰).

پس از آنکه ژنرال ضیاءالرحمان* در آبان ۱۳۵۴/ نوامبر ۱۹۷۵ در بنگلادش به‌قدرت رسید، تصمیم گرفت حزب فراگیری تأسیس کند. او در ۱۱ شهریور ۱۳۵۷/اول سپتامبر ۱۹۷۸ حزب ملی‌گرای بنگلادش[8] را به وجود آورد که امروزه نیز از احزاب مهم بنگلادش است. ترور ضیاء در ۱۰ خرداد ۱۳۶۰/ ۳۰ مه ۱۹۸۱ به دست افسران شورشی، به این حزب ضربۀ سختی زد، هر چند همسر او، خالده‌بیگم ضیاء، به عنوان رهبر جدید این حزب، آن را سازماندهی نمود (← حزب ملی‌گرای بنگلادش*). پس از آنکه ژنرال حسین‌محمد ارشاد در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳ به ریاست‌جمهوری رسید، تلاش کرد برای تثبیت مشروعیت حکومت خود حزبی سیاسی تأسیس کند. در ۱۱ دی ۱۳۶۴/ اول ژانویۀ ۱۹۸۵، به ابتکار و رهبری او حزب سیاسی جدیدی به نام حزب ملی[9] ایجاد شد. اعتراضات گسترده در سراسر بنگلادش به رهبری حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ علیه دولت، ارشاد را وادار کرد در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰ قدرت را به دولتی بی‌طرف واگذار کند (← حزب ملی بنگلادش*).

از ۱۳۶۹ش/ ۱۹۹۰ به بعد، در عرصۀ سیاست بنگلادش، رقابت اصلی بین دو حزب مهم این کشور، یعنی حزب ملی‌گرای بنگلادش به رهبری خالده‌بیگم ضیاء و عوامی‌لیگ به رهبری حسینه واجد (دختر مجیب‌الرحمان)، بوده است که هر کدام از آنها با ائتلاف با احزاب دیگر، قدرت را در دست می‌گرفتند (← حزب ملی‌گرای بنگلادش*). در انتخابات ۱۳۸۰ش/ ۲۰۰۱، علاوه بر این دو حزب، احزاب دیگری چون جماعت اسلامی* و حزب ملی بنگلادش نیز توانستند برخی از کرسیهای مجلس را به دست آورند (<آسیای جنوبی ۲۰۰۸>[10]، ص ۱۲۷؛ مظفر احمد[11]، ص ۶۱).

منابع:

Kamal Uddin Ahmed, "1954 elections: issues of autonomy", in *History of Bangladesh: 1704-1971*, vol.1, ed. Sirajul Islam, Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1992; Pradeep K. Chhibber and John R. Petrocik, "Social cleavages, elections, and the Indian party system", in *Parties and party politics in India*, ed. Zoya Hasan, New Delhi: Oxford University Press, 2004; *Government and politics in South Asia*, [by] Craig Baxter *et al.* Boulder,

1. Sen 2. Krishak Praja Party (KPP) 3. Krishak Sramik Party (KSP) 4. United Front
5. O'Donnell 6. Ahmed 7. Bangladesh Krishak Sramik Awami League (BAKSAL)
8. Bangladesh Nationalist Party (BNP) 9. Jatiya Party 10. *South Asia 2008* 11. Muzaffer Ahmad

Col.: Westview Press, 2002; Bankey Bihari Misra, *The Indian Political parties: an historical analysis of political behaviour up to 1947*, Delhi 1976; Muzaffer Ahmad, "Bangladesh", in *Electoral processes and governance in South Asia*, New Delhi: Sage Publications, 2008; Charles Peter O'Donnell, *Bangladesh: biography of a Muslim nation*, Boulder 1984; *Political parties in South Asia*, ed. Subrata K. Mitra, Mike Enskat, and Clemens Spiess, Westport, Ct.: Praeger, 2004; Peter Robb, *A history of India*, Basingstoke, Engl. 2002; Rangalal Sen, *Political elites in Bangladesh*, Dacca 1986; Shinker Dayal Sharma, "The Indian National Congress", in *Indian political parties: programmes, promises, and performances*, ed. L. M. Singhvi *etal*. Delhi: Institute of Constitutional and Parliamentary Studies, [c 1971]; *South Asia 2008*, 5th ed., London: Routledge 2007.

/احمد تقی‌زاده /

۷) در افریقای مسلمان غیرعرب. اوضاع سیاسی و احزاب در افریقا متأثر از توسعه نیافتگی افریقا و سلطهٔ استعمار در این سرزمین است. این توسعه نیافتگی باعث شده است که در افریقا، باوجود روحیهٔ ضداستعماری، گروههای سیاسی نتوانند به طور سازمان‌یافته به طرح خواسته‌های خود بپردازند (← *افریکانا*[1]، ص ۱۰۱۰؛ هاینز[2]، ص ۳۴ـ۳۵؛ تامسون[3]، ص ۷ـ ۲۳؛ نیز ← ادامهٔ مقاله). فعالیت احزاب در افریقا بیشتر در قالب گروههای قبیله‌ای، خویشاوندی، انجمنهای صوفی‌گری‌وآموزشی و گروههای اصلاح‌طلب و نوگرا سازماندهی شد (لاپیدوس[4]، ص۸۷۵؛ <افریقای جنوب صحرا ۱۹۹۳>[5]، ص۸۵۷؛ چاند[6]، ص ۳۶۱؛ *افریکانا*، ص ۵۷۹). در افریقای پس از استقلال، جنبشهای ملی‌گرایانه، که بیشتر مشروعیت خود را در نتیجهٔ مبارزه با استعمار به دست آورده بودند، قدرت را در دست گرفتند. اما بلافاصله دولتهای تک‌حزبی و حکومتهای نظامی بر کشورهای افریقایی مسلط شدند. بیشتر رهبران در افریقا معتقد بودند که باید برای تحقق وحدت ملی، فعالیتهای چندحزبی در کشور محدود شود زیرا دموکراسی چندحزبی در افریقا هیچ پیشینه‌ای ندارد و حکومتهای مستقل، جوامع چند پارهٔ نژادی را به ارث برده‌اند و حتی تعدادی از آنها جدایی‌خواه‌اند. از سوی دیگر، پیروی از نهادهایی که موجد نابرابری و مبارزهٔ طبقاتی در جامعه می‌شوند و اِعمال روش آنها در افریقا، که عمدتاً فاقد این شکافهای اجتماعی است، امری بیهوده است. از نظر آنان نهادهای سیاسی افریقا باید تبلور سنّتهای افریقا باشند؛ ازاین‌رو، بیشتر دولتهای افریقایی با این توجیهات، فرایند تمرکزگرایی قدرت را در پیش گرفتند (والرستاین[7]، ص ۱۳۴ـ۱۴۱، ۲۱۶ـ۲۲۱؛ تامسون، ص ۱۱۰ـ ۱۱۱، ۲۲۹).

تا اواخر دههٔ ۱۳۷۰ش / ۱۹۹۰، نظامهای تک‌حزبی و حکومتهای نظامی همچنان الگوی مسلط در افریقا بودند. از دههٔ ۱۳۷۰ش / ۱۹۹۰ دولتمردان در سراسر قارهٔ افریقا اصلاحات سیاسی کردند. ابتدا تظاهرات پراکنده‌ای در نواحی گوناگون رخ داد که هدف اولیهٔ آن، ساماندهی اوضاع اقتصادی بود، اما در مراحل بعد، اصلاحات فراگیر سیاسی در نظر گرفته شد. سرانجام، نخبگان حاکم به فشارهای سیاسی تن دادند، به گونه‌ای که تا ۱۳۷۸ش / ۱۹۹۹ تعداد کشورهای دارای نظام چندحزبی، از نُه کشور به ۴۵ کشور افزایش یافت و در دههٔ ۱۳۷۰ش / ۱۹۹۰، بیش از ۱۴۰ انتخابات چندحزبی برگزار شد (تامسون، ص ۲۷ـ۲۸، ۲۲۹ـ۲۳۶؛ کاپتیژن[8]، ص ۲۴۰؛ نیز ← ادامهٔ مقاله).

پس از فروپاشی فدراسیون مالی، کشور مالی کنونی شکل گرفت و در ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰ به استقلال رسید و مودیبو کیتا[9] به ریاست جمهوری برگزیده شد. همایش فوق‌العادهٔ اتحاد سودان ـ مجمع دموکراتیک افریقا[10]، با مرام سوسیالیستی، به رهبری وی برگزار شد و پیروی از الگوی توسعهٔ سوسیالیستی تا ۱۳۴۷ش / ۱۹۶۸ ادامه یافت (احمدی نوحدانی، ص ۹۱، ۱۴۵ـ۱۴۶). از ۱۳۴۷ تا ۱۳۷۰ش / ۱۹۶۸ـ۱۹۹۱ موسی تراثوره[11] رئیس‌جمهوری بود. او حزب اتحاد دموکراتیک خلق مالی[12] را تأسیس نمود تا به‌خواستهای مردم از طریق این حزب پاسخ گوید و از فشار افکار عمومی بر دولت بکاهد (همان، ص ۱۴۸ـ۱۴۹). در ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱ نیز اتحادیهٔ انجمن اسلامی برای اتحاد و پیشرفت مالی[13] تأسیس شد که بخشی از هدف آن مبارزه با گسترش جریانهای اسلامی تندرو در آن کشور بود (هاینز، ص ۱۲۶).

در ۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰، به منظور تقویت روند مردم‌سالاری،

---

1. *Africana* 2. Haynes 3. Thomson 4. Lapidus 5. *Africa South of the Sahara 1993*
6. Chande 7. Immanuel Maurice Wallerstein 8. Kapteijns 9. Modibo Keita
10. Union Soudanaise du Rassemblement Dé mocratique Africain (US-RDA) 11. Moussa Traoré
12. Union dé mocratiquedu peuple malien/ Democratic Union of the Malian People
13. Association malien pour l'unité et la progrè sde l'islam/ The Union of Islamic Association for Unity and Progress of Mali (AMUPI)

دو نهاد دموکراتیک در مالی تأسیس شد: کنگرهٔ ملی ابتکار دموکراتیک[1] و ائتلاف برای دموکراسی در حزب مالی ـ پان‌افریکن برای آزادی، همبستگی و عدالت[2] (آدما). تأسیس برخی تشکلهای دیگر نیز در تحولات کشور بسیار مؤثر بود. این تشکلها خواستار برقراری تکثرگرایی حزبی و دموکراسی در کشور شدند. از اوایل دههٔ ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۰، زمینه‌گذار از نظام تک‌حزبی به نظام دموکراتیک فراهم شد. سرانجام، با تصویب قانون اساسی جدید در ۲۳ فروردین ۱۳۷۱ / ۱۲ آوریل ۱۹۹۲، نظام چندحزبی در کشور به‌رسمیت شناخته شد و حدود هفتاد حزب در کشور تأسیس گردید. البته از میان این احزاب، حدود پانزده حزب فعال‌اند و حزب آدما از ۱۳۷۱ تا ۱۳۸۱ ش / ۱۹۹۲ـ ۲۰۰۲ بیشتر کرسیهای مجلس و شهرداریها و نیز دولت را در اختیار داشت (احمدی نوحدانی، ص ۱۵۰ـ۱۵۲، ۱۷۰ـ۱۷۱).

در تانزانیا، در ۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴، حزب افرو ـ شیرازی[3]، به رهبری شیخ‌عبید امانی کرومه[4]، به قدرت رسید. در ۱۳۴۴ ش / ۱۹۶۵، براساس قانون اساسی جدید، نظام سیاسی تک‌حزبی به‌اجرا درآمد، ولی در عمل تا ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷ فضای سیاسی کشور تحت سیطرهٔ دو حزب ملی‌گرا، اتحادیهٔ ملی افریقایی تانگانیکا[5] و افرو ـ شیرازی، بود (افریقای جنوب صحرا ۱۹۹۳، ص ۸۵۷؛ دستینهٔ سیاسی جهان: ۱۹۹۸[6]، ص ۹۰۳ـ ۹۰۴؛ کوک[7]، ص ۵۵۲). در ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷، با ادغام اتحادیهٔ ملی افریقایی تانگانیکا و حزب افرو ـ شیرازی، حزب انقلابی خلق[8] تشکیل شد و مجمع ملی تانزانیا قانون اساسی دائمی را تصویب کرد که ضامن سلطهٔ حزب انقلابی خلق در نظام حکومتی بود. در ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۴ مجمع ملی در قانون اساسی تغییراتی داد که براساس آن، اختیارات رئیس‌جمهوری محدود و بر اختیارات مجمع ملی افزوده شد (دستینهٔ سیاسی جهان: ۱۹۹۸، همانجا). در ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ قانون اساسی جمهوری متحد تانزانیا و زنگبار، به منظور ایجاد نظام سیاسی چندحزبی، اصلاح شد و در همان سال چند سازمان سیاسی رسماً به ثبت رسید (همانجا؛ لوذی[9] و وسترلوند[10]، ص ۱۰۸).

در نیجریه احزاب با اینکه پیشینهٔ طولانی‌تری دارند، هیچگاه پایدار نبوده‌اند و فعالیت آنها با تغییر حکومتها و بروز کودتاها یا اختلافات داخلی به پایان رسیده است. حزب ملی دموکراتیک نیجریه[11]، نخستین و قوی‌ترین حزب ملی‌گرای این کشور بود که هربرت مکاوولی[12] آن را، با هدف استقلال‌طلبی و حفظ منافع ملی در دوران استعمار بریتانیا، تأسیس نمود. در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ حزب گروه عمل[13]، به رهبری اوبافمی آوولوو[14]، با گرایشهای سوسیالیستی، تأسیس شد. اصول و خواستهای این حزب، گسترش آزادیهای عمومی، رفاه مردم، تشکیل دولتی قدرتمند، و برپایی حاکمیت فدرالیسم به منظور حفظ وحدت کشور بود. گروه عمل به صورت مؤثرترین حزب سیاسی سازمان‌یافته درآمد. در همان سال حزب کنگرهٔ مردم شمال (ان پی سی)[15] به رهبری ساردونا سوکوتو[16] و سر احمدو بلو[17] به‌وجود آمد. هدف حزب، تشکیل دولت نیجریه‌ای و اعطای اختیارات و آزادیهای قانونی برای توسعه و پیشرفت منطقهٔ شمال بود (طالشی صالحانی، ص ۱۱۰ـ۱۱۶؛ آدامولکن[18]، ص ۴۲).

اتحادیهٔ عناصر ترقی‌خواه شمال (نپو)[19] در شمال نیجریه در ۱۳۴۵ ش / ۱۹۶۶ نیز برای توسعه و تحکیم هویت اسلامی در جامعه کوشید. مسیحیان این اقدام را تهدیدی جدّی تلقی کردند (تاریخ اسلام در افریقا[20]، مقدمهٔ لوتزیون[21] و پاول[22]، ص ۱۷؛ آسیمنگ[23]، ص ۲۲۴). از ۱۳۴۵ ش / ۱۹۶۶ نظامیان قدرت را در دست گرفتند. حزب ملی نیجریه[24] به سرپرستی شهو شگاری[25] و بر مبنای اندیشه‌های اسلامی تأسیس شد، پس از آن حکومت نظامیان بر کشور ادامه یافت تا اینکه در انتخابات ۱۳۷۸ ش / ۱۹۹۹ اوباسانجو[26] به ریاست جمهوری رسید و دموکراسی چندحزبی در کشور حاکم شد (تامسون، ص ۷۶ـ ۷۸؛ آسیمنگ، ص ۲۲۵؛ لاپیدوس، ص ۸۴۵).

در ۱۳۲۵ ش / ۱۹۴۶ در نیجر، حزب ترقی‌خواه نیجر ـ مجمع دموکراتیک افریقایی[27] تأسیس شد، که نخبگان را در کانون توجه و کارگران را در حاشیه قرار می‌داد. در ۱۳۳۵ ش /

---

1. Congres national d'initiative democratique (CNID)
2. Alliance for Democracy in Mali-pan-African Party for Liberty, Solidarity and Justice (ADEMA)
3. Afro - Shirazi Party
4. Abeid Amani Karume
5. Tanganyika African National Union (TANU)
6. *Political handbook of the world: 1998*
7. Joseph M. Cuoq
8. Chama Cha Mapinduzi (CCM)
9. Lodhi
10. Westerlund
11. Nigerian National Democratic Party
12. Herbert Macknwoli
13. Action Party
14. Obafemi Owolowo
15. Northern Peoples Congress (NPC)
16. Saradona Sekuto
17. Sir Ahamadu Bello
18. Adamolekun
19. Northern Elements Progressive Union (NEPU)
20. *The History of Islam in Africa*
21. Levtzion
22. Pouwels
23. Assimeng
24. The National Party of Nigeria (NPN)
25. Shehu Shjegari
26. Olusegun Obasanjo
27. Parti Progressiste Nigerien-Rassemblement dé mocratiqueafricane (PPN-RDA)

۱۹۵۶ دو حزب دیگر، به نامهای بلوک عمل نیجری[1] و اتحادیهٔ دموکراتیک نیجر[2]، تأسیس شد (افریکانا، ص ۱۴۲۹). اتحادیهٔ دموکراتیک نیجر بعدها به حزب سوابا[3] (آزادی) تغییر نام داد. از این حزب عمدتاً اقوام هوسا پشتیبانی می‌کردند و پس از استقلال، رئیس‌جمهور، هامانی دیوری[4]، آن را غیرقانونی اعلام کرد (همانجا). در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴ انجمن اسلامی نیجر[5]، با هدف ایجاد وحدت در میان قبایل نیجری با سلیقه‌های متفاوت سیاسی، تأسیس گردید (هاینز، ص ۱۲۶). تکثر احزاب در نیجر تا زمان استقلال وجود داشت، ولی بلافاصله به نظام تک‌حزبی و نظامیگری تا ۱۳۷۱ش / ۱۹۹۲ بدل شد. نخستین انتخابات با تعدد احزاب در ۱۳۷۲ش / ۱۹۹۳ برگزار گردید (← افریکانا، ۱۴۳۱؛ سیاست و جامعه در افریقای معاصر[6]، ص ۲۲۴).

در سنگال، حزب سوسیالیست سنگال[7] در ۱۳۱۴ش / ۱۹۳۵ و حزب سوسیالیست فرانسه[8] در ۱۳۲۴ش / ۱۹۴۵ تأسیس شد، که به بیرون راندن استعمار از کشور انجامید (دیوپ[9]، ص ۷۲؛ الهی، ص ۱۷۴). پس از استقلال سنگال در ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰ و به ریاست جمهوری رسیدن لئوپولد سدار سنگور[10] در ۱۴ شهریور / ۵ سپتامبر همان سال، اتحادیهٔ عناصر پیشرو[11] تا اسفند ۱۳۵۲ / مارس ۱۹۷۴ حزب حاکم در کشور بود. پس از آن، سدار سنگور کوشید چهره‌ای دموکراتیک به حکومت بدهد؛ ازاین‌رو، در مرداد ۱۳۵۳ / اوت ۱۹۷۴ حزب دموکراتیک سنگال[12]، و در مرداد ۱۳۵۵ / اوت ۱۹۷۶ دو حزب اتحادیهٔ سوسیالیست دموکراتیک[13] و جامعهٔ ملی دموکراتیک[14]، هر دو با مشی لیبرالی و دموکراتیک، تأسیس شد (الهی، ص ۱۷۴ـ۱۷۵؛ سیاست و جامعه در افریقای معاصر، ص ۲۲۳).

درگینه، حزب‌دموکراتیک‌گینه[15] در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷ تشکیل شد. حزب با اتخاذ خط‌مشی سوسیالیستی و استقلال‌طلبانه، برای خودمختاری کشور تلاش نمود. در ۷ مهر ۱۳۳۵ / ۲۸ سپتامبر ۱۹۵۶ گینه به استقلال رسید. از ۱۳۳۷ تا ۱۳۶۳ش / ۱۹۵۸ـ۱۹۸۴، احمد سکوتوره* تمام امور کشور را در اختیار داشت و هیچ‌گونه تحرک حزبی وجود نداشت. اما پس از مرگ وی، در ۱۳۶۳ش / ۱۹۸۴ در قانون اساسی کشور نظام دو حزبی پیش‌بینی شد و از ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲ رسماً نظام چندحزبی پذیرفته شد (کورنون[16]، ص ۲۰۶؛ مسائلی، ص ۱۵۶ـ۱۵۷، ۱۶۶ـ۱۶۷؛ سیاست و جامعه در افریقای معاصر، ص ۱۴۷).

در ساحل عاج در ۱۳۲۳ش/۱۹۴۴ اتحادیهٔ کشاورزی تشکیل شد و در ۱۳۲۵ـ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۶ـ۱۹۴۷، پس از تشکیل مجلس، نخستین تشکیلات سیاسی در کشور به وجودآمد و اتحادیهٔ کشاورزی به حزب دموکراتیک ساحل عاج[17] تغییرنام داد و بویگنی[18]، از مبارزان و استقلال‌طلبان، رهبری آن را برعهده گرفت (دیوپ، ص ۷۵؛ الهی، ص ۱۵۸).

پس از استقلال کشور در ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰، بویگنی به ریاست‌جمهوری رسید و نظام تک‌حزبی بر کشور حاکم شد (تامسون، ص ۱۲۲ـ۱۲۳). اما از اواسط دههٔ ۱۳۶۰ش / ۱۹۸۰ اوضاع اقتصادی ساحل عاج رو به وخامت گذاشت و مردم شروع به اعتراض و اعتصاب کردند و خواستار ایجاد نظام چندحزبی شدند (کابا[19]، ص ۱۹۹). بویگنی تا زمان مرگش در ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳ رئیس‌جمهوری بود. پس از آن، ناآرامیهای سیاسی بر کشور حکمفرما شد، تا اینکه در ۱۳۸۲ش/۲۰۰۳ حکومت آشتی ملی شکل گرفت و ناآرامیها تا حدودی کاهش یافت (همانجا؛ تامسون، ص ۱۲۴، ۱۲۶).

در غنا نخست اتحادیه‌های تجاری قدرت گرفت و سپس حزب کنگرهٔ مردم غنا[20] تأسیس شد (← سوره ـ کانال[21] و بواهن[22]، ص ۱۶۸ـ۱۶۹). در ۱۳۱۱ش / ۱۹۳۲ به کوشش مسلمانان، انجمن مسلمانان ساحل طلا[23] تأسیس شد، که برای بیداری مسلمانان تلاش می‌کرد. در ۱۳۳۳ش / ۱۹۵۴ مسلمانان، حزب انجمن مسلمانان[24] را تأسیس کردند که برای پیشبرد امور مسلمانان می‌کوشید (هاینز، ص ۷۲). در دههٔ ۱۳۴۰ش / ۱۹۶۰ قدرت در دست دولت متمرکز شده بود (تامسون، ص ۱۱۰) تا اینکه، پس از اجرای چندین مرحله برنامهٔ تعدیل ساختاری، با پیروزی راولینگ[25] در انتخابات ۱۳۷۱ش / ۱۹۹۲، دموکراسی بر کشور حاکم شد (همان، ص ۱۹۲ـ۱۹۷).

---

1. Bloc nigerien d'action 2. Union democratic nigerien 3. Sawaba 4. Hamani Diori
5. Association islamique du Niger 6. *Politics and society in contemporary Africa* 7. Socialist Party of Senegal
8. French Socialist Party 9. Diop 10. Léopold Sédar Senghor
11. Alliance des forces du progrées/ Alliance of Progress Forces
12. Parti démocratique sénégalaise/ Senegalese Democratic Party 13. Parti union socialist et dé mocratique
14. Rassemblement national démocratique/ National Democratic Rally 15. Parti démocratiquedu Guinée
16. Marianne Cornevin 17. Democratic Party of Côte d'Ivoire (DPCI) 18. Félix Houphouët Boigny
19. Kaba 20. Convention People's Party of Ghana 21. Suret - Canale 22. Boahen
23. Gold Coast Muslim Association (GCMA) 24. Muslim Association Party (MAP) 25. Jerry John Rawlings

توگو در ۷ فروردین ۱۳۳۹/ ۲۷ مارس ۱۹۶۰ به استقلال رسید. در این سال، انجمن جوانان مسلمان توگو[1] تشکیل شد. در شهریور ۱۳۴۲/ سپتامبر ۱۹۶۳، اتحادیهٔ مسلمانان توگو[2] به‌وجود آمد که هدف اصلی آن مقابله با بدعت و صوفی‌گرایی و تقویت وحدت میان مسلمانان توگو و دیگر مسلمانان بود. در دی ۱۳۴۵/ ژانویهٔ ۱۹۶۷ ژنرال ایادما[3] به قدرت رسید و در ۲۲ اردیبهشت ۱۳۴۶/ ۱۲ مه ۱۹۶۷ فعالیت تمامی احزاب در توگو ممنوع شد. وی در ۱۳۴۸ ش/ ۱۹۶۹ حزب تجمع ملت توگو را، به منظور اتحاد و تقویت وحدت ملی توگو، تشکیل داد که تنها حزب حاکم بر کشور شد (الهی، ص ۱۰۸؛ <کتاب سال جهان اروپا ۲۰۰۳>[4]، ج ۲، ص ۴۰۷۰ـ۴۰۷۴؛ کوک، ص ۲۸۵ـ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱ـ۲۹۱؛ نیز ← توگو*، مسلمانان).

منابع: سیروس احمدی نوحدانی، فرهنگ و تمدن کشور مالی، مشهد ۱۳۸۴ ش؛ حسین الهی، *تاریخ آفریقا*، [تهران] ۱۳۶۸ ش؛ حسین طالشی صالحانی، نیجریه، تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۲ ش؛ ماریان کورنون، *تاریخ معاصر آفریقا از جنگ دوم جهانی تا امروز*، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ ژوزف کوک، *مسلمانان افریقا*، ترجمهٔ اسداللّه علوی، مشهد ۱۳۷۳ ش؛ محمود مسائلی، جمهوری گینه، تهران: وزارت امورخارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴ ش؛ ایمنیوئل موریس والرستاین، *استقلال آفریقا*، ترجمهٔ علی‌اصغر بهرام‌بیگی، تهران ۱۳۴۵ ش؛

Ladipo Adamolekun, *Politics and administration in Nigeria*, Ibadan 1986; *Africa South of the Sahara 1993*, 22nd ed., London: Europa Publications, 1992, s.v. "Tanzania: recent history" (by John Lonsdale); *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*, ed. Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates, [New York?]: Basic Civitas Books, 1999, s.vv. "Decolonization in Africa" (by Frederick Cooper), "Islamic fundamentalism" (by Abdullahi Ahmed An-Na'im), "Niger" (by Elizabeth Heath); Max Assimeng, *Religion and social change in West Africa: an introduction to the sociology of religion*, Accra 1989; Abdin Chande, "Radicalism and reform in East Africa", in *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000; Majhemout Diop, "Tropical and equatorial Africa under French, Portuguese and Spanish domination: 1935-45", in *General history of Africa*, vol.8, ed. Ali A. Mazrui, California: Heinemann, Paris: Unesco, 1993; *The Europa world yearbook 2003*, London: Europa Publications, 2003; Jeff Haynes, *Religion and politics in Africa*, Nairobi 1996; *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000; Lansiné Kaba, "Islam in West Africa: radicalism and the new ethic of disagreement, 1960-1990", in ibid; Lidwien Kapteijns, "Ethiopia and the Horn of Africa", in ibid; Ira M. Lapidus, *A history of Islamic societies*, Cambridge 1991; Abdulaziz Y. Lodhi and David Westerlund, "Tanzania", in *Islam outside the Arab world*, ed. David Westerlund and Ingvar Svanberg, Richmond: Curzon, 1999; *Political handbook of the world: 1998*, ed. Arthur S.Banks and Thomas C.Muller, New York: CSA Pubs. 1998; *Politics and society in contemporary Africa*, [by] Naomi Chazan *etal.*, Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 1999; Jean Suret-Canale and Albert Adu Boahen, "West Africa: 1945-60", in *General history of Africa*, ibid; Alex Thomson, *An introduction to African politics*, London 2004.

/ محمدرضا شکیبا /

حزب (۲) ← جزء

حزب اجتماعیون اعتدالیون، از نخستین احزاب سیاسی در ایران، در آغاز مشروطه. نامهای دیگر آن، «اعتدالی» و «اعتدالیون» بود. زمینهٔ تشکیل این حزب، به فعالیت گروه میانه‌رو در دورهٔ اول مجلس شورای ملی (۱۳۲۴ـ۱۳۲۶) بازمی‌گردد، ولی در عمل پیش از گشایش مجلس دوم، با هدف مقابله با اقدامات گروه تندرو (دموکراتها)، تشکیل شد ([روزنامهٔ] مجلس، سال ۴، ش ۲۳، ص ۱ـ۲؛ تقی‌زاده، ۱۳۴۹ـ۱۳۵۸ ش، ج ۵، ص ۵۱؛ قس بهار، ج ۱، ص ۸؛ دهخوارقانی، ص ۳۴ـ۳۵، که پیدایش حزب را بعد از افتتاح مجلس دوم دانسته‌اند). از جمله اعضا و هواداران برجستهٔ حزب، سیدعبداللّه بهبهانی*، سیدمحمد طباطبایی*، سرداز محیی، محمدولیخان سپهدار تنکابنی*، ناصرالملک* و عبدالحسین میرزا، از چهره‌های شاخص خاندان فرمانفرما*، بودند (برای فهرست کامل اسامی ← روزنامهٔ مجلس، سال ۴، ش ۶۵ و ۶۶، ص ۴؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۳۰؛ بهار، ج ۱، ص ۹ـ۱۰). بهار (ج ۱، ص ۱۰) از محمدصادق طباطبایی، علی‌محمد دولت‌آبادی، علی‌اکبر دهخدا*،

1. Association de la jeunesse muslmane de Togo
2. Union musulmane du Togo
3. Eyadema
4. *The Europa world yearbook 2003*

قوام‌الدوله شکرالله‌خان و حاج‌آقای شیرازی به عنوان رهبران حزب نام برده است؛ ولی به گفتهٔ ملکزاده (همانجا)، مرتضی قلی‌خان نائینی در مجلس، رهبر حزب معرفی شد، گرچه رهبر واقعی آن محمدصادق طباطبایی بود. إعظام قدسی (ج ۱، ص ۲۶۹) نیز حاج‌آقای شیرازی را رهبر حزب خوانده است. آبراهامیان[1] (ص ۱۰۵)، باتوجه به ترکیب رهبری، حزب اجتماعیون اعتدالیون را نمایندهٔ اشراف زمین‌دار و طبقهٔ متوسط سنّتی شمرده است. از تشکیلات اجتماعیون اعتدالیون اطلاعی در دست نیست. منصورهٔ اتحادیه (۱۳۸۱ش، ص ۳۴۲، ۳۴۶)، بر پایهٔ برخی اسناد خانوادهٔ انصاری، قائل به وجود شعبه‌های فعال حزب در کرمان، اصفهان، تبریز، مشهد، مازندران، اراک و کرمانشاه است. نخستین مرامنامهٔ حزب، که در هفت مادّه منتشر شد، با انتقاد محمدامین رسول‌زاده*، نظریه‌پرداز دموکراتها، مواجه گردید. او با اعیان و اشراف خواندن اعضای حزب، به نام و طبقهٔ اجتماعی حزب حمله کرد (← رسول‌زاده، ص ۶۵ـ۸۳). در پاسخ به این انتقاد، مرامنامهٔ مفصّل حزب، با محورهایی چون عدالت، آزادی، اصلاحات، روابط خارجی و سیاسات بین‌المللی، تعدیل میزان ارزاق، منع انحصار، دیانت، و اخلاق، در ۴۹ فصل منتشر شد (← [روزنامهٔ] مجلس، سال ۴، ش ۸۴، ص ۲ـ۳، ش ۸۵، ص ۲؛ حزب اجتماعیون اعتدالیون، ص ۲ـ۷۲).

نشریه‌های *انقلاب* (ملکزاده، همانجا)، *شوری* (بهار، ج ۱، ص ۱۴) *وقت*، و *مجلس* (اتحادیه، ۱۳۸۱ش، ص ۳۴۰، ۳۴۲ـ ۳۴۳) ترجمان (ارگان) حزب بودند. اجتماعیون اعتدالیون در مجلس دوم موفق به کسب برتری در قیاس با دیگر احزاب، به‌ویژه حزب دموکرات، شد. اجتماعیون اعتدالیون در مجلس دوم، ۳۶ عضو داشت و به‌سبب داشتن «روش ملایم‌تر» و مخالفت با «کشتن و از میان بردن مستبدان و ارتجاعیها»، روحانیان و اعیان و بیشتر نمایندگان مجلس، هوادار یا عضو این حزب شدند. ریاست وزرایی سپهدار اعظم، محمدولیخان تنکابنی، و نایب‌السلطنگی ناصرالملک، دو تن از حامیان حزب اجتماعیون اعتدالیون، نیز دیگر عامل برتری حزب بود (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۶۷؛ بهار، ج ۱، ص ۹؛ کسروی، ص ۱۵۴). اجتماعیون اعتدالیون، در مقابل حزب دموکرات، با احزاب «اتفاق و ترقی» و «ترقی‌خواهان جنوب» ائتلاف کردند و «هیئت مؤتلفه» را تشکیل دادند (یحیی دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۴۰؛ ایران. مجلس شورای ملی، جلسهٔ ۲۲ صفر ۱۳۲۹ و جلسهٔ ۲۳ صفر ۱۳۲۹؛ تقی‌زاده، ۱۳۳۶، ص ۶؛ نیز ← علی‌محمد دولت‌آبادی، ص ۱۰۷، ۱۰۹).

به گفتهٔ بهار (ج ۱، ص ۱۳ـ۱۴)، پس از انحلال مجلس دوم، حزب اجتماعیون اعتدالیون به دو دستهٔ «آزادی‌خواه» و «روحانی» تقسیم شد.

حزب اجتماعیون اعتدالیون در سومین دورهٔ مجلس شورای ملی (۱۳۳۳ـ۱۳۳۴)، به‌رغم حضور دو عضو روحانی و برجستهٔ خود، سیدمحمدصادق طباطبایی و سید علی‌محمد دولت‌آبادی، در مقابل حزب دموکرات در اقلیت قرار گرفت. در این دوره از مجلس، بسیاری از اعضای آن به احزاب دیگر پیوستند و برخی از اعضا نیز، چون علی‌اکبر دهخدا، اسدالله کردستانی، نصرت‌السلطان و محسن انصاری، که نمایندهٔ مجلس نبودند، از حزب اجتماعیون اعتدالیون کناره گرفتند. به نظر می‌رسد دلیل این امر، ضعف مبانی نظری، ضعف رهبری و انشعاباتی بود که پیش از مجلس سوم صورت گرفت. همچنین جدایی اعضای روحانی حزب، چون سیدحسن مدرس*، که رهبری حزب تازه تأسیس «هیأت علمیه» را در مجلس سوم به دست گرفت، در تضعیف حزب اجتماعیون اعتدالیون بی‌تأثیر نبود (اتحادیه، ۱۳۷۱ش، ص ۱۰۲، ۱۰۷ـ ۱۰۸، ۱۱۳).

با وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ۱۹۱۸) و اشغال ایران، که مقارن با مجلس سوم بود، طرفین جنگ (متفقین و متحدین) کوشیدند تا حمایت نمایندگان مجلس را به دست آورند که در پی آن، به پیشنهاد کاردار آلمان، دموکراتها با اجتماعیون اعتدالیون به رهبری محمدصادق طباطبایی به نفع آلمان ائتلاف کردند (سپهر، ص ۴۷)، ولی این ائتلاف چندان نپایید (اتحادیه، ۱۳۷۱ش، ص ۱۶۲، ۱۷۹). در پی پیشروی روسها به تهران، دموکراتها و بسیاری از اجتماعیون اعتدالیون، به هواخواهی از متحدین (آلمان و متحدانش)، از تهران مهاجرت کردند و به‌سبب ضرورت جنگ، بار دیگر باهم ائتلاف کردند و دو حزب دموکرات و اجتماعیون اعتدالیون را منحل نمودند (بهار، ج ۱، ص ۱۴ـ۲۳). به‌رغم تلاش برخی از اعضای حزب، چون سیدمحمد اسلامبولچی و حاج محمدتقی بنکدار*، برای شرکت در انتخابات، در مجلس چهارم این حزب فعالیتی نداشت (صادق، مجموعهٔ ۳، ص ۱۶۵ـ۱۶۶).

منابع: منصوره اتحادیه، *احزاب سیاسی در مجلس سوم*، تهران ۱۳۷۱ش؛ همو، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی*، تهران ۱۳۸۱ش؛ حسن اعظام قدسی، *خاطرات من، یا، روشن شدن تاریخ صد ساله*، تهران ۱۳۴۹ش؛ ایران. مجلس شورای ملی، «مذاکرات مجلس: دورهٔ دوم تقنینیه»، *روزنامهٔ رسمی کشور شاهنشاهی ایران*، ۲۰ شهریور ۱۳۲۵؛ محمدتقی بهار، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران ۱۳۲۳ـ ۱۳۶۳ش؛ حسن تقی‌زاده، «دورهٔ جدید مشروطیت در ایران»، *کاوه*، سال ۳، ش ۲۹ـ۳۰، ۶ شوال ۱۳۳۶؛ همو، *مقالات تقی‌زاده*، چاپ ایرج

1. Abrahamian

افشار: «کشف‌الغطاء»، تهران ۱۳۴۹ـ۱۳۵۸ش؛ حزب اجتماعیون اعتدالیون، دستور مشروح مسلکی، یا، *مرامنامهٔ حزب اجتماعیون اعتدالیون*، [بی‌جا، بی‌تا]؛ علی‌محمد دولت‌آبادی، *خاطرات سیدعلی‌محمد دولت‌آبادی: لیدر اعتدالیون*، تهران ۱۳۶۲ش؛ یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی*، تهران ۱۳۶۲ش؛ رضا دهخوارقانی، *وقایع ناصری، و توضیح مرام: دو رسالهٔ خطی*، [تهران] ۱۳۵۶ش؛ محمدامین رسول‌زاده، «تنقید فرقهٔ اعتدالیون، یا، اجتماعیون ـ اعتدالیون»، در *مرامنامه‌ها و نظام‌نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دورهٔ دوم مجلس شورای ملی*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام‌مافی)، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ش؛ [روزنامهٔ] *مجلس*، سال ۴، ش ۲۳، ۲۶ شوال ۱۳۲۸، ش ۶۵ و ۶۶، غره ربیع‌الاول ۱۳۲۹، ش ۸۴، ۲۷ ربیع‌الآخر ۱۳۲۹، ش ۸۵، غره جمادی‌الاولی ۱۳۲۹؛ احمدعلی سپهر، *ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۴ـ۱۹۱۸*، تهران ۱۳۳۶ش؛ صادق صادق، *خاطرات و اسناد مستشارالدولهٔ صادق*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۱ـ۱۳۷۴ش؛ احمد کسروی، *تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان*، تهران ۱۳۷۸ش؛ مهدی ملکزاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۶۳ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983.

/ مریم جواهری /

حزب ارادهٔ ملی ← طباطبائی، سیدضیاءالدین

حزب اسلامی افغانستان، حزب اسلام‌گرای افغانستان، به‌رهبری گُلبُدین حِکمَتیار. قانون اساسی مصوب ۱۳۴۳ش افغانستان، از طریق آزادی احزاب و مطبوعات و تشکیل اجتماعات، فضای مناسبی برای رشد جریانها و احزاب سیاسی به‌وجود آورد و از این تاریخ، احزاب چپ و راست در صحنهٔ سیاست و اجتماع کشور، به‌ویژه در کابل، به‌وجود آمدند (اسعدی، ج ۱، ص ۸۴).

در چنین اوضاعی، فشار ناشی از سلطهٔ درازمدت خاندان محمدزائی کاهش یافت و باعث شد در افغانستان، به‌ویژه در میان دانشگاهیان، احزاب مارکسیستی شکل گیرد (فایق، ص ۲۲ـ۲۳). در کابل، ظهور گروههای چپ با واکنش برخی از استادان دانشگاهی فارغ‌التحصیل الازهر مصر (نظیر غلام محمد نیازی و صبغةالله مجددی) و دانشجویان مواجه شد. یکی از این دانشجویان گلبدین حکمتیار بود که همراه با دانشجویان دیگر در قالب «سازمان جوانان مسلمان»، با انتشار «شبنامهٔ جهاد» در ۱۳۴۴ش، مواضع خویش را در مخالفت با جریانات کمونیستی اعلام کردند («اسلامی نهضت»، *میثاق ایثار*، ش ۱۲، ص ۳؛ روآ[1]، ۱۹۸۵، ص ۹۵ـ۹۷). نخستین مؤسسان جریان اسلام‌گرای دانشجویی، که پایه‌گذاران حزب اسلامی نیز شناخته می‌شوند، عبارت بودند از: عبدالرحیم نیازی، مولوی حبیب‌الرحمان، سیف‌الدین نصرت‌یار، عبدالقادر توانا، غلام ربانی عطیش، سیدعبدالرحمان، گل محمدخان، گلبدین حکمتیار، حبیب‌الرحمان، محمد عمر، عبدالحبیب حنانی، و خواجه محفوظ مسطور. آنان در ۱۳۴۸ش نخستین حلقهٔ دانشجویان مسلمان را پدید آوردند و عبدالرحیم نیازی (متوفی ۱۳۵۰ش)، عملاً رهبری این گروه را در دست داشت، پس از آن پنج تن با عنوان شورای رهبری، مسئول تنظیم و ترتیب امور مبارزاتی دانشجویان شدند («اسلامی نهضت»، همان، ش ۱۲، ص ۳، ش ۱۳، ص ۳؛ حقجو، ص ۶۲). در ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ش، میان جنبش اسلام‌گرایان شکاف ایجاد شد. آن دسته از جوانان مسلمان که مبارزهٔ قهرآمیز با حکومت وقت افغانستان را در پیش گرفتند، «حزب اسلامی» نامیده شدند و گروهی که معتقد بودند آمادگی لازم را ندارند و ترجیح می‌دادند با شکیبایی و نفوذ در ارتش کودتا کنند، «جمعیت اسلامی» نام گرفتند. رهبر «حزب اسلامی» گلبدین حکمتیار و رهبر «جمعیت اسلامی» برهان‌الدین ربانی بود. در ۱۳۵۸ش، انشعاب دیگری در حزب اسلامی رخ داد و مولوی یونس خالص، با جدا شدن از حکمتیار، حزب دیگری را با همین نام (حزب اسلامی افغانستان) ایجاد کرد (روآ، ۱۹۸۵، ص ۱۰۵).

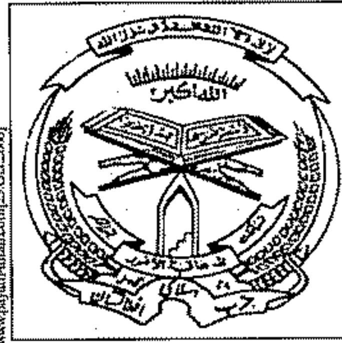
ساختار و مرامنامهٔ حزب اسلامی افغانستان. امیر از حیث تشکیلاتی، بالاترین مقام حزب است که اعضای شورای اجرائیه و مرکزی، هر چهار سال یک‌بار او را انتخاب می‌کنند. او موظف است در مراعات حدود و احکام و مستحبات شرعی دقیق باشد، از ایجاد دسته‌بندیهای غیرمجاز خودداری کند، در مورد اعضای حزب معلومات کافی و مفصّل و موثق به‌دست آورد و اعتراضات و شکایات و انتقادات اعضای حزب را با دقت بشنود (حزب اسلامی افغانستان، ص ۱۰۵ـ۱۱۰). شورای اجرائیه امور اجرایی را در دست دارد. انتخابات داخلی حزب هر چهار سال یک‌بار صورت می‌گیرد و افراد جذب شده باید یک دورهٔ آزمایشی را بگذرانند و با دقت دربارهٔ آنان تحقیق شود (مارسدن[2]، ص ۳۱).

باتوجه به زمینه‌ها و اوضاع اجتماعی و سیاسی، مقاصد حزب اسلامی در پاسخ به نیاز زمان و در واکنش به جریان ضددینی در افغانستان و با هدف کارآمد نشان دادن اسلام، مجموعاً در پنج فصل و ۱۱۰ مادّه تدوین گردید (← *مجلهٔ افغان جهاد*، سال ۱، ش ۳، جدی ـ حوت، ۱۳۶۶، ص ۳۴ـ۴۲).

طبق مرامنامهٔ حزب، قرآن و احادیث نبوی، نخستین مرجع

1. Roy 2. Marsden

قوانین‌اند و در مسائل شرعی مطابق فقه حنفی عمل خواهد شد (همان، ص ۳۴). در زمینهٔ سیاست خارجی، حزب اسلامی مبارزهٔ یکسان با استعمار شرق و غرب را وظیفهٔ اساسی ملتها می‌داند و به‌منظور پایان بخشیدن به آن، نیروها و امکانات موجود خود را به‌کار می‌برد (همان، ص ۴۰).



نشان حزب اسلامی افغانستان

فعالیتها. حلقهٔ جوانان مسلمان در دههٔ ۱۳۵۰ش، در دوره‌ای به نام دموکراسی، نظر بسیاری از دانشگاهیان را به خود جلب کرد، به‌طوری که در انتخابات اتحادیهٔ دانشجویان در ۱۳۵۴ش، بیش از دو سوم آرا را به دست آورد (*جنگ در افغانستان*، ص ۱۱۰؛ «اسلامی نهضت»، همان، ش ۲۰، ص ۴). این دستاورد برای جوانان مسلمان که همواره با نیروهای چپ افراطی در دانشگاه کابل درگیری داشتند، اهمیت بسیاری داشت. در درگیری جناحهای چپ در ۳۰ خرداد ۱۳۵۱ با مائونیستهای گروه شعلهٔ جاوید، ۲۴ تن مجروح شدند و یک نفر به‌قتل رسید («اسلامی نهضت»، همان، ش ۲۴، ص ۳؛ *جنگ در افغانستان*، همانجا). به‌دنبال آن، دولت وقت افغانستان نُه تن از رهبران جوانان مسلمان، از جمله محمدعمر، سیف‌الدین نصرت‌یار و گلبدین حکمتیار، را دستگیر و به یک سال‌ونیم حبس محکوم کرد («اسلامی نهضت»، همان، ش ۲۵، ص ۱؛ عظیمی، ج ۱، ص ۱۰۹). کودتای ۱۳۵۲ش محمد داوود، که با حمایت جناح پرچم صورت گرفت، بیش از پیش سوءظن اسلامگرایان را برانگیخت. عبدالرحمان نیازی و برهان‌الدین ربانی، از رهبران جنبش، به عنوان آخرین تلاش به داوودخان*، رئیس‌جمهوری افغانستان، روی آوردند و پیشنهاد کردند که در ازای قطع رابطه با کمونیستها، از او حمایت نمایند (روآ، ۱۹۸۵، ص ۱۰۱)، اما داوودخان به این پیشنهاد وقعی ننهاد و حتی قصد جان آنان وهمفکرانشان را نمود. غلام محمد نیازی*، استاد دانشکدهٔ الهیات، دستگیر شد اما برهان‌الدین ربانی، گلبدین حکمتیار و احمدشاه مسعود* موفق شدند به پاکستان فرار کنند (فرهنگ، ج ۲، ص ۲۳). این گروه مورد توجه مقامات پاکستانی قرار گرفتند و ذوالفقار علی بوتو*، نخست‌وزیر وقت آن کشور، در ۱۳۵۴ش از آنان پشتیبانی نمود (احمدرشید[1]، ص ۱۲ـ۱۳). بعد از کودتای کمونیستی در ۱۳۵۷ش در کابل و سپس مهاجرت وسیع مردم افغانستان به پاکستان، حزب اسلامی و دیگر احزاب مبارز موقعیت مناسبی به‌دست آوردند. آنان در این زمان اعضای خود را از میان انبوه آوارگان برگزیدند (ــه کوردوویز[2] و هریسون[3]، ص ۷۰؛ خسروشاهی، ص ۱۸). از سوی دیگر، سیاست دولت پاکستان مبنی بر اینکه مجاهدان برای ادامهٔ فعالیت و جهاد تنها از طریق یکی از احزاب مستقر در پاکستان می‌توانند اسلحه و کمک دریافت کنند، باعث شد، خواه ناخواه، آوارگان به عضویت یکی از احزاب افغانی مطرح در پاکستان درآیند. حزب اسلامی حکمتیار، که از مجاهدان پشتیبانی می‌کرد و با حزب جماعت اسلامی پاکستان و دیگر احزاب این کشور نیز مناسباتی داشت، برای جذب نیرو از امکانات بیشتری برخوردار گردید و در عین حال تمایل داشت تا افراد تندرو و جوانانی با تحصیلات عالی، به ویژه تحصیلات فنی، را جذب نماید (مارسدن، ص ۳۱، ۳۴)، اما چون حزب اسلامی اساساً نمایندهٔ بخشی از غلزاییهای پشتون* به‌شمار می‌آمد، به لحاظ اجتماعی پایگاه مردمی آن محدود می‌شد (صیقل، ص ۵۰)؛ بنابراین، نتوانست به‌صورت حزبی فراگیر دیگر شاخه‌های اقوام پشتون یا سایر اقوام را دربرگیرد. با این حال، طرفدارانی در ننگرهار، کُندُز، بَغلان (مارسدن، ص ۳۳ـ۳۴)، قندهار، زابل، هیلمند و فَراه به‌دست آورد (یوسف و ادکین[4]، ص ۱۴۷). به‌علاوه، هواداران غیرپشتون در شمال شرقی کشور از جمله گروههایی از تاجیکان (مانند فرید در کوهستان، و نهضت‌یار در بغلان)، اقوام حاشیه‌نشین مانند بلوچهای فارسی‌زبان در اطراف کشم به سرکردگی عبدالودود و گروهی از ازبکهای مهاجر را نیز جذب نمود (روآ، ۱۳۷۰ش، ص ۳۳۸).

از جمله مسائلی که حزب‌اسلامی افغانستان با آن روبه‌رو شد، درگیری با دیگر گروههای مجاهدان بود که نمونه‌ای از آن در ۱۳۶۸ش در تنگهٔ فَرخار در تخار رخ داد و در آن سیدجمال (از اعضای حزب اسلامی)، ۳۶ تن از افراد احمدشاه مسعود، از جمله هفت تن از مقامات ارشد و دوستان صمیمی وی، را به قتل رسانید. احمدشاه مسعود نیز سیدجمال و برادرش و دو مجاهد دیگرِ حزب اسلامی را به‌دار آویخت (یوسف و ادکین، ص ۱۴۵).

حزب اسلامی در برابر حکومت دست‌نشاندهٔ کمونیستی در کابل و حامی آن (اتحاد جماهیر شوروی سابق)، موضع سرسختانه‌ای داشت و در دورهٔ حاکمیت آن نظام، بین نیروهای حزب اسلامی و قوای متحد شوروی و افغان درگیریهای

---

1. Ahmed Rashid
2. Diego Cordovez
3. Selig S. Harrison
4. Mark Adkin

شدیدی به‌وقوع پیوست، اما حمایت وسیع نظامی پاکستان و کشورهای عربی و غربی از مجاهدان، موجب گسترش و استمرار آن شد. در طول دوره‌ای به‌نام جهاد، حزب اسلامی از حیث دسته‌بندی سیاسی، در صف گروههای ائتلاف هفتگانهٔ پیشاور (از جمله حزب اسلامی خالص، جمعیت اسلامی ربانی و اتحاد اسلامی سیاف) قرار داشت و، در ظاهر، هرگونه مصالحهٔ سیاسی و از جمله مذاکرات ژنو را رد می‌نمود. از نظر نظامی نیز روش خاص خود را در پیش گرفت و به‌جز درگیریهای مستقیم، به ائتلاف و اتحاد با عناصری از درون حاکمیت روی آورد، از جمله در کودتای ژنرال شهنواز تنی، وزیر دفاع دولت نجیب‌اللّه، همکاری کرد (عظیمی، ج ۲، ص ۴۰۵ـ۴۰۶).

ژنرال تنی و همکارانش، پس از برقراری رابطهٔ مخفیانه با حزب اسلامی (حکمتیار، ۱۳۷۹ش، ص ۵۲ـ۵۴) به منظور تصاحب قدرت، در ۱۶ اسفند ۱۳۶۸ مناطق مهم کابل، از جمله ارگ، را به‌شدت بمباران کردند و نیروهای آنها در ارتش نیز دست به اقداماتی زدند، ولی با عملیات نیروهای وفادار به رئیس‌جمهوری (نجیب‌اللّه)، به‌ویژه افراد وابسته به وزارت امنیت، کودتای آنان ناکام ماند و ژنرال تنی و دستیارانش به پاکستان گریختند (عظیمی، ج ۲، ص ۴۰۳ـ۴۲۰). بعداً گفته شد که عربستان سعودی، برای حمایت از این اقدام حزب اسلامی، در اسفند ۱۳۶۸ یکصد میلیون دلار در اختیار حزب اسلامی حکمتیار قرار داده بود (← احمد رشید، ص ۱۹۸).

سرانجام، حکومت کمونیستی کابل از درون فروپاشید و هریک از رهبران و ارکان آن در پی ائتلاف با مجاهدین برآمدند. سران پشتون جناح خلق (همچون ژنرال رفیع، معاون رئیس‌جمهوری؛ ژنرال اسلم وطن‌جار، وزیر دفاع؛ راز محمد پکتین، وزیر داخله؛ و اسداللّه پیام) از کسانی بودند که با حزب اسلامی کنار آمدند و راه ورود مجاهدان حزب اسلامی را به کابل باز کردند (عظیمی، ج ۲، ص ۵۶۸ـ۵۶۹) و مشترکاً ارگ، صدارت (نخست‌وزیری)، وزارت داخله، وزارت خارجه و دیگر مراکز مهم کابل را اشغال نمودند (حکمتیار، ۱۳۷۹ش، ص ۷۸).

ورود نیروهای حزب اسلامی به کابل موجب شد تا نیروهای حکومت که به احمدشاه مسعود تمایل داشتند، به مقابله با آنان بپردازند. حکمتیار در ۱۰ اردیبهشت ۱۳۷۱ شکست خورد و در اطراف کابل مستقر شد (عظیمی، ج ۲، ص ۵۹۷). نیروهای حزب اسلامی در پنج جنگ بزرگ و خونین که در کابل روی داد، به نحوی شرکت داشتند. در همین جنگها نیمی از شهر کابل ویران گشت و هزاران تن از مردم این شهر کشته و مجروح شدند (مبارز، ص ۱۱۲، ۱۱۹؛ صیقل، ص ۵۴؛ عظیمی، ج ۲، ص ۶۲۴ـ۶۳۴) و سیصد هزار تن از اهالی کابل نیز وادار به ترک خانه و کاشانهٔ خود گردیدند (مارسدن، ص ۴۰).

حزب اسلامی در این مدت به‌شدت تحت تأثیر حوادث نظامی و سیاسی قرار داشت. این حزب به سرعت موضع سیاسی و نظامی خویش را تغییر داد و به نفع گروهها و ائتلافهای دیگر، وارد عمل شد. حزب اسلامی، در اوان پیروزی مجاهدین، با بهانه قرار دادن حضور شبه‌نظامیان وابسته به جنبش ملی اسلامی شمال، به رهبری ژنرال دوستم در کابل، از مشارکت در دولت مجاهدین اجتناب ورزید، ولی دیری نپایید که در دی ۱۳۷۲ در یک شورای هماهنگی با جنبش ملی اسلامی شمال و حزب وحدت اسلامی و جبههٔ نجات ملی، ائتلاف شکل گرفت و اقدام به عملیات نظامی برضد حاکمان کابل نمود (عظیمی، ج ۲، ص ۶۳۳؛ صیقل، ص ۵۴).

در ۱۳۷۳ش، وجود اوضاع بحرانی در کابل و دیگر مناطق افغانستان، زمینه را برای ظهور گروه جدید طالبان* در عرصهٔ سیاسی و نظامی افغانستان فراهم آورد (احمد رشید، ص ۳۴). حذف حزب اسلامی و سپس حزب وحدت اسلامی از جنوب و مغرب کابل به دست طالبان و رویارویی آنان در برابر حکومت کابل، باعث شد تا حاکمان این شهر به جانب حزب اسلامی گرایش پیدا کنند و از آنها کمک بخواهند. این امر موجب شد تا در ۶ بهمن ۱۳۷۴ رهبر حزب اسلامی مقام نخست‌وزیری را، که دولت کابل پیشنهاد کرده بود، برعهده گیرد و نُه وزارتخانه نیز به این حزب اختصاص یافت (← همان، ص ۴۶؛ پهلوان، ص ۴۹۰). تا دی ۱۳۷۵، که طالبان بر کابل تسلط یافتند، قدرت در دست حزب اسلامی بود و در هنگام آخرین حملهٔ طالبان به کابل، فرماندهان حزب اسلامی حکمتیار یکی پس از دیگری تسلیم طالبان شدند. نیروهای احمدشاه مسعود نیز نتوانستند مقاومت کنند (صیقل، ص ۶۵ـ۶۶) و بنابراین رهبران حزب اسلامی به‌طرف بغلان و کندز در شمال کشور گریختند (مبارز، ص ۱۰۰).

مناسبات خارجی. رهبران اسلامی که در اواسط دههٔ ۱۳۵۰ش به پاکستان پناه برده بودند، با استقبال ذوالفقار علی بوتو، نخست‌وزیر وقت آن کشور، روبه‌رو شدند و حزب جماعت اسلامی* پاکستان به رهبری ابوالاعلی مودودی* و نیز جامعهٔ روحانیت پاکستان به رهبری مولانا مفتی محمود از آنان حمایت کردند (فرهنگ، ج ۲، ص ۲۳ـ۲۴؛ اسعدی، ج ۱، ص ۹۰؛ مارسدن، ص ۲۸ـ۲۹).

بعد از اشغال افغانستان به‌دست قشون روسیه در ۱۳۵۸ش، روابط حزب اسلامی با پاکستان عمیق‌تر شد. اشغال این کشور برای پاکستان فرصتی استثنایی بود تا با ایجاد جبهه‌ای اسلامی

از پاکستان تا آسیای مرکزی، در مقابل هند بایستد (مارسدن، ص ۲۹). برای نیل به این هدف، هفت اردوگاه نظامی در پاکستان تأسیس شد که در آنها افغانها آموزش نظامی می‌دیدند (کوردووز و هریسون، ص ۱۷۱). سازمان اطلاعاتی ارتش پاکستان به‌طور مستقیم در جنگ وارد شد و ژنرال اخترمحمد، رئیس عمومی این سازمان، و مشاورانش سعی کردند تا نیروهای مقاومت را به نیروهای جنگی مؤثری تبدیل کنند (همان، ص ۱۷۰). عربستان سعودی نیز در دهۀ ۱۳۶۰ ش، چهار میلیارد دلار به مجاهدان افغان مستقر در پاکستان مساعدت نمود (احمد رشید، ص۱۹۷).

دلیل دیگر حمایت وسیع پاکستان از حزب اسلامی در طول دورۀ جهاد و مقاومت، اعتقاد و موافقت حزب اسلامی با طرح تشکیل فدراسیونی از کشورهای اسلامی منطقه، شامل پاکستان و افغانستان، بود. این حزب عقیده داشت که این کشورها نه تنها در قالب پیمان سیاسی و نظامی بلکه به صورت اتحادیه‌ای اقتصادی می‌توانند متحد شوند (کریاب، مصاحبه مورخ ۲ آبان ۱۳۶۷). از طرفی، ضیاءالحق تمایل داشت، در مرحلۀ بعدی، آسیای مرکزی و کشمیر نیز در فدراسیون مذکور عضو شوند (کوردووز و هریسون، ص ۱۷۳). به‌هر حال، تمایل حزب اسلامی برای تشکیل فدراسیون و تأکید مقامات پاکستانی بر گسترش آن تا آسیای مرکزی، اگر از سویی موجب گرمی مناسبات پاکستان و حزب اسلامی گردید، از سوی دیگر چهرۀ این حزب را حداقل در نزد شماری از افغانها مخدوش ساخت، زیرا آنان این طرح را نافی هویت ملی افغانستان می‌دانستند (مبارز، ص ۱۷۱).

این سیاست دوگانه تا پیروزی مجاهدان در کابل و هنگامی که غرب و امریکا، افغانستان را به فراموشی سپردند، ادامه یافت. پس از آن سیاست حزب اسلامی به‌تدریج به‌سوی ایران گرایید. وقتی احمدشاه مسعود در کابل با شیعیان هزاره درگیر شد، حکمتیار، رقیب او، بیش از پیش به ایران نزدیک شد (احدی[1]، ص ۱۲۴) تا جایی‌که پس از شرکت در اجلاس بهمن ۱۳۷۵ تهران، در ایران اقامت گزید، ولی پس از اجلاس بن در ۱۳۸۰ ش / ۲۰۰۱، که به تشکیل حکومتی تحت ریاست حامد کرزی در کابل منتهی شد و نیز ورود نیروهای ائتلاف امریکا و انگلیس و شماری دیگر از کشورهای اروپایی به افغانستان، حکمتیار نتایج اجلاس مذکور و حضور نیروهای خارجی در افغانستان را به‌شدت محکوم کرد و تلویحاً به سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز، به سبب تأیید اجلاس بن و به‌رسمیت شناختن دولت موقت افغانستان، انتقاد نمود و خاک ایران را ترک کرد (حکمتیار، ۱۴۲۲، ص ۴؛ *میثاق ایثار*، سال ۵، ش ۵۸، ذیقعدۀ ۱۴۲۲، ص ۸). در همین سال در زمان حملۀ نیروهای امریکایی به منطقۀ کوهستانی توره‌بوره در شرق افغانستان، حکمتیار، رهبر القاعده را از این منطقه فراری داد و متعاقب آن، دولت امریکا، حزب اسلامی را در زمرۀ سازمانهای تروریستی قرار داد و داراییهایش در این کشور توقیف شد. پس از آن حکمتیار، ضمن تمجید از حملات طالبان به نیروهای ائتلاف به رهبری امریکا، با آنها اعلام جنگ کرد و اظهار داشت که در حال حاضر، گروههای مختلف افغان باید اختلافاتشان را کنار بگذارند و مانند دوران مبارزه با روسها، در برابر حملۀ امریکا به پاخیزند. دولت افغانستان نخستین بار در ۱۷ آبان ۱۳۸۵ / ۷ نوامبر ۲۰۰۶ از رهبر حزب اسلامی، که گفته می‌شود در پاکستان متواری است، خواسته است که به برقراری صلح و امنیت در افغانستان کمک کند، اما رهبر حزب اسلامی افغانستان، بارها اعلام کرده است، زمانی مذاکرات صلح با دولت افغانستان را آغاز می‌کند که نیروهای خارجی خاک این کشور را ترک کرده باشند (سیاوش، ۲۰۰۹).

منابع: مرتضی اسعدی، *جهان اسلام*، تهران ۱۳۶۶ـ۱۳۶۹ ش؛ «اسلامی نهضت‌لوری ژوری»، *میثاق ایثار*، سال ۵، ش ۱۲ـ۱۳ (ربیع‌الاول ۱۴۲۲)، ش ۲۰ (ربیع‌الآخر ۱۴۲۴)، ش ۲۴ (جمادی‌الاولی ۱۴۲۲)، ش ۲۵ (جمادی‌الثانیه ۱۴۲۲)؛ چنگیز پهلوان، *افغانستان: عصر مجاهدین و برآمدن طالبان*، تهران ۱۳۷۷ ش؛ *جنگ در افغانستان*، نوشتۀ پیکف و دیگران، ترجمۀ عزیز آریانفر، پیشاور: بنگاه انتشارات میوند، ۲۰۰۳؛ حزب اسلامی افغانستان، *مسئولیت‌های عضو*، [پیشاور ؟، بی‌تا]؛ میرآقا حقجو، *افغانستان و مداخلات خارجی*، قم ۱۳۸۰ ش؛ گلبدین حکمتیار، *دسایس پنهان چهره‌های عریان*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، «مصاحبۀ تفصیلی برادر حکمتیار، امیر حزب اسلامی افغانستان با روزنامۀ معتبر *جمهوری اسلامی ایران*»، *میثاق ایثار*، سال ۵، ش ۵۷ (۲۹ شوال ۱۴۲۲)؛ هادی خسروشاهی، *نهضتهای اسلامی افغانستان*، تهران ۱۳۷۰ ش؛ الیویه روآ، «نقش گروههای نظامی، مذهبی و سیاسی در افغانستان»، در *مجموعۀ مقالات دومین سمینار افغانستان*، ۱۰ـ۱۲ مهر ۱۳۶۸، تهران: وزارت امورخارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰ ش؛ بکتاش سیاوش، «صدای گامهای گلبدین حکمتیار»، Washington Prism. Retrieved Jan. 19, 2009, from http:// www.washingtonprism.org/showarticle. cfm?id = 950;

امین صیقل، «دولت ربانی: ۱۹۹۲ـ۱۹۹۶»، در *افغانستان، طالبان و سیاستهای جهانی*، گردآوری ویلیام میلی، ترجمۀ عبدالغفار محقق، مشهد: ترانه، ۱۳۷۷ ش؛ محمدنبی عظیمی، *اردو و سیاست: در سه دهۀ اخیر افغانستان*، پیشاور ۱۳۷۸ ش؛ غوث‌الدین فایق، *رازی که نمی‌خواستم افشا گردد*، پیشاور ۱۳۷۹ ش؛ میرمحمدصدیق فرهنگ،

1. Ahady

افغانستان در پنج قرن اخیر، قم ۱۳۷۴ ش؛ عبدالقدیر کریاب، رئیس امور سیاسی حزب اسلامی افغانستان در پیشاور، مصاحبه با رادیو صدای انقلاب اسلامی افغانستان، ۲ آبان ۱۳۶۷؛ دیه‌گو کوردووز و سلیگ س. هریسون، *پشت پردهٔ افغانستان*، ترجمهٔ اسداللّه شفایی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ عبدالحمید مبارز، *حقایق و تحلیل وقایع سیاسی افغانستان: ۱۹۷۳ـ۱۹۹۹ م، از سقوط سلطنت تا ظهور و اجراآت طالبان*، پیشاور ۱۳۷۸ ش؛ محمدیوسف و مارک ادکین، *فاجعهٔ قرن ما، تلک خرس: شکست روس (انکشافات تکاندهنده، حقایق ناگفته و رازهای پشت پردهٔ مقاومت افغانستان)*، ترجمهٔ نثار احمد (صمد)، [بی‌جا، بی‌تا.]؛

Anwar-ul-haq Ahady, "Saudi Arabia, Iran and the conflict in Afghanistan", in *Afghanistan and the Taliban: the rebirth of fundamentalism?*, ed. William Maley, NewDelhi: Penguin Books, 2001; Ahmed Rashid, *Taliban: Islam, oil and the new great game in Central Asia*, London 2000; Peter Marsden, *The Taliban: war, religion* and the new order in Afghanistan, London 1998; Olivier Roy, *L'Afghanistan: islam et modernité politique*, Paris 1985.

/ گروه اسلام معاصر /

حزب اسلامی مالزی ← پاس

حزب‌الله (۱)، تعبیری قرآنی در اشاره به پیروان دین حق. حزب‌الله، به معنای گروهِ متشکلِ منسوب به خدا، در مقابل حزب‌الشیطان، سه بار در قرآن‌کریم ذکر شده است (← مائده: ۵۶، یک‌بار؛ مجادله: ۲۲، دو بار). حزب در لغت معانی گوناگونی دارد، از جمله یاران هم عقیده و تحت امر یک فرد، گروهی که دارای یک هدف باشند، طایفه، وِرد و ذکر، جماعت، و مردم (خلیل‌بن احمد؛ ابن‌منظور، ذیل «حزب»). راغب اصفهانی (ذیل «حزب») «فشردگی» را نیز در معنای آن لحاظ کرده است.

حزب‌الله در آیهٔ ۵۶ سورهٔ مائده به معانی‌ای تفسیر شده که با معنای لغوی آن در پیوند است، از جمله لشکر خدا، اولیای خدا، شیعهٔ خدا و یاران خدا. به گفتهٔ اخفش (متوفی ۲۲۰ یا ۲۲۱)، حزب‌الله کسانی‌اند که به دین خدا در آمده‌اند و از او اطاعت می‌کنند و خدا نیز یاریشان می‌کند (← طبری؛ فخررازی، ذیل آیه؛ نیز ← طوسی، *التبیان*، ذیل آیه). طباطبائی عبارت «فَاِنَّ حِزبَ‌اللّهِ هُمُ الغالِبون» را در این آیه به مثابهٔ کُبرایی می‌داند که در موضع نتیجه قرار گرفته است و بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: کسی که ولایت خدا و رسول او و مؤمنان را بپذیرد غالب است، زیرا از حزب‌الله است و حزب‌الله هم همواره غالب است (ذیل آیه). ابن‌عباس مراد از حزب‌الله را در این آیه شیعیان خدا و رسول او و نیز شیعیان علی معنا کرده و غالب بودن آنها را عبارت از علوّ آنها نسبت به دیگر بندگان خدا دانسته است (← حسکانی، ج ۱، ص ۲۴۶).

در آیهٔ ۲۲ سورهٔ مجادله کسانی مصداق حزب‌اللّه معرفی شده‌اند که با دشمنان خدا و رسول او، هر چند از نزدیکانشان باشند، دوستی نمی‌ورزند. در این آیه بر این نکته تأکید شده است که خدا ایمان را بر قلبهایشان حک کرده و با روحی از جانب خود تأییدشان نموده و جزای آنها را بهشت قرار داده است. به گفتهٔ طباطبائی (ذیل آیه)، دلیل تکرار حزب‌اللّه، به جای به کار بردن ضمیر، در این آیه این است که سخن جنبهٔ مَثَل پیدا کند. طوسی (*التبیان*، ذیل آیه) حزب‌اللّه را در این آیه لشکریان و اولیای خدا دانسته و از قول زجاج آن را به معنای برگزیدگان خدا آورده است. به نوشتهٔ طباطبائی (همانجا)، تعبیر از مؤمنان به حزب‌اللّه و وصف آنها به فلاح، نوعی شرف بخشیدن به آنان از سوی خداوند است. نقطهٔ مقابل حزب‌اللّه در قرآن‌کریم، حزب‌الشیطان است که در آیات ۱۴ تا ۱۹ سورهٔ مجادله وصفهایی دربارهٔ آنها آمده است. در این آیات حزب‌الشیطان قومی‌اند که مغضوبین خدا را به دوستی گرفته‌اند و به دروغ بر مؤمن بودن خود سوگند یاد می‌کنند. دامنهٔ دروغگویی آنها تا آنجاست که حتی در قیامت هم سوگند دروغ می‌خورند و با این حال می‌پندارند که حق با آنهاست. آنان کسانی هستند که شیطان بر آنها غلبه کرده و خدا را از یاد آنها برده است.

در احادیث نیز حزب‌اللّه مورد اشاره و تفسیر قرار گرفته است. پیامبر اکرم حزب علی را حزب خود و حزب خود را حزب‌اللّه شمرده (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۶۰) و همین تعبیر را در مورد اهل‌بیت خود نیز به کار برده است (← همان، ج ۱، ص ۲۹۲). پیامبر اکرم در شمارش خصال علی علیه‌السلام فرمود علی دارای خصالی است که اگر یکی از آنها در کسی باشد همین فضیلت برای وی کافی است؛ از جمله اینکه حزب علی علیه‌السلام حزب خداست و حزب دشمنان وی حزب‌الشیطان (همو، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۴۹۶). پیامبر همچنان علی علیه‌السلام را ملاک شناخت حزب‌اللّه پس از خود ذکر کرده است (همو، ۱۴۱۷، ص ۴۵۰، ۵۸۳). علی علیه‌السلام نیز، پس از توصیفی مفصّل از سیمای منافقان، آنان را با استناد به قرآن، مصداق حزب‌الشیطان شمرده (← *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۹۴) و در مقابل، صفاتی همچون به جاآوردن واجبات و شکیبایی در این راه، شب زنده‌داری، ساده‌زیستی، بی‌قراری از بیم حساب‌رسی خدا، یاد مداوم خدا و آمرزش‌خواهی از گناهان را از جمله ویژگیهای حزب‌اللّه دانسته است (همان، خطبهٔ ۴۵). امام حسن علیه‌السلام، پس از بیعت مردم با وی،

خود را مصداق حزب‌الله معرفی کرد (مفید، ۱۴۰۳، ص ۳۴۹؛ طوسی، *الامالی*، ص ۱۲۱، ۶۹۱). امام حسین علیه‌السلام نیز وقتی به درخواست معاویه لب به سخن گشود خود را مصداق‌حزب‌الله خواند (احمدبن علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۲). حضرت زینب علیهاالسلام، پس از واقعهٔ کربلا در معرفی شهدای کربلا، آنان را حزب‌الله خواند که به دست حزب‌الشیطان کشته شده‌اند (ابن‌طاووس، ص ۱۰۸). امام صادق علیه‌السلام، در تعلیم زیارت امام حسین علیه‌السلام به مخاطب خود آموخت که در وقت زیارت، به امام حسین گفته شود که شما از حزب‌الله و حزب رسول خدا و حزب اهل‌بیت رسول خدا هستید (ابن‌قولویه، ص ۲۵۶). امام صادق علیه‌السلام خود و یاران خود را نیز حزب‌الله معرفی کرده است (مجلسی، ج ۴، ص ۲۵). بنابر روایتی از امام رضا علیه‌السلام در تفسیر آیهٔ ۲۴۹ سورهٔ بقره، طالوت* به سربازانش خبر داد که آنها به وسیلهٔ نهر آب امتحان خواهند شد و هر کس بیش از یک کف دست از آب آن نهر بنوشد از حزب‌الله نیست (قمی، ج ۱، ص ۸۲ـ۸۳).

از دیگر مصادیق حزب‌الله که در احادیث آمده اویس قرنی* است (← مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۶). همچنین از قول پیامبراکرم نقل شده است که هر کس سورهٔ مجادله را بخواند در روز قیامت از زمرهٔ حزب‌الله به شمار خواهد آمد (فضل‌بن حسن طبرسی، ج ۹، ص ۳۶۹).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، *الامالی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن‌طاووس، *مقتل الحسین علیه‌السلام، المسمی باللهوف فی قتلی بالطفوف*، قم [۱۴۱۷]؛ ابن‌قولویه، *کامل الزیارات*، چاپ جواد قیومی، قم ۱۴۱۷؛ ابن‌منظور؛ عبیداللّه‌بن عبداللّه حسکانی، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۹۹۰/۱۴۱۱؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب‌العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سیدکیلانی، بیروت [بی‌تا.]؛ طباطبائی؛ احمدبن علی طبرسی، *الاحتجاج*، چاپ محمدباقر خرسان، نجف ۱۹۶۶/۱۳۸۶، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ فضل‌بن حسن طبرسی؛ طبری، *جامع*؛ محمدبن حسن طوسی، *الامالی*، قم ۱۴۱۴؛ همو، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی‌تا.]؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت [۱۳۸۷ ؟]، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیر الکبیر*، او، *مفاتیح الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ علی‌بن ابراهیم قمی، *تفسیر القمی*، چاپ طیب موسوی جزائری، قم ۱۴۰۴؛ مجلسی؛ محمدبن محمد مفید، *الارشاد فی معرفة حجج‌اللّه علی‌العباد*، قم ۱۴۱۳؛ همو، *کتاب الامالی*، چاپ حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۳.

/ مقداد ابراهیمی‌کوشالی /

حزب‌الله (۲)، از تأثیرگذارترین تشکلهای شیعی لبنان. جنبشهای اسلام‌گرای شیعی در لبنان، نخست تحت‌تأثیر حوزهٔ علمیهٔ نجف و قم و نیز متأثر از انقلاب اسلامی ایران پدید آمدند. مهم‌ترین این جنبشها، جنبش محرومین (حرکة المحرومین) و جنبش گروههای مقاومت اسلامی (افواج المقاومةالاسلامیة)، مشهور به اَمَل*، بودند که امام موسی صدر* آنها را تأسیس کرد (*موسوعة حزب‌الله*، ج ۱، ص ۱۷ـ۲۰، ۲۵؛ قاسم، ص ۱۷ـ ۱۹). با ناپدید شدن امام موسی صدر در سفر به لیبی در ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۸، جنبش امل دچار ضعف و چنددستگی شد و این امر در ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲ به اوج رسید. با یورش اسرائیل به جنوب لبنان و اشغال آن در این سال، هیئتی به نام هیئت نجات (هیئة الإنقاذ) ــ با حضور نبیه‌بِرّی (رهبر جنبش امل در آن زمان)، الیاس سرکیس (رئیس‌جمهوری وقت لبنان)، بَشیر جُمَیِّل*، و ولید جُنبَلاط ــ تشکیل گردید. بخشی از نیروهای جنبش امل با این اقدام نبیه‌بِرّی مخالفت کردند. سیدحسین موسوی از امل جدا شد و جنبش اسلامی امل (حرکة امل‌الاسلامیة) را تأسیس کرد (بلقزیز، ص ۳۴؛ قاسم، ص ۲۶؛ *الاحزاب و الحرکات و الجماعات الاسلامیة*، ج ۲، ص ۴۶۷ـ۴۶۸).

هنگامی که ارتش اسرائیل بیروت و جنوب لبنان را اشغال کرد، فقط دو منطقهٔ شمال و بِقاع* خارج از منطقهٔ اشغالی قرار گرفت؛ بنابراین، گروههای شیعه در شهر بَعْلَبَک*، مرکز منطقهٔ بقاع، مستقر گردیدند. این گروههای کوچک و متفرق در دو موضوع اتفاق‌نظر داشتند: اعتقاد به ولایت فقیه و پیروی از امام خمینی، و مقابله با اسرائیل. این عوامل باعث شد تا این نیروها در تشکیلاتی واحد و جدید ادغام شوند. پس از مذاکرات اولیه، کمیته‌ای نه نفره تشکیل شد، مشتمل بر سه نفر از علمای شیعهٔ بقاع، سه نفر از جنبش اسلامی امل و سه نفر از حزب‌الدعوة لبنان (اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۵۹، ۶۷ـ۶۸؛ امین مصطفی، ص ۴۳۳). وظیفهٔ کمیتهٔ نُه نفره، پایه‌ریزی تشکیلات سیاسی جدید برای شیعیان لبنان بود. بنابراین، این کمیته شورایی پنج نفره از میان خود انتخاب کرد که شورای لبنان نامیده شد. نخستین جلسهٔ این شورا در زمستان ۱۳۶۱ ش/ ۱۹۸۳ برگزار گردید (حسن فضل‌الله، ص ۳۳). شورای لبنان روش رهبری دسته‌جمعی را برگزید و هیچ فردی را به رهبری یا دبیر کلی انتخاب نکرد. همچنین اسم اعضای این شورا، به دلایل امنیتی، محرمانه ماند، ولی نقش سیدعباس موسوی در این شورا انکارناپذیر بود (امین مصطفی، ص ۴۳۵ـ۴۳۶). هم‌زمان با گسترش عملیات مقاومت شورای لبنان برضد اشغالگران اسرائیلی، شعارهایی حاوی عبارت «حزب‌اللّه» در لبنان ظهور یافت. اما این عبارت نه به صورت نام رسمی

یک گروه سیاسی بلکه به معنای عام آن به کار می‌رفت، تا اینکه شورای لبنان در اردیبهشت ۱۳۶۳/ مه ۱۹۸۴ نام «حزب‌الله ـ انقلاب اسلامی در لبنان» (حزب‌الله ـ الثورة الاسلامیة فی لبنان) را برای خود برگزید و دفتر سیاسی حزب را راه‌اندازی کرد و



نشان جنبش حزب‌الله لبنان

هفته‌نامهٔ *العهد* را منتشر کرد. تعداد اعضای شورا نیز به هفت نفر افزایش یافت (حسن فضل‌الله، ص ۳۵). سرانجام مقاومت اسلامی برضد نیروهای اشغالگر، که حزب‌الله رهبری آن را برعهده داشت، به ثمر نشست و دولت اسرائیل در ۲۴ دی ۱۳۶۳/ ۱۴ ژانویهٔ ۱۹۸۵ تصمیم گرفت در سه مرحله از لبنان عقب‌نشینی نماید. هم‌زمان با آغاز عقب‌نشینی اسرائیل از شهر صیدا، حزب‌الله در ۲۷ بهمن ۱۳۶۳/ ۱۶ فوریهٔ ۱۹۸۵، با صدور بیانیه‌ای، اعلام موجودیت کرد. از این تاریخ حزب‌الله از مقاومت مخفیانه به فعالیتهای سیاسی علنی، که مقاومت را در اولویت می‌دانست، روی آورد (*موسوعة حزب‌الله*، ج ۲، ص ۱۴۷؛ قاسم، ص ۱۴۵).

این بیانیه، که در کتابچه‌ای ۴۸ صفحه‌ای منتشر شده بود، ضمن بیان هویت حزب‌الله، دیدگاههای آنان را دربارهٔ مسائل داخلی، منطقه‌ای و جهانی روشن می‌کرد و درواقع مرامنامهٔ سیاسی حزب‌الله به‌شمار می‌آمد (اسداللهی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰۱؛ ابوالنصر، ص ۷۱ـ۷۳). در این مرامنامه اعضای حزب‌الله هویت و ماهیت خود را این‌گونه شناسانده‌اند که ما فرزندان امت حزب‌الله خود را بخشی از امت اسلامی در جهان می‌دانیم و همگی به طور یکسان با گستاخانه‌ترین هجوم استکباری شرق و غرب مواجهیم. ما فرزندان امت حزب‌اللهی هستیم که خداوند به پیش‌گامان آن در ایران یاری رسانده است تا بار دیگر هستهٔ نخستین دولت مرکزی اسلامی را در جهان به وجود آورند. تعهد خود را نسبت به دستورهای رهبری یگانه و حکیمانه و عادلانهٔ ولیّ فقیهِ جامع‌الشرایط، که در حال حاضر در شخص امام آیت‌الله العظمی روح‌الله موسوی خمینی تجسم یافته است، اعلام می‌داریم. بر این اساس، ما یک سازمان حزبی بسته یا یک چهارچوب تنگ سیاسی در لبنان نیستیم. ما خود را جمعیتی می‌دانیم که با مسلمانان سراسر جهان ارتباط عقیدتی و سیاسی استوار در چهارچوب اسلام دارد (حسن فضل‌الله، ص ۱۸۷ـ ۱۸۸). همچنین در این مرامنامه چهار هدف برای حزب‌الله تعیین شده است: اخراج اسرائیل از لبنان به عنوان سرآغاز نابودی نهایی این رژیم و آزادی قدس شریف؛ اخراج امریکا، فرانسه و هم‌پیمانان آنان از لبنان و پایان دادن به نفوذ کشورهای استعمارگر در لبنان؛ محاکمهٔ عادلانهٔ اعضای حزب کتائب (فالانژها) برای جرائمی که با تحریک امریکا و اسرائیل در حق مسلمانان و مسیحیان مرتکب شده‌اند؛ و اعطای حق تعیین سرنوشت به ملت لبنان تا با آزادی کامل نظام حکومتی دلخواه خود را برگزینند (ابوالنصر، ص ۷۴). همچنین این مرامنامه برخی حکومتهای عربی را نظامهای ورشکسته‌ای معرفی می‌کند که برای صلح با صهیونیستها شتاب دارند و از تأمین خواستها و آرزوهای امت، عاجز و درمانده‌اند و هرگز قدرت اندیشیدن به مقابله با رژیم اشغالگر فلسطین را ندارند (همان، ص ۲۰۲ـ۲۰۳). این حزب در مرامنامهٔ خود نظام حکومتی مطلوب خود را نظامی اسلامی می‌داند که براساس انتخاب آزاد و مستقیم از طرف مردم ایجاد شود و با تحمیل این نظام بر مردم مخالف است (همان، ص ۱۹۶). درعین حال، حزب‌الله از شرکت در انتخابات پارلمانی و حضور در مجلس و هیئت دولت، احتراز نکرده است (*الاحزاب و الحرکات و الجماعات الاسلامیة*، ج ۲، ص ۵۰۸ ـ ۵۰۹). به‌طور کلی حزب‌الله بر پایهٔ سه اصل عمده شکل گرفته است: ایمان به اسلام، جهاد در راه خدا، و اعتقاد به ولایت فقیه (قاسم، ص ۲۷ـ۲۸، ۴۶، ۷۰).

ساختار تشکیلاتی حزب‌الله از آغاز تأسیس تاکنون تغییرات فراوانی کرده است. حزب‌الله در آغاز به شکل شورایی اداره می‌شد و رهبر یا دبیر کل نداشت. امروزه اعضای شورا هفت نفرند که برای سه سال انتخاب می‌شوند. دبیر کل نیز، بدون محدودیت، می‌تواند برای دوره‌های پیاپی انتخاب شود. اولین کنگرهٔ حزب‌الله در ۱۳۶۸ش/ نوامبر ۱۹۸۹ برپا گردید و برای نخستین بار، نُه عضو شورای مرکزی حزب، از طریق انتخابات عمومی در درون کادرهای حزبی، برگزیده شدند. این اعضا عبارت بودند از: شیخ‌صبحی طفیلی، سیدعباس موسوی، سیدحسن نصرالله، شیخ‌حسین کورانی، شیخ‌نعیم قاسم، شیخ‌محمد یزبک، محمد رعد، محمد فنیش و محمد یاغی. این شورا شیخ‌صبحی طفیلی را به دبیر کلی انتخاب نمود. شیخ‌نعیم قاسم به قائم‌مقامی دبیرکل و سیدحسن نصرالله نیز به ریاست کمیتهٔ اجرایی برگزیده شدند (اسداللهی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۴؛ *موسوعة حزب‌الله*، ج ۱، ص ۱۰۷ـ۱۰۸). تشکیلات حزب‌الله پنج کمیته دارد: جهادی، سیاسی، اجرایی، امور مجلس،

و قضایی. ریاست این کمیته‌ها برعهدهٔ اعضای شورای مرکزی حزب‌الله است. کمیتهٔ سیاسی، تحلیلها و بررسیهای سیاسی و مدیریت روابط سیاسی داخلی و خارجی حزب را برعهده دارد. وظیفهٔ کمیتهٔ جهادی، آماده‌سازی، آموزش و تجهیز نیروهای مسلح حزب‌الله برای مقابله با اشغالگران است. نمایندگان حزب‌الله در مجلس لبنان، در کمیتهٔ امور مجلس عضویت دارند. این کمیته به بررسی لوایح و قوانین مطرح شده در مجلس لبنان می‌پردازد و همچنین به مشکلات مردم و چگونگی ارتباط آنان با مسئولان دولتی برای رفع این مشکلات، رسیدگی می‌کند. کمیتهٔ اجرایی رسیدگی به امور اجرایی مؤسساتِ وابسته به حزب را برعهده دارد. کمیتهٔ قضایی نیز به حل و فصل منازعات و اختلافات می‌پردازد. شورای مرکزی در رأس هرم حزب قرار دارد و سیاستهای کلی و اهداف حزب را تدوین می‌کند و دربارهٔ مسائل سیاسی تصمیم می‌گیرد. دبیر کل مسئولیت اداره، نظارت، هماهنگی بین رؤسای کمیته‌ها و اعضای شورای مرکزی و بیان مواضع حزب را برعهده دارد (*موسوعة حزب‌الله*، ج ۱، ص ۱۰۸ـ ۱۰۹). شاخهٔ نظامی حزب‌الله، به نام جنبش مقاومت اسلامی (حركة المقاومة الاسلامية)، در ۱۳۶۴ش / ۱۹۸۵ تأسیس شد (*الاحزاب و الحركات و الجماعات الاسلامية*، ج ۲، ص ۵۰۱).

حزب‌الله پس از انتشار مرامنامهٔ خود، از حالت صرفاً امنیتی و کاملاً محرمانه خارج شد و حالت نیمه‌محرمانه پیدا کرد و برخی شخصیتهای آن شناخته شدند. این امر باعث شد که حزب‌الله هدف حملات تروریستی قرار بگیرد. در ۱۷ اسفند ۱۳۶۳/ ۸ مارس ۱۹۸۵ به سیدمحمدحسین فضل‌الله، از رهبران دینی لبنان و حامی حزب‌الله، به تصور آنکه وی رهبر حزب‌الله است، سوءقصد شد، اما وی جان سالم به در برد (قاسم، ص ۱۴۶ـ ۱۴۸؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰۲ـ۱۰۳).

پس از عقب‌نشینی اسرائیل، میان حزب‌الله و امل بر سر ادارهٔ مناطق جنوبی، منازعاتی درگرفت و در ۱۳۶۷ش /۱۹۸۸ به اوج خود رسید (امین مصطفی، ص ۴۳۷ـ۴۳۸؛ *موسوعة حزب‌الله*، ج ۳، ص ۱۸ـ۱۹؛ عزی، ص ۵۵ ـ۵۶؛ شراره، ص ۳۴۶ـ۳۴۷، ۳۶۶). در ۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰ نیز درگیریهایی روی داد اما سرانجام، با میانجیگری جمهوری اسلامی ایران و سوریه، این دو در ۱۸ آبان ۱۳۶۹/ ۹ نوامبر ۱۹۹۰ توافقنامهٔ صلح امضا کردند (قاسم، ص ۱۵۱).

با پایان یافتن دورهٔ ریاست جمهوری امین جمیّل در ۱۳۶۷ش /۱۹۸۸، مجلس لبنان به‌دلیل اختلاف‌نظر نتوانست جانشینی برای وی انتخاب کند؛ بنابراین، بحران سیاسی لبنان را فراگرفت. با میانجیگری عربستان سعودی و مغرب و الجزایر، نمایندگان مجلس لبنان در ۷ مهر ۱۳۶۸/ ۲۹ سپتامبر ۱۹۸۹ در شهر طائف عربستان گردهم آمدند و سَنَدِ وِفاق ملی لبنان را، که به پیمان طائف مشهور شد، امضا نمودند (همان، ص ۱۵۲ـ ۱۵۳؛ عبد، ص ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۲۴). پیمان طائف برای حزب‌الله قانع‌کننده نبود، ولی تنها به اعلام رضایت‌بخش نبودن این پیمان اکتفا کرد. حزب‌الله خواهان پیمانی بود که طایفه‌گری سیاسی را در لبنان از بین ببرد، ولی پیمان طائف این امر را کاملاً محقق نمی‌ساخت (قاسم، ص ۱۵۴). در ۸ فروردین ۱۳۷۰/ ۲۸ مارس ۱۹۹۱، با هدف اجرای پیمان طائف، دولت لبنان طرح انحلال تمام گروههای شبه‌نظامی لبنانی و غیرلبنانی را تصویب کرد. اما حزب‌الله، به عنوان نیروی مقاومت مشروع، به رسمیت شناخته شد (اسداللهی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۷، ۲۴۳). در بهار ۱۳۷۰ش / ۱۹۹۱، کنگرهٔ دوم حزب‌الله تشکیل گردید. از تصمیمات مهم این کنگره، مشارکت در انتخابات مجلس، برکناری شیخ‌صبحی طفیلی از دبیرکلی حزب و انتخاب سیدعباس موسوی* به جانشینی وی بود (همان، ص ۱۲۸ـ۱۲۹؛ عزی، ص ۳۳؛ *امیر الذاكرة*، ص ۴۲؛ دربارهٔ علت برکناری طفیلی ← امین مصطفی، ص ۴۳۹ـ۴۴۰). در ۲۷ بهمن ۱۳۷۰/ ۱۶ فوریهٔ ۱۹۹۲، خودرو حامل سیدعباس موسوی، دبیر کل حزب‌الله، هدف بمباران هواپیماهای اسرائیلی قرار گرفت که درنتیجهٔ آن وی به همراه همسر و فرزند خردسالش به شهادت رسید. روز بعد، شورای مرکزی حزب‌الله، سیدحسن نصرالله را به جانشینی موسوی برگزید (محمد مورو، ص ۶۹؛ *امیرالذاكرة*، ص ۶۱ـ۶۵؛ *موسوعة حزب‌الله*، ج ۳، ص ۲۶). حزب‌الله برای نخستین بار در ۱۳۷۱ش / ۱۹۹۲ در انتخابات مجلس لبنان ــ که پس از بیست سال وقفه، برگزار می‌شد ــ شرکت نمود و توانست دوازده کرسی از ۱۲۸ کرسی مجلس لبنان را به دست آورد و فراکسیون «وفاداری به مقاومت» (الوفاء للمقاومة) را در مجلس تشکیل دهد (قاسم، ص ۲۷۷، ۲۸۴ـ ۲۸۵ و پانویس ۱؛ عزی، ص ۷۵ـ۷۶). در واکنش به عملیات نظامی پراکندهٔ حزب‌الله، نظامیان صهیونیستی در ۳ مرداد ۱۳۷۲/ ۲۵ ژوئیهٔ ۱۹۹۳، در عملیاتی به نام «تسویه حساب»، به مواضع حزب‌الله در جنوب لبنان یورش بردند. حزب‌الله نیز شهرکهای شمال اسرائیل را مورد هدف قرار داد. این بحران سرانجام با میانجیگری امریکا و سوریه و با امضای تفاهم‌نامهٔ ژوئیه پایان یافت که بر مبنای آن حملات اسرائیل به جنوب لبنان متوقف می‌شد و در مقابل، حزب‌الله نیز به حملات موشکی خود پایان می‌داد (*موسوعة حزب‌الله*، ج ۳، ص ۲۷ـ۲۹؛ قبیسی، ج ۱، ص ۱۹۱). در ۲۲ فروردین ۱۳۷۵/ ۱۱ آوریل ۱۹۹۶، ارتش رژیم صهیونیستی با نقض تعهدات خود، عملیات گستردهٔ نظامی «خوشه‌های خشم»

را آغاز کرد. در این عملیات که شانزده روز بـه طـول انـجامید، اسرائیل مناطق زیادی را در جنوب، بقاع و بیروت بمباران کرد و حزب‌الله نیز در پاسخ بار دیگر شمال اسرائیل را موشک‌باران نمود. با تلاشهای دیپلماتیک جمهوری اسلامی، سوریه و فرانسه و میانجیگری امریکا، حزب‌اللـه و اسرائیل تفاهم‌نامه آوریل را به امضا رساندند و به برقراری آتش‌بس متعهد شـدنـد (*موسوعة حزب‌الله*، ج ۳، ص ۳۳ـ۳۷؛ قبیسی، ج ۲، ص ۱۹۲ـ ۱۹۳؛ طارق عزب، ص ۶). با وساطتهای سوریه، حزب‌اللـه بـه صورت ائتلاف با جنبش امل در انتخابات مجلس ۱۳۷۵ش / ۱۹۹۶ شرکت نمود، اما در این انتخابات سـه کرسی از دوازده کرسی قبلی خود را از دست داد (قاسم، ص ۲۸۶ و پانویس ۱؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۳ـ ۱۴۴). در ۲۱ شهریور ۱۳۷۶ / ۱۲ سپتامبر ۱۹۹۷، سیدهادی نصرالله، فرزند سیدحسن نصرالله، در عملیات نظامی برضد مواضع اسرائیل در جنوب لبنان به شهادت رسید که بر محبوبیت حزب‌الله افزود (رفعت سیداحمد، ۲۰۰۶، ص ۱۶۹ـ۱۷۰). حزب‌اللـه در انتخابات مجلس لبنان در ۱۳۷۹ش/ ۲۰۰۰ نیز شرکت نمود و تـوانسـت دوازده کرسی را به خود اختصاص دهد (قاسم، ص ۲۸۶ و پانویس ۲).

باتوجه به ناکامیهای پی در پی ارتش اسرائیل در برابر مقاومت اسلامی، بنیامین نتنیاهو[1] (نخست‌وزیر اسرائیل) در تابستان ۱۳۶۷ش /۱۹۸۸ اعلام کرد که رژیم صهیونیستی قطعنامهٔ ۴۲۵ را پذیرفته است. این قطعنامه، کـه در ۱۳۵۷ش / ۱۹۷۸ صادر شده بود، بر خروج بی‌قید و شرط ارتش اسرائیل از لبنان تأکید می‌کرد (امین مصطفی، ص ۵۶۱ـ۵۶۲؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۶۶ـ۱۶۷). سرانجام نیروهای اسرائیلی در ۴ خرداد ۱۳۷۹ / ۲۴ مه ۲۰۰۰ از جنوب لبنان، بـه جـز مزارع شَبْعا، عقب‌نشینی کردند. این رویداد، پیروزی بزرگی بـرای حزب‌الله به‌شمار می‌آمد و بر محبوبیت آن افزود (*موسوعة حزب‌اللـه*، ج ۳، ص ۵۰ـ۵۱؛ عتریسی، ص ۱۱۵). نیروهای حزب‌اللـه در مهر ۱۳۷۹ / اکتبر ۲۰۰۰، سـه سرباز و یک افسر اسرائیلی را به اسارت گرفتند و، با میانجیگری آلمان، در قبال آزادی ایـن اسیران، چهارصد اسیر فلسطینی و ۲۳ اسیر لبنانی و پنج اسیر سوری و هشت اسیر از دیگر ملیتها و پیکر ۵۹ شهید را از اسرائیلیها تحویل گرفتند (*موسوعة حزب‌اللـه*، ج ۳، ص ۶۶، ۶۸ـ۶۹، ۷۲ـ۷۴؛ محمد مورو، ص ۱۳۱ـ۱۳۲).

از ۱۲ شهریور ۱۳۸۳ / ۲ سپتامبر ۲۰۰۴، با صدور قطعنامهٔ ۱۵۵۹ سازمان ملل ــ که همهٔ نیروهای خارجی حاضر در لبنان را به خروج از این کشور دعوت می‌نمود و همچنین خواستار انحلال همهٔ گروههای نظامی وابسته بـه احزاب لبنانی و غیرلبنانی و خلع سلاح آنها بود ــ تلاش شد تا سوریه و حزب‌الله از صحنهٔ نظامی لبنان حذف شوند. حزب‌الله در مقابل این قطعنامه از خود دفاع نمود و خود را نیروی مقاومتِ مشروع خواند و خلع سلاح را نپذیرفت (بلقزیز، ص ۶۲ـ۶۳؛ عتریسی، ص ۸۹). در ۲۶ بهمن ۱۳۸۳ / ۱۴ فوریهٔ ۲۰۰۵ رفیق حریری، نخست‌وزیر پیشین لبنان، در بیروت ترور شد و بر اثر آن، اوضاع سیاسی لبنان وارد بحران جدیدی گردید. بسیاری از احزاب و شخصیتهای لبنانی، سوریه را به ترور حریری متهم نمودند، اما حزب‌الله، با محکوم نمودن این ترور، منکر دخالت سوریه در این حادثه شد. حزب‌الله و دیگر نیروهای حامی مقاومت و سوریه، در ۱۸ اسفند ۱۳۸۳ / ۸ مارس ۲۰۰۵ راه‌پیمایی گسترده‌ای نمودند و در مقابل، مخالفان سوریه نیز در ۲۴ اسفند ۱۳۸۳ / ۱۴ مارس ۲۰۰۵ راه‌پیمایی اعتراض‌آمیز کردند. از آن زمان جناح ۸ مارس به رهبری حزب‌الله، جناح ۱۴ مارس با حضور جریان المستقبل به رهبری سعد حریری، حزب سوسیالیست پیشرو (حزب‌التقدمی الاشتراکی) به رهبری ولید جنبلاط، حزب جریان ملی آزاد (التیار الوطنی الحر) به رهبری میشل‌عون، و گروههای دیگر در صحنهٔ سیاسی لبنان ظاهر شدند (*موسوعة نصرالله*، ج ۲، ص ۷ـ۸؛ عتریسی، ص ۸۹ـ ۹۱). طَرّاد حماده در ۳۱ فروردین ۱۳۸۴ / ۱۹ آوریل ۲۰۰۵ در کابینهٔ محمدنجیب میقاتی برای اولین بار و به‌طور غیررسمی از سوی حزب‌الله به عنوان وزیر معرفی شد. باتوجه بـه دولت کوچک میقاتی که تنها چهارده وزیر داشت، وی وزارتخانه‌های کار و کشاورزی را برعهده گرفت (الجمهوریة اللبنانیة. رئاسة مجلس الوزراء، ۲۰۰۸؛ میقاتی، ۱۴۲۶). در انتخابات مجلس، که از ۸ خرداد تا ۲۹ خرداد ۱۳۸۴ / ۲۹ مه تا ۱۹ ژوئن ۲۰۰۵ برگزار شد، حزب‌الله و جنبش امل در ائتلافی موفق شدند که ۳۵ کرسی از مجموع ۱۲۸ کرسی مجلس لبنان را کسب نمایند («ابرز الاحداث فی لبنان منذ اغتیال رفیق الحریری»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری مهر، ۳۱ خرداد ۱۳۸۴). در دولت جدید لبنان ــ که فؤاد سینیوره آن را در ۲۸ تیر ۱۳۸۴ / ۱۹ ژوئیهٔ ۲۰۰۵ تشکیل داد ــ دو وزیر وابسته به حزب‌الله به نامهای محمد فنیش (وزیر نیرو) و طرّاد حماده (وزیر کار) حضور یافتند («ابرز الاحداث فی لبنان...»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری مهر، ۲۹ تیر ۱۳۸۴؛ خبرگزاری فارس، ۲۳ آبان ۱۳۸۵). سیدحسن نصرالله در ۱۷ بهمن ۱۳۸۴ / ۶ فوریهٔ ۲۰۰۶ با میشل عون (رهبر جریان ملی آزاد که، به سبب اختلافات، از گروه ۱۴ مارس جدا شده بود) دیدار نمود و دو

1. Benjamin Netanyahu

طرف، تفاهم‌نامهٔ همکاری به امضا رساندند (*موسوعة نصرالله*، ج ۲، ص ۱۶؛ بلقزیز، ص ۶۳ و پانویس). در ۲۱ تیر ۱۳۸۵/ ۱۲ ژوئیهٔ ۲۰۰۶ رزمندگان حزب‌الله در عملیاتی به نام «الوعد الصادق» دو سرباز اسرائیلی را به اسارت گرفتند و هشت تن دیگر را به قتل رساندند. نیروهای اسرائیلی در واکنش به این اقدام حزب‌الله، مناطقی از لبنان را بمباران نمودند. این امر باعث آغاز جنگ سی‌وسه روزه شد (احمد جابر، ص ۱۴۵؛ رفعت سیداحمد، ۲۰۰۷، ص ۸۷ـ۸۸). رزمندگان حزب‌الله به مقابله با سربازان اسرائیلی پرداختند و شمال اسرائیل را هدف حملات موشکی خود قرار دادند. در این حملات ۴۳۰ نظامی اسرائیلی به هلاکت رسیدند و ۱۳۰ تانک آنان نیز منهدم شد (صلاح‌الدین سلیم، ص ۲۹؛ *موسوعة نصرالله*، ج ۲، ص ۳۱۴؛ رفعت سیداحمد، ۲۰۰۷، ص ۱۷۱). حزب‌الله در این جنگ ــ که در آن در حدود ۱۱۰۰ شهروند غیرنظامی لبنانی به شهادت رسیدند ــ به پیروزی نظامی و سیاسی بزرگی دست یافت و با قطعنامهٔ ۱۷۰۱ سازمان ملل، مبنی بر توقف عملیات جنگی، در ۲۳ مرداد/ ۱۴ اوت، این جنگ به پایان رسید (احمد جابر، ص ۲۰۱ـ۲۰۴، ۲۰۶؛ رفعت سیداحمد، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶ـ۱۴۱).

پس از جنگ، اختلاف گروههای ۸ مارس و ۱۴ مارس افزایش یافت. در ۹ آبان ۱۳۸۵/ ۳۱ اکتبر ۲۰۰۶ سیدحسن نصرالله گفت که باید حکومت وحدت ملی تشکیل شود، در غیر این صورت با تظاهرات خیابانی، حکومت سنیوره را ساقط خواهد کرد. به پیشنهاد نبیه‌بری (رئیس مجلس لبنان)، طرفهای منازعه گفتگو کردند، اما به توافق نرسیدند («تداعیات و مخاطر»، ۲۰۰۸). در واکنش به این رویداد، دو وزیر وابسته به حزب‌الله و سه وزیر متعلق به جنبش امل در ۲۰ آبان ۱۳۸۵/ ۱۱ نوامبر ۲۰۰۶ از دولت سنیوره استعفا کردند. علاوه بر این، حزب‌الله در آذر ـ دی ۱۳۸۵/ دسامبر ۲۰۰۶ در تظاهرات گسترده‌ای خواستار استعفای سنیوره شد («ابرزالاحداث فی لبنان...»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری فارس، ۲۳ آبان ۱۳۸۵). در ۲۳ بهمن ۱۳۸۶/ ۱۲ فوریهٔ ۲۰۰۸، عماد مُغنیه (یکی از رهبران ارشد نظامی حزب‌الله) در انفجار خودرو حامل وی، در دمشق به شهادت رسید. حزب‌الله اعلام کرد که صهیونیستها، به انتقام شکستشان در جنگ سی‌وسه روزه، وی را ترور کرده‌اند (خبرگزاری مهر، ۲۴ بهمن ۱۳۸۶). با پایان یافتن دورهٔ ریاست جمهوری امیل لَحود، نیروهای ۸ مارس و ۱۴ مارس بر سر یافتن جانشینی برای وی به نتیجه نرسیدند و این امر اوضاع لبنان را بحرانی‌تر نمود. دولت سنیوره در ۱۶ اردیبهشت ۱۳۸۷/ ۵ مه ۲۰۰۸ شبکهٔ مخابراتی مستقل حزب‌الله را غیرقانونی اعلام کرد. این امر باعث درگیری مسلحانه میان هواداران حزب‌الله و جنبش امل با نیروهای ۱۴ مارس در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۸۷/ ۷ مه ۲۰۰۸ گردید («تداعیات و مخاطر»، ۲۰۰۸؛ «ابرز الاحداث فی لبنان...»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری مهر، ۱۸ و ۱۹ اردیبهشت ۱۳۸۷). با تلاشها و میانجیگریهای امیرقطر، رهبران گروههای عمده لبنانی، از جمله حزب‌الله، برای حل اختلافات خود از ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۷/ ۱۷ مه ۲۰۰۸ در دوحهٔ قطر گردهم آمدند و در اول خرداد ۱۳۸۷/ ۲۱ مه ۲۰۰۸ توافقنامهٔ دوحه را امضا نمودند. برطبق این توافقنامه، میشل سلیمان به ریاست‌جمهوری لبنان انتخاب گردید و حزب‌الله و دیگر گروههای ۸ مارس، صاحب یازده کرسی در مجلس لبنان شدند (خبرگزاری مهر، ۱ خرداد ۱۳۸۷). در ۱۱ مرداد ۱۳۸۷/ اول ژوئیهٔ ۲۰۰۸ حزب‌الله و اسرائیل با وساطت سازمان ملل توافقنامهٔ تبادل اسرا را امضا کردند، که براساس آن حزب‌الله در مقابل بازپس گرفتن پنج تن از اسرای لبنانی از جمله سمیر قنطار، با سابقه‌ترین اسیر لبنانی، و پیکر ۱۹۹ تن از شهدای عرب از ملیتهای مختلف، متعهد شد که پیکر دو سرباز اسرائیلی را، که از ۱۳۸۵ش/ ۲۰۰۶ در اختیار داشت، به اسرائیل تحویل دهد. این تبادل در ۲۶ تیر ۱۳۸۷/ ۱۶ ژوئیهٔ ۲۰۰۸ صورت گرفت («الحکومة الاسرائیلیة تقر صفقة الأسْری مع حزب‌الله»، ۲۰۰۹؛ القنطار و رفاقه الاربعة المحررون یصلون الاراضی اللبنانیة»، ۲۰۰۹).

دربارهٔ مناسبات حزب‌الله و جمهوری اسلامی ایران گفتنی است که جمهوری اسلامی ایران نقش عمده‌ای در حمایت از تأسیس و رشد حزب‌الله داشته است. اما رهبران و اعضای حزب‌الله در مقابل اتهام «ایرانی بودن حزب‌الله»، که دربارهٔ این حزب مطرح می‌شده است، واکنش نشان داده و برآن‌اند که با ایثارگریها و جان‌فشانیهایی که این حزب برای کشور و ملت لبنان انجام داده است، نباید چنین اتهامی به آن وارد شود. علاوه بر این، حزب‌الله را حزبی لبنانی می‌دانند که مناسبات خوبی با ایران دارد، اما این امر به آن معنا نیست که به صورت حزبی ایرانی درآمده‌اند (در این باره ← قاسم، ص ۳۵۰ـ۳۵۲؛ عزی، ص ۶۴؛ طارق عزب، ص ۱۱ـ۱۲؛ اسداللهی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۲۴ـ۲۲۵).

سوریه نیز با حزب‌الله مناسبات خوبی دارد. تأکید حافظ اسد*، رئیس‌جمهوری پیشین سوریه، بر مقاومت مسلحانه بر ضد اسرائیل، باعث نزدیکی سوریه و حزب‌الله شد. مخالفت سوریه با بستن پیمان صلح با اسرائیل، تیرگی مناسبات سوریه با برخی کشورهای عربی و دوستی با ایران، و تلاش برای یافتن متحدی راهبردی در امور داخلی لبنان، باعث شد که حزب‌الله و سوریه به صورت متحد درآیند. این مناسبات دوستانه در زمان

ریاست جمهوری بشار اسد نیز ادامه یافت (حسن فضل‌الله، ص ۱۴۶ـ۱۴۸؛ *موسوعة حزب‌الله*، ج ۴، ص ۱۲۳ـ۱۲۵؛ *الاحزاب و الحرکات و الجماعات الاسلامیة*، ج ۲، ص ۴۹۸).

مناسبات حزب‌الله با دیگر کشورهای عربی گسترش چندانی نداشته است، زیرا رویکردها و موضع‌گیریهای این حکومتها با مشی حزب‌الله تفاوت اساسی دارد. بارزترین این تفاوتها در تقابل با اسرائیل است (قاسم، ص ۳۶۳). البته دعوت حزب‌الله از ملتهای عرب برای سرنگون ساختن دولتهای خود، و «مرتجع و آلت دست امریکا» خواندن این دولتها، که در دهۀ ۱۳۶۰ش / ۱۹۸۰ صورت گرفت، اکنون تکرار نمی‌شود و حزب‌الله کوشیده است در رابطۀ خود با این کشورها عمل‌گرایانه رفتار نماید (← اسداللهی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۴۴ـ۲۴۵).

مناسبات حزب‌الله با امریکا همیشه تیره بوده است. حزب‌الله سیاستهای امریکا را در منطقه در جهت حفظ منافع اسرائیل می‌داند که هیچ تغییری در آن ایجاد نمی‌گردد. در مقابل، امریکا فعالیتهای حزب‌الله را تروریستی می‌شمارد و در بسیاری از موارد کوشیده است افکار عمومی را در لبنان بر ضد حزب‌الله بسیج نماید (ابوالنصر، ص ۱۹۲ـ۱۹۶؛ قاسم، ص ۳۶۶ـ۳۶۹). حزب‌الله در مرامنامۀ خود، افزون بر امریکا، از کشورهای غربی و به‌ویژه فرانسه به عنوان دشمنان اصلی خود یاد کرده، اما به دلیل عدم مشاهدۀ سیاستهای آشکار دشمنانه از سوی کشورهای اروپایی و همچنین به سبب تمایل دو طرف به گفتگو و مذاکره، مناسبات حزب‌الله و کشورهای اروپایی، پس از تجاوز اسرائیل در ۱۳۷۵ش / ۱۹۹۶، بهبود چشمگیری یافت. البته این مناسبات از یک کشور اروپایی تا کشور دیگر فرق می‌کند. به باور رهبران حزب‌الله، مناسبات با کشورهای غربی از یکه‌تازی و خودرأیی امریکا در مورد مسائل منطقه می‌کاهد و نقش برجسته‌ای به این کشورها می‌بخشد (قاسم، ص ۳۷۲ـ ۳۷۳).

علاوه بر مبارزه با اشغالگران اسرائیلی و شرکت در امور سیاسی لبنان، حزب‌الله در عرصۀ خدمات اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی نیز بسیار فعال بوده است. حزب‌الله به‌تدریج از ۱۳۶۳ش /۱۹۸۴ به بعد شروع به گسترش مراکز خدماتی نمود و مدرسه، بیمارستان و تعاونیهای مصرف بسیاری در مناطق گوناگون لبنان، و عمدتاً در مناطق شیعه‌نشین، افتتاح کرد. همچنین اقدام به تأسیس مؤسساتی نمود، از جمله بنیاد شهید (مؤسسة الشهید) در ۱۳۶۲ش /۱۹۸۳، جهادسازندگی (مؤسسة جهادالبناء) در ۱۳۶۳ش /۱۹۸۴، سازمان بهداشت اسلامی (الهیئة الصحیةالاسلامیة) در ۱۳۶۴ش /۱۹۸۵، کمیتۀ امداد اسلامی (لَجْنة الامداد الخیریةالاسلامیة) در ۱۳۶۶ش /۱۹۸۷، و بنیاد جانبازان (مؤسسة الجَرحیٰ) در ۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰. این مؤسسات با مؤسسات مشابه خود در ایران در ارتباط مستقیم‌اند، اما لبنانیها آنها را اداره می‌کنند (قاسم، ص ۱۱۶ـ۱۲۰؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵۱). همچنین این حزب برای ایجاد مدارس مخصوص به خود و آموزش و پرورش آموزگاران، مؤسسۀ اسلامی تعلیم و تربیت (المؤسسة الاسلامیه للتربیة و التعلیم) را در ۱۳۷۲ش /۱۹۹۳ تأسیس نمود. نخستین اقدام این مؤسسه، تأسیس مدارس دوازده‌گانه‌ای به نام مدارس المهدی در همین سال بود (ابوالنصر، ص ۱۴۴ـ۱۴۵). حزب‌الله به تأسیس حوزه‌های علمیه نیز پرداخت که از مهم‌ترین آنها، یک حوزۀ علمیه در بعلبک، دو حوزه در جنوب و یک حوزه در حومۀ جنوبی بیروت است (بلقزیز، ص ۳۹ـ۴۰). در زمینۀ اطلاع‌رسانی و رسانه‌های گروهی، نخستین اقدام حزب‌الله، انتشار هفته‌نامه *العهد* در ۱۳۶۳ش / ژوئن ۱۹۸۴ بود که ترجمان (ارگان) رسمی حزب‌الله به‌شمار می‌رفت. از ۱۳۸۰ش / ۲۰۰۱ *العهد* به *الانتقاد* تغییر نام داد و به شبکۀ جهانی (اینترنت) نیز راه یافت. افزون بر *الانتقاد*، حزب‌الله نشریاتی همچون دو ماهنامۀ *المُنْطَلَق* و هفته‌نامۀ *البلاد* و نیز ماهنامۀ *بقیة‌الله* را منتشر می‌کند (شراره، ص ۲۴۱ـ۲۴۲؛ بلقزیز، ص ۴۲؛ عبدالحلیم حمود، ص ۲۲ـ۲۴). گام بعدی حزب‌الله تأسیس رادیو «النور» در ۱۳۶۷ش / مه ۱۹۸۸ بود که در مدت کوتاهی توانست تأثیر بسزایی در اطلاع‌رسانی حزب‌الله بگذارد (عبدالحلیم حمود، ص ۲۳؛ شراره، ص ۲۴۱). اما مهم‌ترین اقدام حزب‌الله در این زمینه، راه‌اندازی شبکۀ تلویزیونی «المنار» در ۱۳۷۰ش / ژوئن ۱۹۹۱ بود. این شبکه، به‌رغم امکانات محدودش، به خوبی توانست با جنگ تبلیغاتی صهیونیستها مقابله کند. المنار از ۱۳۷۹ش / ژوئیۀ ۲۰۰۰ به صورت شبکۀ ماهواره‌ای درآمد تا مناطق گسترده‌ای از جهان عرب و اروپا را زیر پوشش خبری خود قرار دهد (عبدالحلیم حمود، ص ۴۰ـ۴۴؛ ابوالنصر، ص ۱۴۸ـ۱۴۹). دولت فرانسه در ۲۳ آذر ۱۳۸۳ / ۱۳ دسامبر ۲۰۰۴ پخش ماهواره‌ای این شبکه را از ماهوارۀ اروپا، به اتهام مبارزه با صهیونیسم و اسرائیل و ترویج تروریسم، متوقف کرد (عبدالحلیم حمود، ص ۵۶ـ۵۹).

از دیگر مؤسسات فرهنگی و اطلاع‌رسانی حزب‌الله، مرکز فرهنگی امام خمینی (مرکز الامام الخمینی الثقافی) است که در ۱۳۷۰ش /۱۹۹۱ تأسیس شد و هدف از تأسیس آن ترویج فرهنگ اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی و انقلاب اسلامی ایران بود (همان، ص ۲۴).

منابع: «ابرز الاحداث فی لبنان منذ اغتیال رفیق الحریری»، ۲۰۰۸، در Middle East Online, Retrieved Aug. 9, 2008, from http:// middle- east-online. com/ lebanon/?id=64276;

فضیل ابوالنصر، *حزب‌الله: حقائق و ابعاد*، بیروت ۲۰۰۳؛ *الاحزاب و الحرکات و الجماعات الاسلامیة*، [تألیف] جمال باروت و دیگران، تنسیق فیصل دراج و جمال باروت، [دمشق]: المرکز العربی للدراسات الاستراتیجیة، ۲۰۰۶؛ احمد جابر، «الحرب السادسة: وقائع العدوان الاسرائیلی علی لبنان»، در *فجرالانتصار: الحرب العربیة الاسرائیلیة السادسة*، [تحریر] عبدالقادر یاسین، دمشق: دارالکتاب العربی، ۲۰۰۶؛ مسعود اسداللهی، *از مقاومت تا پیروزی: تاریخچهٔ حزب‌الله لبنان*، ۱۳۶۱ـ۱۳۷۹، تهران ۱۳۷۹ش؛ همو، *جنبش حزب‌الله لبنان: گذشته و حال*، تهران ۱۳۸۲ش؛ *امیرالذاکرة: سیرة ذات... سیرة‌امة، کتاب توثیقی یتضمن نصوصاً و کتابات و صوراً عن حیاة سید شهداء المقاومة الاسلامیة العلامة السید عباس الموسوی (رضوان‌الله علیه)*، [بیروت]: منشورات الولاء، ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ امین مصطفی، *المقاومة فی لبنان: ۱۹۴۸ـ۲۰۰۰*، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ عبدالاله بلقزیز، *حزب‌الله من التحریر الی الردع: ۱۹۸۲ـ۲۰۰۶*، بیروت ۲۰۰۶؛ «تداعیات و مخاطره، ۲۰۰۸»، در

Moheet, Retrieved Aug.9, 2008, from http:// www.moheet.com/ show-files. aspx? fid=88812;

الجمهوریة اللبنانیة. رئاسة مجلس الوزراء،

Retrieved Des.6, 2008, from http:// www.pcm.gov.lb/ NR/ exeres/ cc42 c93A-935B-4 AD3-983E-BA59B8CF7AB5. htm;

حسن فضل‌الله، *الخیارالآخر: حزب الله، السیرة الذاتیة و الموقف*، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ «الحکومة الاسرائیلیة تقر صفقة الاسری مع حزب‌الله»، شبکة الجزیرة، خبرگزاری فارس، ۲۳ آبان ۱۳۸۵،

Retrieved Jan.14, 2009, from http:// www.aljazeera. net/ News/ archive/ archive? Archive Id= 1094972; Retrieved Aug.10, 2008, from http:// www.farsnews.com/newstext. php? nn=8508230270;

خبرگزاری مهر،

Retrieved Aug.11, 2008, from http://www.mehrnews. com/fa/New sprint. aspx? News ID = 198241, 208535, 679139, 679581. 679590, 686964, 687237;

رفعت سیداحمد، *حسن نصرالله: ثائر من‌الجنوب*، دمشق ۲۰۰۶؛ همو، *حسن نصرالله: الوعد الصادق (ملحمة النصر الالهی کاملة)*، دمشق ۲۰۰۷؛ وضاح شراره، *دولة «حزب‌الله»: لبنان مجتمعاً اسلامیاً*، بیروت ۱۹۹۸؛ صلاح‌الدین سلیم، «الوعد الصادق و تداعیاتها العسکریة»، در *فجرالانتصار*، همان؛ طارق عزب، *حزب‌الله بین الحقائق و اوهام‌الغرب*، [قلیوب، مصر] ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ عارف عبد، *لبنان و الطائف: تقاطع تاریخی و مسار غیر مکتمل*، بیروت ۲۰۰۱؛ عبدالحلیم حمود، *اسرائیل و حزب‌الله: الحرب النفسیة*، بیروت ۲۰۰۷؛ جعفر حسن عتریسی، *حزب‌الله: الخیار الاصعب و ضمانة الوطن الکبری*، بیروت ۱۴۲۶/ ۲۰۰۵؛ غسان عزی، *حزب‌الله من الحلم الایدیولوجی الی الواقعیة السیاسیة*، کویت ۱۹۹۸؛ نعیم قاسم، *حزب‌الله: المنهج، التجربة، المستقبل*، بیروت ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ حسن محمود قبیسی، *الإنحدار و الإندحار من وعد بلفور الی الوعد الصادق*، [بیروت] ۱۴۲۸/ ۲۰۰۷؛ «القنطار و رفاقة الاربعة المحررون یصلون الاراضی اللبنانیة»، شبکة الجزیرة،

Retrieved Jan.14, 2009, from http:// www.aljazeera. net/ News/ archive/ archive? Archive Id: 1095049;

محمد مورو، *حزب‌الله: النشأة، العملیات، الجهاد، الانتصارات*، قاهره [۲۰۰۱]؛ *موسوعة حزب‌الله*، بیروت: مؤسسة هنا انترناسیونال، [بی‌تا]؛ *موسوعة نصرالله الرجل الذی یختصرالامة*، بیروت: منشورات الفجر، ۱۴۲۷/ ۲۰۰۶؛ محمدنجیب میقاتی، «میقاتی: الحکومة تجمع الاطیاف اللبنانیة المعارضة و الموالاة»، *الریاض*، ش ۱۳۲۴۹، ۱۱ ربیع‌الاول ۱۴۲۶.

/ حمیدرضا دهقان /

حزب ایران، از احزاب ملی‌گرا با تمایلات سوسیالیستی پس از شهریور ۱۳۲۰. هستهٔ اولیهٔ حزب ایران، کانون مهندسین ایران بود که در ۱۳۲۱ش تأسیس شد. کانون در آستانهٔ مجلس چهاردهم به دو جناح تقسیم شد: برخی از مؤسسان و اعضای مهم آن حزب ایران را تأسیس کردند و گروهی دیگر، که چپ‌گرا و تندرو بودند، اتحادیهٔ مهندسین را تشکیل دادند (بازرگان، ۱۳۷۵ـ ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۵۰ش، ص ۱۰۲، ۱۰۶؛ آبراهامیان[1]، ص ۱۸۸).

مهدی بازرگان*، یکی از همکاران حزب، نوشته است که انگیزهٔ تأسیس حزب، «احساس ضرورت فعالیت اجتماعی و سیاسی از ناحیهٔ قشر تحصیل‌کرده» بود و مؤسسان حزب معتقد بودند که اقدامات اصلاحیشان را باید در سطح وکالت و وزارت توسعه دهند و تا زمانی که زمامداری در اختیار افراد سالم و آگاه قرارنگیرد، امور کشور سامان نخواهد یافت (۱۳۵۰ش، ص ۱۰۸ـ۱۰۹). لذا می‌توان حزب ایران را حزبی با صبغهٔ روشنفکری، نه توده‌ای، دانست (کیانوری، ص ۹۵).

حزب به پیشنهاد غلامعلی فریور، رئیس کانون، شکل گرفت و حدود سی تن از اعضای کانون، عضویت حزب را پذیرفتند (مکی، ص ۱۸). حزب ایران با شعار «برای ایران، با فکر ایرانی به دست ایرانی» و «کار، داد، آزادی» در اردیبهشت ۱۳۲۳ تأسیس گردید (بیانی و موحد، ص ۶۹؛ قس *شورای انقلاب و دولت موقت*، ص ۸، که سال تأسیس حزب را ۱۳۲۲ش آورده است).

به پیشنهاد مکّی، نام حزب را «ایران» گذاشتند. اعضای

1. Abrahamian

مؤسسان آن چهل تن بودند، برخی از آنان عبارت‌اند از: غلامعلی فریور، شمس‌الدین جزایری، احمد زیرک‌زاده، ناصر معتمد، کاظم حسیبی، مرتضی مصوّر رحمانی، عبدالله معظمی، حسین مکّی، محسن نصر و محسن خواجه‌نوری (علیقلی بیانی، عضو حزب ایران، مصاحبهٔ مورخ ۱۰ آبان ۱۳۸۵؛ مکّی، ص ۱۹). به گفتهٔ مکّی (همانجا)، اللهیار صالح* و چند تن دیگر به معرفی وی وارد حزب شدند (قس سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۲، که گفته است اللهیار صالح خود به حزب مراجعه و تقاضای عضویت کرد). پس از مدتی اللهیار صالح، به جهت خوش‌نامی و سوابق سیاسی، به دبیرکلی حزب برگزیده شد (سعیدی، همانجا). مرامنامهٔ حزب در سه وجه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تنظیم گردید: از لحاظ سیاسی، حفظ استقلال کامل کشور و پشتیبانی از اصول دموکراسی؛ از لحاظ اقتصادی، استقرار عدالت اجتماعی و کوشش در بهبود وضع مادّی ملت از راه توجه به کشاورزی و صنعت و بهره‌برداری از منابع ثروت مملکت؛ و از لحاظ اجتماعی، تهذیب اخلاق و تعمیم فرهنگ و تأمین بهداشت عمومی (← *شفق*، ش ۱۴، ۶ آذر ۱۳۲۳، ص ۵؛ *اسناد احزاب سیاسی ایران*، ج ۱، ص ۱۸۴ـ۱۸۵). افزون بر مُفاد مرامنامه، اعضای حزب بر استقلال سیاسی حزب تأکید کردند. هنگام تدوین مرامنامه ــ به سبب اختلاف‌نظر در مفاد آن (از جمله قراردادن بندی دربارهٔ ترویج دین اسلام و موضوع دخالت دولت در امور اقتصادی) ــ عده‌ای از اعضا، نظیر رضازاده شفق و حسین صدر، از حزب کنار رفتند (مکّی، همانجا؛ زیرک‌زاده، ص ۸۰).

مؤسسان و اعضای حزب بیشتر تحصیل‌کردگان خارج از کشور و روشنفکران با تمایلات سوسیالیستی بودند و بیشتر از میان مهندسان، کارکنان اداره‌های دولتی، زنان و دانشجویان جذب حزب شده بودند (آبراهامیان، ص ۲۵۳). از همین‌رو به اعتقاد کاتوزیان (ص ۱۹۲) حزب ایران، حزب سیاسی به معنای واقعی نبود، بلکه تشکلی بود از تحصیل‌کرده‌های اروپا با تمایلات آزادی‌خواهانه و سوسیال دموکراتیک. تشکیلات و سازمانهای حزب عبارت بودند از: کنگره، شورای مرکزی، کمیتهٔ مرکزی، دبیرخانه، فراکسیون پارلمانی، سازمان شهرستانها، کانون سازمان، کانون تبلیغات، کانون امورمالی، کانون امور شهرستانها، کانون عملیات انتفاعی، کانون مطبوعات، حوزه‌ها، سازمان جوانان، سازمان زنان و سازمان انتظامات (← *حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها*، ص ۲۱۵).

حزب دربارهٔ موضوعاتی چون دموکراسی، نفت، ناپایداری دولتها و مستشاران خارجی به بحث و بررسی می‌پرداخت و «ادارهٔ ایران به دست ایرانی»، مبنای همهٔ فعالیتهای حزب و سرلوحهٔ تمام مباحث و عملکرد آن بود. بر این اساس، در جریان اعطای امتیاز نفت به شرکتهای امریکایی و درخواست دولت شوروی برای گرفتن امتیاز نفت شمال در ۱۳۲۳ش، حزب با صدور قطعنامه‌ای، مخالفت خود را با واگذاری هرگونه امتیاز به دولتها یا شرکتهای بیگانه اعلام و پیشنهاد کرد استخراج نفت نیز به شرکتی داده شود که حداقل ۵۱٪ سهام آن متعلق به دولت ایران باشد (← *شفق*، ش ۱۴، ۶ آذر ۱۳۲۳، ص ۵).

حزب از دولتهای وقت، چون دولت ابراهیم حکیمی و محسن صدر، که با سیاستهای حزب مخالف بودند، انتقاد می‌کرد، ولی در مواقعی در مقام حمایت از همان دولت (دولت حکیمی) برمی‌آمد (برای نمونه ← *جبهه*، سال ۱، ش ۴، ۷ آبان ۱۳۲۴، ص ۱، ش ۳۹، ۲۸ آذر ۱۳۲۴، ص ۱؛ *شفق*، ش ۱۴۸، ۲۱ مرداد ۱۳۲۴، ص ۱).

شفق، نخستین ترجمان حزب، با مدیریت شمس‌الدین جزایری از ۱۳۲۳ش در اختیار حزب قرار گرفت. *جبهه*، که در ۱۳۲۴ش انتشار یافت، در مواقع توقیف *شفق* جانشین آن بود. در خلال فعالیت نشریات اصلی، نشریات دیگری چون *نبرد امروز*، *اخبار ایران*، *باستان*، *دانشگاه*، و *جوانان ایران* نیز، هم‌زمان یا در مواقع توقیف آنها، ناشر افکار حزب بودند. حزب تا مدتها فاقد ترجمان رسمی بود و قدرت انتشار روزنامهٔ مرتب را نداشت، ولی برای حفظ ارتباط با مردم، نشریات کوچکی چون *دموکراسی و استقلال* (۱۳۲۶ش) را منتشر می‌کرد، اما در دوران نهضت ملی شدن صنعت نفت، *جبههٔ آزادی* را، به عنوان ترجمان سازمان جوانان حزب ایران، در ۱۳۲۹ش منتشر کرد که از اسفند ۱۳۳۱ ترجمان مرکزی حزب ایران شد (← *دادار*، سال ۱، ش ۳۱، ۱۵ دی ۱۳۲۶، ص ۴).

سرمقاله‌های جراید حزب با جملهٔ «جاوید باد ایران» ختم می‌شد. مرام سوسیالیستی حزب، از نظر توجه اساسی به آزادی و اعتقاد به دموکراسی و حقوق ذاتی انسانها، با سوسیالیسم احزاب چپ تفاوت داشت (سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۱). حزب با وجود تمایلات سوسیالیستی و گنجاندن موادی در حمایت از طبقهٔ کارگر در برنامهٔ خود، به بحث دربارهٔ حقوق کارگران و تقسیم مردم به طبقات گوناگون، نظیر طبقهٔ کارگر و کشاورز و روشنفکر، رغبت چندانی نداشت (← *جبهه*، سال ۱، ش ۱۳۴، ۴ اردیبهشت ۱۳۲۵، ص ۱).

حزب در برابر وقایع آذربایجان (۱۳۲۴ـ۱۳۲۵ش) سیاست دوگانه‌ای داشت. تا پیش از ائتلاف با حزب توده ایران* (← ادامهٔ مقاله) دیدگاه منفی و در عین حال تردیدآمیز داشت و پشتوانهٔ فعالیتهای فرقهٔ دموکرات آذربایجان* را نیروهای بیگانهٔ حاضر در منطقه می‌دانست، ولی پس از ائتلاف با حزب توده در ۱۳۲۵ش، ضمن حمایت از جعفر پیشه‌وری*، عملکرد فرقه را مثبت تلقی کرد (← *شفق*، ش ۱۷۹، ۴ مهر ۱۳۲۴، ص ۱؛

جبهه، ش ۱۸، ۲۸ آبان ۱۳۲۴، ص ۱؛ نبرد امروز، دورهٔ ۳، ش ۱۳، ۲۲ آذر ۱۳۲۵، ص ۱؛ حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۱۰۲ـ۱۰۳).

حزب ایران در اواخر ۱۳۲۴ش نخستین ائتلاف خود را با حزب میهن، به رهبری کریم سنجابی*، انجام داد و از آن پس نیز با نام حزب ایران به فعالیت خود ادامه داد (جبهه، سال ۱، ش ۱۱۸، ۱۶ فروردین ۱۳۲۵، ص ۱؛ «فعالیت حزب ایران و حزب توده در کنگاور و ائتلاف حزب میهن با حزب ایران»، سند ش ۰۰۰۸۰۴۲۹، میکروفیلم ش ۲۹۰۰۰۶۳۶۷، آرشیو سازمان اسناد ملی ایران). دلایل ائتلاف، یکی بودن مرام و روش مبارزهٔ دو حزب (سنجابی، ص ۷۲) و تداوم فعالیت و حمایت از روی‌کار آمدن دولت مدافع آزادی بود (← حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۵۰ـ۵۳). گفته‌اند که موقعیت حزب ایران با پیوستن به حزب میهن بهتر شد و از نفوذ کریم سنجابی در نواحی غربی کشور برخوردار گردید. افزون بر آن، حزب ایران با برخورداری از شعبه‌های حزب میهن در شهرستانها، نخستین شعبه‌های شهرستانی خود را به دست آورد (مهربان، ص ۱۶؛ زیرک‌زاده، ص ۹۱). دومین ائتلاف حزب ایران با حزب توده بود. در اردیبهشت ۱۳۲۵، تشکیل جبههٔ «حمایت از صنایع داخلی» ــ که متشکل از حزب ایران، حزب توده و چند تشکل دیگر بود ــ زمینهٔ ائتلاف حزب ایران را با حزب توده فراهم کرد. پس از مباحثات فراوان میان طرفداران (عمدتاً فریور، صالح و سنجابی) و مخالفان (در رأس آنان زیرک‌زاده)، حزب توده و حزب ایران در تیر ۱۳۲۵ با نام «جبههٔ مؤتلف احزاب آزادیخواه»، اعلامیه‌ای مشتمل بر اهداف جبهه صادر کردند. در این اعلامیه، ضمن تأکید بر استقلال سیاسی و اقتصادی کشور و مناسبات خوب با دولتهای آزادی‌خواه و اتحاد کارگران، از دیگر احزاب و جمعیتها و مطبوعات برای همکاری دعوت شد (← سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۳ـ۱۴۴؛ حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۱۳، ۸۲ـ۸۴، ۹۲ـ۹۳). چندی پس از آن، فرقهٔ دموکرات کردستان، حزب سوسیالیست و کمیتهٔ مرکزی حزب جنگل به این ائتلاف پیوستند (حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۱۱۷ـ۱۱۸). دلایل متعددی برای این ائتلاف ــ که پیامد ناگواری برای حزب ایران داشت ــ ذکر شده است. از جمله اینکه در آن زمان پیش‌بینی می‌شد ائتلاف با حزب توده به منزلهٔ مانوری سیاسی و در جهت حفظ مصالح کشور و تأیید سیاست دولت قوام‌السلطنه برای نزدیکی به شوروی و در نهایت حفظ آذربایجان از خطر تجزیه خواهد بود. در واقع حزب ایران با این ائتلاف، برخلاف مرام و تعهدات حزبی خود ــ که متمایز از احزاب چپ و راست بود ــ عمل نمود (← زیرک‌زاده، ص ۹۳، ۹۶ـ۹۸، ۴۹۴ـ۴۹۵؛ برای تحلیلهای دیگر ← کیانوری، ص ۹۵؛ بختیار، ص ۲۶ـ۲۷؛ سنجابی، ص ۷۵). پیامد زیانبار ائتلاف، جدایی گروهی از اعضای حزب و تشکیل حزب وحدت ایران از سوی برخی انشعاب‌کنندگان بود (← مکّی، ص ۱۹ـ۲۰؛ مهربان، ص ۳۳ـ۳۴؛ اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۲، ص ۴۳۱). شرکت در دولت ائتلافی قوام‌السلطنه (۱۳۲۵ش) و همکاری با حزب توده در آن دولت، اشتباه دیگر حزب ایران بود. در آن دولت اللهیار صالح وزیر دادگستری شد (نجاتی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۵۰ـ۱۵۱). پس از سرکوب فرقهٔ دموکرات آذربایجان، ائتلاف مذکور از هم پاشید و در دی ۱۳۲۵ کمیتهٔ مرکزی حزب ایران، رسماً ائتلاف را لغو کرد و با تغییر موضع خود در برابر حوادث آذربایجان، پیشه‌وری را خائن و وطن‌فروش خواند. حزب همچنین دبیرکل جدیدی برگزید و از آن پس ابوالفضل قاسمی، اصغر گیتی‌بین و کریم سنجابی جای رهبران قبلی را گرفتند (زیرک‌زاده، ص ۴۸۷؛ مهربان، ص ۳۸ـ۳۹؛ سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۷).

هم‌زمان با شکل‌گیری نهضت ملی شدن صنعت نفت، حزب ایران شعار ملی کردن صنعت نفت را مطرح کرد و برای تحقق آن اقداماتی صورت داد (زیرک‌زاده، ص ۵۰۱ـ۵۰۲؛ گذشته، چراغ راه آینده است، ص ۵۳۳؛ قس مصدق، ص ۲۲۹، که نوشته است نخستین‌بار حسین فاطمی شعار ملی کردن صنعت نفت را مطرح کرد).

پس از تشکیل جبههٔ ملی، فعالیت حزب تشدید شد و نخستین حزبی بود که به جبههٔ ملی پیوست (← جبهه ملی ایران*؛ نجاتی، ۱۳۶۸ش، ص ۸۶).

حزب، بر پایهٔ آرمان ملی‌گرایانهٔ خود، از دکتر محمد مصدق* حمایت کرد. پس از روی کار آمدن دولت مصدق، تعدادی از اعضای حزب در دولت مشارکت کردند. همچنین بسیاری از مشاوران نفتی مصدق از اعضای کمیتهٔ مرکزی حزب ایران بودند (شفق، شمارهٔ فوق‌العاده، ۱۹ اسفند ۱۳۲۳، ص ۱؛ مهربان، ص ۷۴).

در ۱۳۳۱ش، با تشدید اختلافات درونی حزب، گروهی از اعضای حزب انشعاب کردند. انشعاب‌کنندگان، به رهبری محمد نخشب*، پس از مدتی جمعیت آزادی مردم ایران را تشکیل دادند. از همان سال حزب در شهرستانها فعالیت گسترده‌ای آغاز کرد (← حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۲۸۱ـ۲۸۳، ۲۹۵ـ۲۹۶؛ اسنادی از احزاب سیاسی در ایران، ص ۴۵ـ۴۸، ۵۸ـ۵۹، ۱۲۱ـ۱۲۴).

حزب ایران بیش از دیگر گروهها و احزاب به مصدق و اندیشه‌های وی وفادار ماند، ولی به علت گرایش شدید رهبران آن به احراز مناصب دولتی و اشتباهاتشان در این مقامها، در

شکست نهضت ملی مؤثر بود (نجاتی، ۱۳۶۸ش، همانجا؛ همو، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۵۰). به گفتهٔ سحابی (ص ۶)، دکتر مصدق حزب را، به سبب استفادهٔ اعضا از آن در احراز مناصب دولتی، «بنگاه کاریابی» می‌نامید؛ ولی به‌گفتهٔ بیانی (همان مصاحبه)، این مطلب صحت ندارد.

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، فعالیت حزب ایران، همچون دیگر احزاب، ممنوع شد و معدودی از رهبران آن بازداشت و برخی نیز مخفی شدند. از آن پس تا زمان تشکیل جبههٔ ملی دوم در ۱۳۳۹ش، اعضای حزب فعالیت خود را از طریق نهضت مقاومت ملی ادامه دادند، ولی در پی بروز اختلاف، که ناشی از دیدگاه متفاوت رهبران نهضت به دولت کودتا بود، از نهضت جدا شدند. محافظه‌کاران، که حزب ایران در رأس آنان قرار داشت، معتقد بودند که دولت کودتا را باید پذیرفت، ولی به صورت «اپوزیسیون» عمل کرد؛ ولی جناح تندرو، دولت را غیرقانونی می‌دانستند (نجاتی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۲۲، ۱۵۲؛ مهربان، ص ۱۳۰؛ برای تحلیلی دیگر از علل این اختلاف ← بازرگان، ۱۳۷۵ـ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۹۵). در بهمن ۱۳۳۵ حزب، با صدور اعلامیه‌ای، دکترین (رهنامهٔ) آیزنهاور را پذیرفت. مهم‌ترین حامی آن اللهیار صالح بود. این امر با اعتراض عده‌ای از نمایندگان مجلس شورای ملی و سنا و برخی جراید روبه‌رو شد و سرانجام نمایندگان طرحی را مبنی بر غیرقانونی شناختن حزب ایران تقدیم مجلس کردند. در ۱۳۳۶ش، کمیسیون دادگستری مجلس، حزب ایران را، به بهانهٔ ائتلاف با حزب توده، غیرقانونی اعلام کرد، اما این طرح به تصویب نهایی نرسید (مهربان، ص ۴۰؛ زیرک‌زاده، ص ۴۸۱؛ سعیدی، ج ۱، ص ۱۶۵ـ۱۶۷؛ بازرگان، ۱۳۷۵ـ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۹۷). در ۱۳۳۹ش، در پی آزادی نسبی فضای سیاسی، حزب ایران به همت کریم سنجابی و شاپور بختیار* احیا شد و به همراه حزب مردم ایران، حزب پان‌ایرانیست و گروهی از جامعهٔ سوسیالیستها به رهبری محمدعلی خنجی که از خلیل ملکی جدا شده بودند، جبههٔ ملی دوم را تأسیس کردند (← *حزب ایران به روایت اسناد ساواک*، ص ۱۶۱؛ مهربان، ص ۱۴۹؛ سنجابی، ص ۲۰۳ـ۲۰۵). حیات سیاسی جبههٔ ملی دوم تا ۱۳۴۲ش دوام یافت و پس از فروپاشی آن، حزب ایران نیز، که از ارکان جبهه به شمار می‌رفت، امکان فعالیت علنی نیافت و از آن پس مخفیانه به فعالیت ادامه داد. در ۱۳۴۲ش، بسیاری از اعضای حزب را از مراکز اداری اخراج کردند (← *حزب ایران به روایت اسناد ساواک*، ص ۱۷۰، ۱۷۸).

در اواخر ۱۳۴۲ش کنگرهٔ حزب ایران برگزار شد. در این کنگره، هفت تن برای عضویت در کمیتهٔ مرکزی انتخاب شدند و کریم سنجابی و جهانگیر حق‌شناس، از اعضای پیشین کمیته، کنار گذاشته شدند (← همان، ص ۱۸۵ـ۱۸۶).

از فعالیتهای حزب ایران در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۲ش تا اواسط دههٔ ۱۳۵۰ش، به جز تشکیل جلسه‌های نامنظم و تبادل نظر دربارهٔ مسائل سیاسی روز، اطلاع دیگری موجود نیست (← همان، ص ۲۲۵ـ۲۳۱، ۲۷۵ـ۲۷۶).

از ۱۳۵۶ش گروههای وابسته به جبههٔ ملی، از جمله حزب ایران، برای احیای جبههٔ ملی فعالیت کردند. این گروهها با صدور اعلامیه‌ای با امضای «شاخهٔ پیشرو برای اتحاد نهضت مقاومت ملی ایران» و با نام جدید «اتحاد نیروهای جبهه ملی ایران» فعالیت خود را از سر گرفتند. آنان با شعار آزادی خواستار بازگشت امام خمینی به ایران شدند (← همان، ص ۳۷۵ـ۳۷۹؛ *اطلاعات*، ش ۱۵۶۹۹، ۸ شهریور ۱۳۵۷، ص ۴؛ قس باقر قدیری‌اصلی، عضو حزب ایران، مصاحبهٔ مورخ ۲۲ آبان ۱۳۸۵ و خسرو سعیدی، عضو حزب ایران، مصاحبهٔ مورخ ۳۱ شهریور ۱۳۸۷، که فعالیت حزب ایران را مستقل دانسته‌اند).

در ۱۳۵۷ش، برای تعیین مشی سیاسی حزب، جلساتی برگزار گردید. در جلسهٔ دی ماه همان سال، بختیار به دبیرکلی حزب ایران برگزیده شد. پس از تشکیل دولت بختیار (۱۳۵۷ش)، به‌رغم حضور دو تن از اعضای حزب ایران در دولت، حزب به کانون فعالیت مخالفان و موافقان بختیار بدل شد. هواداران بختیار، با تسلط بر حزب، آن را به شکل کانون ضد انقلاب در آوردند (← مهربان، ص ۲۰۵ـ۲۱۸، که ادعا کرده است حزب ایران در کودتای نوژه نقش داشت، اما بیانی (همان مصاحبه) ادعای وی را رد می‌کند). آنچه مسلّم است حزب ایران، با توجه به اعتقاد رهبرانش به حفظ اساس سلطنت، پس از پیروزی انقلاب اسلامی نقش مؤثری در کشور نداشت (← کیانوری، ص ۹۵؛ مهربان، ص ۱۹۷) و پس از مدتی، فعالیت آن ممنوع شد.

منابع: *اسناد احزاب سیاسی ایران: ۱۳۲۰ـ۱۳۳۰ ش*، به کوشش بهروز طیرانی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۶ش؛ *اسنادی از احزاب سیاسی در ایران: حزب ایران ـ حزب سعادت ملی ایران*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ش؛ مهدی بازرگان، *خاطرات بازرگان: شصت سال خدمت و مقاومت*، گفتگو با غلامرضا نجاتی، تهران ۱۳۷۵ـ۱۳۷۷ش؛ همو، *مدافعات در دادگاه غیرصالح تجدیدنظر نظامی*، تهران ۱۳۵۰ش؛ شاپور بختیار، *خاطرات شاپور بختیار: آخرین نخست‌وزیر رژیم پهلوی*، [تهران] ۱۳۸۰ش؛ علیقلی بیانی و نظام‌الدین موحد، «تاریخچهٔ حزب ایران به مناسبت شصتمین سال تأسیس»، *حافظ*، ش ۷ (مهر ۱۳۸۳)؛ *حزب ایران به روایت اسناد ساواک*، تألیف سیاوش یاری، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴ش؛ *حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ۱۳۲۳ـ۱۳۳۲*، به کوشش مسعود کوهستانی‌نژاد، تهران: شیرازه، ۱۳۷۹ش؛ احمد زیرک‌زاده، *پرسشهای بی‌پاسخ در سالهای استثنایی*، به کوشش ابوالحسن ضیاء ظریفی و خسرو سعیدی، تهران

۱۳۷۶ش؛ یدالله سحابی، «خاطرات و خطرات»، (مصاحبه)، صبح امروز، سال ۱، ش ۹، ۳ دی ۱۳۷۷؛ خسرو سعیدی، *اللهیار صالح*، ج ۱، تهران ۱۳۶۷ش؛ کریم سنجابی، *امیدها و ناامیدی‌ها: خاطرات سیاسی دکتر کریم سنجابی*، لندن ۱۳۶۸ش؛ *شورای انقلاب و دولت موقت*، تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۱ش؛ محمدعلی کاتوزیان، *اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، ترجمهٔ محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران ۱۳۷۲ش؛ نورالدین کیانوری، *خاطرات نورالدین کیانوری*، تهران ۱۳۷۲ش؛ *گذشته، چراغ راه آینده است*، ویراستار بیژن نیک‌بین، تهران: نیلوفر، ۱۳۶۲ش؛ محمد مصدق، *خاطرات و تألمات دکتر محمد مصدق*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۶۵ش؛ حسین مکّی، *خاطرات سیاسی حسین مکی*، تهران ۱۳۶۸ش؛ رسول مهربان، *بررسی مختصر احزاب بورژوازی لیبرال در مقابله با جنبش کارگری و انقلابی ایران*، تهران ۱۳۶۰ش؛ غلامرضا نجاتی، *تاریخ سیاسی بیست‌وپنج سالهٔ ایران: از کودتا تا انقلاب*، تهران ۱۳۷۱ش؛ همو، *جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲*، تهران ۱۳۶۸ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N.J. 1983.

/ پروین قدسی‌زاد /

حزب پیکار، از احزاب ملی‌گرا با تمایلات سوسیالیستی در دههٔ ۱۳۲۰ش. مؤسس حزب خسرو اقبال، برادر کوچک‌تر منوچهر اقبال (وزیر، نخست‌وزیر و رئیس شرکت ملی نفت در دورهٔ پهلوی دوم)، بود که با گروهی از دوستانش، که دانشجوی حقوق بودند، حزب را در ۱۳۲۱ش تأسیس کرد (تفضلی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۵ و پانویس). مرامنامهٔ حزب بر سه محور پایه‌ریزی شد: حفظ استقلال و عظمت ایران، تأمین آسایش ملت، و طرفداری از جوانان و تقویت آنان (حزب پیکار، ص ۱). کمیتهٔ مرکزی حزب، که در ۳ فروردین ۱۳۲۲ تشکیل شد، متشکل از خسرو اقبال و جلال شادمان با گرایش راست، و حسن مهری و محمود تفضلی و جهانگیر تفضلی و رضا آذرخشی با تمایلات چپ بود (نبرد، ش ۵۱، ۳ فروردین ۱۳۲۲، ص ۱؛ تفضلی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۶، ۶۴).

در ۲۱ اردیبهشت ۱۳۲۱ روزنامهٔ *بهار*، نخستین ترجمان (ارگان) حزب، با صاحب امتیازی احمدبهار و مدیریت اقبال منتشر شد. اقبال همچنین امتیاز سه روزنامهٔ *نبرد*، *ایران ما* و *داریا** را (به ترتیب به نام خود، جهانگیر تفضلی و حسن ارسنجانی*) گرفت که از اول مرداد ۱۳۲۱ *نبرد*، به جای *بهار*، ناشر افکار حزب گردید (*نبرد*، ش ۱، ۱ مرداد ۱۳۲۱، ص ۱؛ تفضلی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۶ـ۴۷، ۱۷۲ـ۱۷۳).

حزب تمایلاتِ قوی سوسیالیستی داشت و از همین رو تحدید مالکیت و تعدیل ثروت از همان آغاز در مباحث روزنامهٔ *بهار* جای گرفت (← تفضلی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۸۳؛ *ایران ما*، ش ۲۸، ۲۸ تیر ۱۳۲۲، ص ۱؛ برای آگاهی از مواضع حزب در قبال شوروی و کمونیسم ← *نبرد*، ش ۱۲، ۱۸ مرداد ۱۳۲۱، ص ۱). پس از توقیف *نبرد* در ۱۳۲۲ش، *ایران ما* به عنوان ترجمان حزب، با مدیریت جهانگیر تفضلی، در خرداد ۱۳۲۲ منتشر شد. در شهریور همان سال، انگلیسیها اقبال و تفضلی و دیگر رجال سیاسی و روزنامه‌نگارانی را که مظنون به همکاری با آلمان یا تمایلات ضدانگلیسی بودند، بازداشت کردند (تفضلی، ۱۳۷۶ش، ص ۴۹ و پانویس). حزب پیکار یکی از مخالفان حزب تودهٔ ایران* و حزب عدالت (به رهبری علی دشتی*) بود و نشریاتِ حزب پیکار و توده با هم درگیریهای قلمی شدیدی داشتند (برای نمونه ← همو، ۱۳۲۲ش، ص ۱؛ *نبرد*، ش ۳۸، ۲ آبان ۱۳۲۱، ص ۱).

در ۱۳۲۲ش، هنگام ورود سیدضیاءالدین طباطبائی* (اولین نخست‌وزیر پس از کودتای ۱۲۹۹ش) به ایران، طرفداران سیدضیاء درصدد برآمدند از حزب پیکار، به عنوان پایگاه تبلیغاتی برای وی، بهره جویند. اعضای حزب نیز معتقد بودند که از طریق همکاری با سیدضیاء می‌توانند حکومت را در دست بگیرند؛ بنابراین، به دوستان سیدضیاء پیشنهاد کردند که وارد حزب پیکار شوند و مقدمات ورود سیدضیاء را، به نام رهبر حزب، فراهم سازند، ولی دو دستگی میان اعضای حزب مانع از تحقق این امر شد (ارسنجانی، ص ۱). سیدضیاء پس از تشکیل حزب ارادهٔ ملی و به خدمت گرفتن تعداد زیادی روزنامه، در جرگهٔ مخالفان حزب پیکار قرار گرفت (*ایران ما*، ش ۳۷۷، ۵ اردیبهشت ۱۳۲۴، ص ۱).

حزب پیکار در ۱۳۲۳ش با سه حزب استقلال، میهن‌پرستان و آزادی‌خواهان ائتلاف کرد و مجموعاً در ۳۰ خرداد ۱۳۲۳ حزب میهن را تأسیس کردند. هدف از تشکیل آن، مقابله با احزاب وابسته به خارج بود؛ از این‌رو، میان حزب میهن با احزاب دیگر، چون حزب توده و حزب عدالت، برخوردهای سیاسی پیش آمد (← *اسناد احزاب سیاسی ایران*، ج ۲، ص ۳۰۲؛ تفضلی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۷۱؛ سنجابی، ص ۶۹ـ۷۱؛ وی اسمی از حزب آزادی‌خواهان نبرده و به جز سه حزب مذکور، گروه خود را که بدون نام بوده، جزو مؤتلفان شمرده است). آن ائتلاف دیری نپایید و حزب پیکار، بر اثر اختلاف، در مرداد ۱۳۲۴ از حزب میهن جدا شد و تشکیلات خود را از نو سازماندهی نمود و این‌بار به حزب توده گرایش یافت (برای دلایل این گرایش ← شهربانی کشور، ج ۱، ص ۳۵؛ *اسناد احزاب سیاسی ایران*، ج ۱، ص ۳۳۶ـ۳۳۷)، ولی عملاً پس از جدایی از حزب میهن، در شرف انحلال قرار گرفت، چنان‌که صد نفر باقی‌مانده نیز از تفضلی و اقبال جدا شدند و این دو به سوی

قوام متمایل گشتند. اقبال در حزب دموکرات ایران شروع به فعالیت نمود و تفضلی نیز به اروپا رفت و بدین ترتیب حزب پیکار منحل شد (*اسناد احزاب سیاسی ایران*، ج ۱، ص ۳۳۰، توضیحات طیرانی).

منابع: حسن ارسنجانی، «سیدضیاء چه می‌گوید»، *پرورش*، ش ۷۵، ۹ اسفند ۱۳۲۳؛ *اسناد احزاب سیاسی ایران: ۱۳۲۰ـ۱۳۳۰ ش*، به کوشش بهروز طیرانی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۶ ش؛ جهانگیر تفضلی، *خاطرات جهانگیر تفضّلی*، به کوشش یعقوب توکلی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ همو، «رهبران توده»، *ایران ما*، ش ۲۲، ۱۹ تیر ۱۳۲۲؛ حزب پیکار، «مرامنامهٔ حزب پیکار»، *نبرد*، ش ۱۳، ۲۰ مرداد ۱۳۲۱؛ کریم سنجابی، *امیدها و ناامیدی‌ها: خاطرات سیاسی دکتر کریم سنجابی*، لندن ۱۳۶۸ ش؛ شهربانی کشور، *گزارشهای محرمانهٔ شهربانی*، به کوشش مجید تفرشی و محمود طاهراحمدی، تهران ۱۳۷۱ ش.

/ پروین قدسی‌زاد /

حزب تودهٔ ایران، نخستین حزب سیاسی ایران پس از شهریور ۱۳۲۰ و یکی از گسترده‌ترین و دیرپاترین احزاب ایران با مرام مارکسیستی ـ لنینیستی.

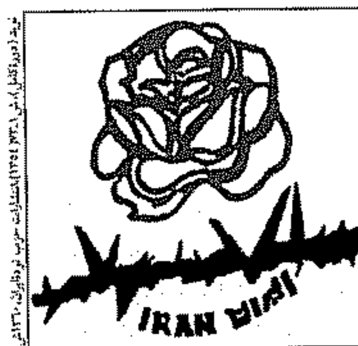
۱) از آغاز تا انقلاب اسلامی. در پی اشغال ایران از سوی متفقین، کناره‌گیری رضاشاه از سلطنت و آزادی شماری از زندانیان و تبعیدیان سیاسی، جلسهٔ مؤسسان حزب تودهٔ ایران در ۷ مهر ۱۳۲۰، با حضور برخی از رهبران و اعضای پیشین حزب کمونیست ایران*، تنی چند از فعالان سیاسی عصر مشروطه و عده‌ای از اعضای گروه پنجاه‌وسه نفر*، در تهران تشکیل شد (اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۴ـ۱۱۷؛ خامه‌ای، ص ۲۵۰ـ۲۵۱؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۵۱) و اعضای کمیتهٔ موقت مرکزی به ریاست سلیمان محسن‌اسکندری و عضویت ایرج اسکندری*، جعفر پیشه‌وری*، محمد یزدی، رضا روستا، عباس اسکندری، مرتضی یزدی، رضا رادمنش، عبدالحسین نوشین*، محمد بهرامی، بزرگ علوی*، علی امیرخیزی، علی کباری، ابوالقاسم موسوی و عبدالقدیر آزاد انتخاب شدند (خامه‌ای، ص ۲۵۲؛ آوانسیان، ص ۵۷ ـ ۵۸). طرح اساسنامه را پیشه‌وری نوشت و طرح مرامنامه را وی و ایرج اسکندری نوشتند (اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۸). اگرچه سالها بعد ادعا شد که حزب تودهٔ ایران از ابتدا حزب طبقهٔ کارگر بوده است (کامبخش، ۱۳۵۰ ش، ص ۱۱؛ فروتن، ج ۱، ص ۳۳)، اما در طرح برنامه و اظهارنظرهای اولیه، حزبی غیرطبقاتی، ملی و دموکرات، طرفدار نظام مشروطه و پایبند به قانون اساسی قلمداد می‌شد (← *سیاست*، سال ۲۰، ش ۱، ۴ اسفند ۱۳۲۰، ص ۱، ش ۴، ۷ اسفند ۱۳۲۰، ص ۱؛ اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۴).

هدفهای حزب عبارت بود از: حفظ استقلال و تمامیت ایران، برقراری حکومت دموکراسی و تأمین حقوق فردی و اجتماعی، مبارزه با استبداد، اصلاحات در نحوهٔ استفاده از زمین و بهبود وضع کشاورزان، اصلاحات اساسی در امور فرهنگی و بهداری، برقراری تعلیمات اجباری و رایگان، تعدیل مالیاتها به نفع تودهٔ مردم، اصلاح امور اقتصادی و بازرگانی، توسعهٔ صنایع و معادن و وسایل حمل‌ونقل، و ضبط اموال رضاشاه به نفع ملت ایران (*سیاست*، سال ۲۰، ش ۳، ۶ اسفند ۱۳۲۰، ص ۱)، و به لحاظ سیاسی، مبارزه با فاشیسم و حمایت از متفقین در جنگ جهانی دوم (اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۵۳ ش، ص ۱۴؛ سیمونف، ص ۱۱).

کمیتهٔ مرکزی حزب توده با همکاری کوتاه‌مدت مصطفی فاتح و حمایت مالی شوروی و انگلیس، از بهمن ۱۳۲۰ تا آذر ۱۳۲۱ روزنامهٔ مردم* را برای مبارزه با فاشیسم و حمایت از متفقین منتشر کرد (اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۳۳ـ۱۴۰؛ همو، ۱۳۵۳ ش، ص ۱۴ـ۱۵) و از ۴ اسفند ۱۳۲۰ تا ۱۲ شهریور ۱۳۲۱، روزنامهٔ *سیاست* را به عنوان ترجمان حزب انتشار داد (*سیاست*، سال ۲۰، ش ۱، ۴ اسفند ۱۳۲۰؛ اسکندری، ۱۳۵۳ش، ص ۱۵). پس از آن روزنامهٔ *نامهٔ رهبر* (۱۰ بهمن ۱۳۲۱ تا ۱۴ آذر ۱۳۲۵) و روزنامهٔ *نامهٔ مردم* (۱۵ دی ۱۳۲۵ تا ۱۴ بهمن ۱۳۲۷)، به عنوان ترجمان اصلی حزب تودهٔ ایران، منتشر شد (*نامهٔ مردم*، سال ۴، ش ۲، ۱۶ دی ۱۳۲۵، ص ۱؛ حدادی، ص ۲۵۹ـ ۲۶۸). از ۱۳۲۱ ش تا بهمن ۱۳۲۷ جراید متعدد روزانه، هفتگی و ماهیانه (*بشر*، *مردم آدینه*، *مردم ماهانه*، *مردم برای روشنفکران*) در تهران انتشار یافت و در شهرستانها، *شاهین*، *آذربایجان* (هر دو در تبریز)، *استوار* (قم)، *صبورت* (رشت)، *اردیبهشت*، *راستی* (مشهد)، *آهنگر* (اصفهان)، و *صفا* (مازندران) منتشر گردید (*نامهٔ رهبر*، سال ۱، ش ۱، ۱۰ بهمن ۱۳۲۱، ص ۴؛ حدادی، ص ۲۶۶، ۲۷۵؛ الهی، ص ۵۴ ـ ۵۵).

از مهر ۱۳۲۰ تا مهر ۱۳۲۵ افزون بر تهران، کمیته‌های محلی، ولایتی و ایالتی حزب در بیشتر مناطق شمالی و مرکزی و جنوبی کشور تشکیل شد و گسترش یافت (زیبائی، ص ۲۳۴ـ ۲۳۷؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۶۱). به منظور سازماندهی اقشار و طبقات جامعه، در اسفند ۱۳۲۱ اتحادیهٔ کارگران ایران تشکیل شد (آوانسیان، ص ۶۱ـ۶۲؛ زیبائی، ص ۲۳۷ـ۲۳۸) که در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۲۳، به همراه سه اتحادیهٔ کارگری دیگر، شورای متحدهٔ مرکزی اتحادیه‌های کارگران و زحمتکشان ایران را، به ریاست رضا روستا، تشکیل دادند که ترجمان آن روزنامهٔ *ظفر* بود (روستا، ص ۶۳؛ لاجوردی، ص ۷۹ـ۸۰؛ جودت، ص ۱۲۷). حزب توده همچنین سازمانهای گوناگونی تأسیس کرد که عبارت‌اند از: سازمان جوانان حزب تودهٔ ایران (اول فروردین ۱۳۲۲) که ترجمان آن هفته‌نامهٔ *مردم برای جوانان* و سپس

روزنامهٔ رزم بود (حدادی،ص ۲۷۱؛ منتصری، ص ۷۴، ۸۵)؛ تشکیلات زنان (۱۳۲۲ش)، که ترجمان آن *بیداری ما* بود (بدرمنیر علوی، ص۲۴؛ نجمی علوی، ص ۶۰ـ ۶۲؛ هوشمندراد، ص ۲۷۰)؛ اتحادیهٔ کشاورزان ایران (۱۳۲۱ش؛ *نامهٔ رهبر*، سال ۱، ش ۳۳، ۱۹ اسفند ۱۳۲۱، ص ۳) و اتحادیهٔ دهقانان ایران، با هدف متشکل کردن دهقانان و الغای نظام ارباب ـ رعیتی (نیکآئین، ص ۷۰ـ۷۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۸۱ـ۸۲؛ بدیع‌تبریزی،ص۱۱۵ـ۱۱۶). در۱۳۲۳ش نیزسازمان نظامیان حزب تودهٔ ایران مخفیانه تشکیل شد (زیبائی، ص۶۲۳ـ ۶۲۴؛ نیز ← *هماورد*، ش ۲، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۲۷، ص ۲).



نشان حزب تودهٔ ایران تا قبل از انقلاب اسلامی

نخستین همایش ایالتی حزب در تهران (مهر ۱۳۲۱)، وضع تشکیلات، امور مالی و مشی سیاسی حزب را بررسی و ماهیت طبقاتی حزب تودهٔ ایران را به عنوان حزب کارگران، دهقانان، روشنفکران و پیشه‌وران مشخص کرد. همچنین طرح برنامه و اساسنامهٔ حزب نیز تکمیل شد. تشکیل حکومت دموکراتیک، تساوی حقوق سیاسی و اجتماعی زن و مرد، تقسیم بلاعوض املاک خالصه و بازخرید و تقسیم املاک اربابی در بین دهقانان، به‌رسمیت شناخته شدن اتحادیه‌های کارگری، و تصویب هشت ساعت کار روزانه، به طرح برنامه افزوده شد (← *نامهٔ رهبر*، سال ۱، ش ۲، ۱۱ بهمن ۱۳۲۱، ص ۱، ۴، ش ۳، ۱۲ بهمن ۱۳۲۱، ص ۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۵۶ـ۵۷؛*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۱۲۹). در همایش، کمیتهٔ مرکزی منحل شد و کمیتهٔ ایالتی تهران با پانزده عضو، موقتاً وظایف کمیتهٔ مرکزی را بر عهده گرفت (خامه‌ای، ص ۲۹۵؛ آوانسیان، ص ۱۱۰؛ اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۶، ۱۲۹).

نخستین کنگرهٔ حزب تودهٔ ایران در تابستان ۱۳۲۳ش برگزار شد که در آن سیاست داخلی و خارجی، عملکرد فراکسیون پارلمانی، سازمان حزبی، امور مالی، و تفتیش، بررسی و در هر زمینه قطعنامه‌ای صادر شد. همچنین اعضای کمیتهٔ مرکزی و کمیسیون تفتیش نیز انتخاب شدند (← *نامهٔ رهبر*، سال۲، ش۳۵۳، ۱۳ مرداد ۱۳۲۳، ص ۱، ۴، ش ۳۵۹، ۲۲ مرداد ۱۳۲۳، ص ۱، ش ۳۶۱، ۲۴ مرداد ۱۳۲۳، ص ۱). در این کنگره، مرامنامه، برنامه و نظامنامهٔ حزب به تصویب رسید. مرامنامه، حزب تودهٔ ایران را حزبی دموکراتیک معرفی کرد؛ برنامه به هدفهای حزب در مورد مبارزهٔ سیاسی، کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، حقوق زنان، فرهنگ عمومی و بهداشت، امور اقتصادی و مالی، و عشایر پرداخت؛ نظامنامه، با تأکید بر «اصل مرکزیت و دموکراسی»، ساختار حزبی را منسجم‌تر و وظایف و مسئولیتهای تشکیلاتی را مشخص کرد (← همان، سال ۲، ش ۳۷۹، ۱۶ شهریور ۱۳۲۳، ص ۲؛ *اسناد و دیدگاهها*، ص ۶۴ـ۷۲).

در سالهای ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۳ش فعالیتهای سیاسی حزب تودهٔ ایران عمدتاً عبارت بود از: موضع انتقادی به حضور مستشاران امریکایی در ایران و سپس مخالفت با آن (کامبخش، ۱۳۲۳ش، ص ۱ـ۲؛ رادمنش، ص ۱)؛ مبارزه با تشکیل جبههٔ آزادی (تشکلی از مدیران جراید)، برای مقابله با سانسور و مبارزه با انحراف از قانون اساسی که در ۲۷ تیر ۱۳۲۲ تشکیل شد؛ *نامهٔ رهبر*، سال ۱، ش۱۲۷، ۳۱ تیر ۱۳۲۲، ص ۱، ش ۱۲۹، ۳ مرداد ۱۳۲۲، ص ۱؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۶۷)؛ مبارزه با سیدضیاءالدین طباطبائی و متحدانش؛ و شرکت در انتخابات دورهٔ چهاردهم مجلس شورای ملی، که با انتخاب هشت تن از آنان، فراکسیون توده را در مجلس تشکیل دادند (اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۱۶۰ـ ۱۶۱؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۶۴ـ۶۵). فراکسیون توده دربارهٔ قانون کار، تجدیدنظر در قانون استخدام، تجدیدنظر در قانون انتخابات، تساوی حقوق زنان، اصلاح دادگستری و اصلاحات ارضی طرحهایی به مجلس عرضه کرد (کامبخش، ۱۳۵۰ش، ص ۱۵). در ۱۳۲۳ش، پس از بر ملا شدن وعده‌های دولت ساعد مبنی بر واگذاری امتیاز نفت شمال به شرکتهای امریکایی، فراکسیون حزب توده با دادن امتیاز به دولتهای خارجی مخالفت کرد؛ اما با اعلام تمایل دولت شوروی برای کسب این امتیاز، حزب توده موضع خود را تغییر داد و خواستار واگذاری امتیاز نفت شمال به شوروی شد (*نامهٔ رهبر*، سال۲، ش۴۰۲، ۲۱ مهر ۱۳۲۳، ص ۱ـ۲؛ اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص۱۶۸ـ ۱۶۹؛ خامه‌ای، ص ۳۴۳ـ ۳۴۸؛*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۲۱۴ـ۲۱۵).

در مرداد ۱۳۲۴، ۲۵ نفر از اعضای سازمان نظامیان حزب تودهٔ ایران، بدون اطلاع کمیتهٔ مرکزی، در مشهد بر ضد دولت قیام کردند که پس از شکست قیام (۲۹ مرداد ۱۳۲۴)، کمیتهٔ مرکزی آن را محکوم کرد (*افق آسیا*، ش ۱، ۸ شهریور ۱۳۲۴، ص ۱؛ برای آگاهی از چگونگی قیام ← تفرشیان، ص ۴۸ـ۵۶؛ شفائی، ص ۶۹ـ۱۳۰). با این حال، در کشور حکومت نظامی اعلام شد و دفتر حزب تودهٔ ایران و تشکلهای وابسته به آن در تهران و برخی از شهرها موقتاً تصرف و جراید آن توقیف شد. عده‌ای از افسران توده‌ای نیز در باشگاه افسران در کرمان زندانی شدند (*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۲۵۲ـ۲۵۴؛ خسروپناه، ۱۳۷۷ش، ص ۶۵ـ۷۱).

در ۱۲ شهریور ۱۳۲۴ با تشکیل فرقهٔ دموکرات آذربایجان*

در تبریز، کمیتهٔ ایالتی آذربایجانِ حزب توده، بدون اجازهٔ رهبری حزب، به آن پیوست. کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران در نامه‌ای به کمیتهٔ مرکزی حزبِ کمونیستِ شوروی، مخالفت خود را با تشکیل این فرقه اعلام کرد، اما زیر فشار دولت شوروی و حزب کمونیست این کشور، ناگزیر فرقهٔ دموکرات آذربایجان را به رسمیت شناخت و از این فرقه و دولت خودمختار آن (۲۱ آذر ۱۳۲۴ تا ۲۱ آذر ۱۳۲۵) حمایت کرد (کشاورز، ص ۳۱ـ۳۲؛ اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۵۶۷ـ۵۶۹؛ آوانسیان، ص ۲۲۷؛ یگورُوا[1]، ص ۱۰۴ـ۱۰۶).

حزب تودهٔ ایران از نخست‌وزیر، احمد قوام، که اعلام کرده بود مسئلهٔ نفت را با شوروی و مسئلهٔ آذربایجان را با نمایندگان آن حل می‌کند، حمایت نمود و در دولت ائتلافی وی شرکت کرد و سه عضو کمیتهٔ مرکزی آن مسئولیت وزارتخانه‌های بهداری (یزدی)، فرهنگ (کشاورز) و بازرگانی و پیشه و هنر (اسکندری) را برعهده گرفتند (*نامهٔ رهبر*، سال ۴، ش ۷۸۱، ۱۱ مرداد ۱۳۲۵، ص ۱؛ اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۷). کمیتهٔ مرکزی حزب توده دلیل شرکت در کابینهٔ ائتلافی را فراهم بودن شرایط برای اجرای برنامهٔ حزب، تصفیهٔ دستگاه دولتی و به کار بردن آن به نفع ملت (*نامهٔ رهبر*، سال ۴، ش ۷۸۲، ۱۳ مرداد ۱۳۲۵، ص ۶)، و علت کناره‌گیری از کابینهٔ ائتلافی را بی‌توجهی قوام به اعتراض حزب تودهٔ ایران از تهاجم به مؤسسات کارگری و آزادی‌خواه، تشکیل کمیسیون نظارت بر انتخابات مجلس شورا از اعضای حزب دموکرات ایران و شناسایی نهضت جنوب اعلام کرد (اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۷ـ۲۰۱؛ *گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۴۰۷ـ۴۱۰، ۴۲۱ـ۴۲۳).

فروپاشی دولت خودمختار آذربایجان در ۲۱ آذر ۱۳۲۵، موجب جدایی بسیاری از اعضا و فعالان حزب و اعتراض اعضای باقی‌مانده به رهبری حزب تودهٔ ایران شد (خامه‌ای، ص ۵۶۸ـ۵۶۹؛ فروتن، ج ۱، ص ۱۳۸). مهم‌ترین انتقادهای معترضان به سیاست حزب، در مورد فرقهٔ دموکرات آذربایجان و دولت آن، پیروی از سیاست شوروی، چپ‌رویهای رهبران و مسئولان حزب، اعتماد به قوام و شرکت در کابینهٔ ائتلافی و بی‌توجهی به انتقاد در داخل حزب بود (*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۴۶۳؛ خامه‌ای، ص ۵۷۰). تشکیل هیئت اجرائیهٔ موقت برای ادارهٔ حزب، و انتقادهای این هیئت از سیاست و عملکرد حزب در ۱۳۲۴ـ۱۳۲۵ش، و تأکید بر تصفیهٔ تشکیلات و رعایت برنامه و اجرای اساسنامهٔ حزبی، وحدت حزب توده را حفظ کرد، اما اختلافها و دسته‌بندیهای درون حزب از بین نرفت و هر جناح برای اصلاح حزب برنامه‌ای داد (*نامهٔ مردم*، سال ۴، ش ۳، ۱۷ دی ۱۳۲۵، ص ۱؛ *گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۴۶۹ـ۴۷۱؛ خامه‌ای، ص ۵۷۲ـ۵۷۳، ۵۷۹ـ۵۸۲). در ۱۳ دی ۱۳۲۶ گروهی از آنان به رهبری خلیل ملکی* از حزب تودهٔ ایران انشعاب کردند و «جمعیت سوسیالیست توده‌ی ایران» را تشکیل دادند (خامه‌ای، ص ۵۸۲ـ۵۸۴، ۵۹۱ـ ۵۹۳، ۶۶۸ـ۶۶۹؛ *گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۴۷۱).

دومین کنگرهٔ حزب توده در ۵ اردیبهشت ۱۳۲۷ برگزار شد. هیئت اجرائیهٔ موقت دربارهٔ اوضاع جهان و ایران، وضع عمومی حزب، فعالیت و مواضع سیاسی و تشکیلاتی حزب در فاصلهٔ دو کنگره، گزارش داد و با صدور قطعنامه، عملکرد و مواضع سیاسی رهبری حزب را تأیید کرد. این کنگره همچنین مسئلهٔ انشعاب را بررسی کرد و با صدور قطعنامه‌ای آن را «عمل خائنانه» دانست. از دیگر موضوعاتی که در کنگره بررسی شد، فعالیت آموزشی و تبلیغاتی حزب، عملکرد تشکیلات حزب و تشکلهای وابسته به حزب بود. همچنین کنگره اساسنامهٔ جدید را تصویب و اعضای اصلی و مشاور کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران را انتخاب کرد (*سه اسناد و دیدگاهها*، ص ۱۱۹ـ۱۶۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۱۲۷ـ۱۲۹؛ زیبائی، ص ۳۸۹). در اولین پلنوم[2] (مجمع) کمیتهٔ مرکزی، اعضای هیئت دبیران، هیئت اجرائیه و اعضای تفتیش کل، هیئت سیاسی و هیئت تشکیلاتی معیّن شدند (زیبائی، ص ۴۱۹ـ۴۲۱).

در پی سوءقصد به جان محمدرضا شاه پهلوی در ۱۵ بهمن ۱۳۲۷، به‌سبب انتساب آن به حزب تودهٔ ایران، حزب منحل شد، مأموران حکومت‌نظامی دفاتر آن را در سراسر ایران تصرف کردند (*اطلاعات*، سال ۲۳، ش ۶۸۵۴، ۱۷ بهمن ۱۳۲۷، ص ۱)، نه تن از اعضای کمیتهٔ مرکزی و عده‌ای از اعضای حزب بازداشت شدند (مانی، ص ۱۳ـ۱۴، ۲۰، ۴۳ـ۴۴)، رادمنش و طبری و کشاورز نیز به شوروی مهاجرت کردند (طبری، ۱۳۶۷ش، ص ۸۵ـ۸۶). سالها بعد مشخص شد که کیانوری از اقدام ناصر فخرآرایی (ضارب شاه) اطلاع داشته و او را تشویق کرده است (*پنج گلوله برای شاه*، ص ۸۴ـ ۸۵، ۹۰ـ۹۱؛ مرتضی زربخت، ص ۲۱۶ـ۲۲۲). در تابستان ۱۳۲۸ش، حزب برای ادامهٔ فعالیت، کمیتهٔ پنج نفری را تشکیل داد که این کمیته، تشکیلات تهران و شهرستانها را مخفیانه سامان می‌داد (فروتن، ج ۱، ص ۱۷۹ـ۱۸۰). در همان سال روزنامهٔ مردم (ترجمان حزب) و رزم (ترجمان سازمان جوانان) مخفیانه منتشر شد (*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۵۲۵؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۱۶۱، ۱۶۵).

از ۲۶ اردیبهشت ۱۳۲۹ که سازمان دانشجویان دانشگاه تهران تشکیل شد (هراز، ص ۹۴) و نیز در جریان جنبش ملی

1. Natalia Egorova 2. plénum

کردن صنعت نفت، به‌تدریج سازمانهای علنی حزب توده به‌وجود آمد، که از آن جمله بود: جمعیت ایرانی هواداران صلح، ترجمان آن روزنامهٔ *مصلحت* (ـــه *جهان ما*، سال ۱، ش ۶، ۸ مرداد ۱۳۲۹، ص ۴، ش ۸، ۲۹ مرداد ۱۳۲۹، ص ۱)؛ جمعیت ملی مبارزه با شرکت نفت جنوب، که بعدها به جمعیت ملی مبارزه با استعمار تغییرنام یافت، ترجمان آن روزنامهٔ *شهباز* (*نوید آینده*، سال ۱، ش ۵، ۲۴ بهمن ۱۳۲۹، ص ۱)؛ سازمان زنان ایران، ترجمان آن *جهان زنان* (هوشمندراد، ص ۲۷۱ـ ۲۷۲)؛ کانون جوانان دموکرات ایران، ترجمان آن *جوانان دموکرات* (منتصری، ص ۸۳ـ۸۴؛ زرشناس، ص ۱۷۰)؛ انجمن کمک به دهقانان، ترجمان آن روزنامهٔ *انتقاد* (مؤمنی، ۱۳۵۹ش، ص ۱۰۵؛ *سیر کمونیسم در ایران*، ص ۳۲۱) و جمعیت مبارزه با بی‌سوادی (*کبوتر صلح*، ش ۲، ۱ خرداد ۱۳۳۰، ص ۲). سازمان افسران حزب تودهٔ ایران و سازمان درجه‌داران حزب تودهٔ ایران نیز تشکلهای مخفی حزب بودند (خسروپناه، ۱۳۷۷ش، ص ۱۱۷ـ ۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۰ش، ص ۳۳۸ـ۳۴۴). در میان روزنامه‌های علنی، که با حزب تودهٔ ایران رسماً ارتباط نداشتند، *بسوی آینده* بود که عملاً ترجمان علنی حزب بود و طی چهار سال انتشار، با وجود توقیفهای مکرر، با تغییر نام توانست همچنان منتشر شود (کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۱۷۴؛ حدادی، ص ۲۷۱، ۲۷۳). سازمان افسران حزب تودهٔ ایران موفق شد در آذر ۱۳۲۹ اعضای کمیتهٔ مرکزی و خسرو روزبه را از زندان قصر فراری دهد (فروتن، ج ۱، ص ۱۹۳ـ۱۹۷؛ زیبائی، ص ۵۶۹ـ ۵۷۰). پس از فرار از زندان، کمیتهٔ موقتی که در زندان تشکیل شده بود، منحل و رهبری مخفی حزب تشکیل گردید، با این ترکیب: بهرامی، یزدی، کیانوری، جودت، قاسمی، فروتن، بقراطی و علوی (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۱۸).

با آغاز نهضت ملی شدن صنعت نفت، حزب تودهٔ ایران جبههٔ ملی را «وابسته به استعمارگران امریکایی» (روشن، ص ۱۷) و «مجری نظریات استعماری» دانست (*بسوی آینده*، سال ۱، ش ۱۶۴، ۲۶ آبان ۱۳۲۹، ص ۱، ش ۱۷۴، ۸ آذر ۱۳۲۹، ص ۴) و شعار «الغای بی‌قید و شرط امتیاز نفت جنوب» را در برابر شعار «ملی کردن صنعت نفت در سراسر کشور» مطرح کرد (*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۵۶۶؛ امیر خسروی، ص ۲۶۵). پس از تصویب قانون ملی شدن صنعت نفت (۲۹ اسفند ۱۳۲۹) و به نخست‌وزیری رسیدن دکتر مصدق، حزب تودهٔ ایران از دولت او به عنوان «دولت ضد ملی دکتر مصدق» یاد می‌کرد (شجاعت، سال ۱، ش ۱، ۲۶ تیر ۱۳۳۰، ص ۱) که آشکارا «به منافع ملت» خیانت می‌کند (*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۵۹۲). افزون بر آن، حزب توده و تشکلهای وابسته به آن، با برپایی تظاهرات و سخنرانیها، با دولت دکتر مصدق مقابله می‌کردند (همان، ص ۵۸۶، ۵۹۶، ۶۰۷؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۱۹۶ـ ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۳ـ۲۰۴)، ولی پس از واقعهٔ ۹ اسفند ۱۳۳۱ (توطئهٔ دربار برای قتل دکتر مصدق)، حزب توده موضع خود را تغییر داد و سیاست پشتیبانی از دولت مصدق را در پیش گرفت (*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۶۳۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۴ـ۲۲۶؛ روشن، ص ۱۸ـ۲۱؛ فروتن، ج ۱، ص ۲۳۰ـ۲۳۱).

در پاییز ۱۳۳۱ش حزب توده، با انتشار جزوهٔ «برنامه‌ی حزب توده‌ی ایران برای مرحله کنونی از تکامل اجتماعی کشور ما»، رسماً حزب توده را حزب طبقهٔ کارگر و دارای جهان‌بینی مارکسیستی ـ لنینیستی دانست و وظیفهٔ حزب را برانداختن نظام سلطنتی، تغییر قانون اساسی، تقسیم بلاعوض املاک زراعی، تشویق سرمایه‌های داخلی برای توسعهٔ صنایع، و استقرار دموکراسی توده‌ای اعلام کرد (*گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۶۳۳).

رهبری حزب توده که از طریق سازمان افسران از تلاشهای ارتش برای سرنگونی دولت مصدق با خبر می‌شد و از شهریور ۱۳۳۱ در جراید علنی خود آن را افشا می‌کرد، کودتای ۲۵ مرداد ۱۳۳۲ را به دکتر مصدق اطلاع داد و کودتا خنثی شد (امیرخسروی، ص ۵۲۴؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۶۶؛ جوانشیر، ۱۳۵۹ش، ص ۲۲۲ـ۲۲۶). از ۲۵ تا ۲۷ مرداد ۱۳۳۲، حزب تودهٔ ایران خواستار اعلام جمهوری دموکراتیک شد و اعضای حزب در تظاهرات برضد شاه، که از کشور خارج شده بود، فعالانه مشارکت داشتند (ـــه امیرخسروی، ص ۵۷۶ـ۵۷۷، ۵۸۱ـ۵۸۲؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۶۷ـ ۲۶۸؛ جـزنی، بخش ۲، فصل ۱، ص ۴۲ـ۴۳). در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ هیئت اجرائیهٔ حزب تودهٔ ایران، که دچار دسته‌بندی و اختلاف بود (آذرنور، ص ۱۴: «نامهٔ مشترک دکتر بهرامی، دکتر جودت و دکتر یزدی»)، اقدامی نکرد و پس از آن نیز، با وجود تشکیل ستاد مقابله با کودتا (ـــه *کتاب سیاه*، ص ۹۱ـ۹۲؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۹۵)، طرح جنگ چریکی و تلاش برای اتحاد با ایل قشقایی که از هواداران دولت دکتر مصدق بودند (زیبائی، ص ۶۰۱ـ۶۰۳، ۶۲۱؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۹۸ـ۳۰۰)، خرابکاری در پادگان قلعه‌مرغی برای جلوگیری از حمله به قشقاییها (اکتشافی، ص ۷۶ـ۷۹؛ زیبائی، ۶۰۳ـ۶۰۴؛ نصیری، ص ۱۰۳ـ۱۰۴)، نارنجک‌سازی (اکتشافی، ص ۹۱ـ۹۲؛ بانی سعید، ص ۱۱۲ـ۱۱۴) و تظاهرات مقطعی، حزب توده نتوانست در اوضاع تغییری ایجاد کند و به‌تدریج اعضا و شماری از رهبران حزب، به‌ویژه پس از کشف سازمان افسران حزب تودهٔ ایران در شهریور ۱۳۳۳ (آذرنور، ص ۹۱ـ۹۲)، بازداشت و عده‌ای نیز اعدام شدند (ـــه نامور، ص ۳۹ـ۴۲، ۴۶؛ حصاری، ص ۳۳۳ـ۳۳۴، ۳۳۷ـ۳۳۸؛ آبراهامیان، ص ۱۳۴ـ۱۳۵، ۱۳۷ـ

۱۳۸) و عده‌ای از اعضا و نیز کیانوری و جودت به خارج رفتند و تا ۱۳۳۶ش تشکیلات حزب توده در بیشتر مناطق کشور متلاشی شد (← کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۴۶، ۳۵۰ـ ۳۵۱؛ *سیر کمونیسم در ایران*، ص ۴۸۱ـ۴۸۲).

تشدید اختلاف‌نظر و چند دستگی در رهبری و بی‌اعتمادی اعضا به رهبران حزب تودهٔ ایران موجب شد بسیاری از اعضایی که در خارج از ایران به سرمی‌بردند، خواهان تشکیل «مجلس صلاحیت‌دار» برای رسیدگی به کار حزب شوند. با موافقت کمیتهٔ مرکزی، پلنوم چهارم (پلنوم وسیع) حزب از ۵ تا ۲۶ تیر ۱۳۳۶ در مسکو تشکیل شد (ناصر زربخت، ص ۴۵ـ۴۶، ۵۲، ۵۶؛ تربتی، ص ۸۵ـ۸۶؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۶۶ـ۳۶۷). پلنوم، سیاست و عملکرد رهبری حزب را راجع به جبههٔ ملی، دکتر مصدق، نهضت ملی شدن صنعت نفت، عدم تحرک در قبال کودتای ۲۸ مرداد، تصمیمات «ماجراجویانه» پس از کودتا، کشف سازمان افسران و ماهیت اختلافات در دستگاه رهبری حزب، بررسی و در هر زمینه قطعنامه‌ای صادر کرد. سپس علل و عوامل خطاها و ماهیت آنها را مشخص و از آنها به شدت انتقاد کرد (← *اسناد تاریخی جنبش کارگری...*، ج ۱، ص ۳۷۳ـ۳۷۴؛ *اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۳۶۱ـ۳۶۳، ۳۷۵ـ۳۸۲). با این حال، بحران در حزب توده تداوم یافت (هیوا، ص ۷ـ۸، ۱۰ـ۱۱؛ *مسایل حزبی*، ش ۶، بهمن ۱۳۳۷، ص ۱۸ـ۲۰، ش ۷، خرداد ۱۳۳۸، ص ۱ـ۳) ولی پس از آن امکان فعالیت دوبارهٔ حزب تودهٔ ایران در خارج فراهم شد. در پاییز ۱۳۳۶ش، رهبری حزب توده از مسکو به لایپزیک در آلمان شرقی منتقل شد. در همان زمان رادیو «پیک ایران» ابتدا در برلین، بدون اعلام پیوند با حزب توده، آغاز به کار کرد و از ۱۳۳۹ش تا ۱۳۵۵ش برنامه‌های آن از صوفیه، در بلغارستان، به عنوان صدای حزب تودهٔ ایران پخش شد (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۷۷، ۳۸۰ـ ۳۸۱، ۴۸۶ـ۴۸۷؛ نورمحمدی، ص ۱۱۴ـ۱۱۷؛ *کیهان*، ش ۱۰۰۸۱، ۱۲ بهمن ۱۳۵۵، ص ۳). نشریات حزب نیز ــ مانند *صبح امید*، *مردم* (ترجمان کمیتهٔ مرکزی) و *دنیا* (ترجمان نظری و سیاسی حزب) ــ در دورهٔ مهاجرت فعالیت خود را آغاز کردند (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۸۱؛ طبری، ۱۳۶۷ش، ص ۱۸۶).

حزب توده برای ایجاد وحدت رهبری و سازمانی، وحدت با فرقهٔ دموکرات آذربایجان را در پلنوم پنجم (اسفند ۱۳۳۶) تأیید کرد که در پلنوم هفتم (در ۱۳۳۹ش) به تصویب رسید (*اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۳۸۳ـ۳۸۴، ۳۹۳ـ۳۹۴؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۸۷). به منظور عملی شدن وحدت فرقهٔ دموکرات آذربایجان و حزب تودهٔ ایران، در مرداد ۱۳۳۹ کنفرانس وحدت برگزار شد و برنامه و اساسنامهٔ مصوب پلنوم هفتم، با اصلاحات جزئی، به تصویب کنفرانس رسید (← *اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۴۰۶ـ۴۱۰). برنامهٔ مصوب پلنوم هفتم و کنفرانس وحدت، ایران را به سبب سلطهٔ امپریالیسم و بقایای مناسبات ارباب ـ رعیتی، «کشوری عقب‌مانده، نیمه‌مستعمره و نیمه‌فئودال» دانست که در مرحلهٔ «انقلاب دموکراتیک نوین»، با مضمون ضد امپریالیستی و ضد نظام ارباب ـ رعیتی، قرار دارد و وظیفهٔ اساسی انقلاب را از بین بردن نفوذ امپریالیسم، ریشه‌کن کردن نظام ارباب ـ رعیتی و استقرار جمهوری دموکراتیک دانست و هدف نهایی حزب تودهٔ ایران را «ساختمان جامعه سوسیالیستی در ایران» اعلام کرد (همان، ص ۴۱۵ـ۴۱۷).

در سالهای ۱۳۳۷ـ۱۳۴۰ش بقایای تشکیلات حزب توده در ایران (کمیتهٔ کردستان، آذربایجان، فارس و اصفهان) کشف شد و اعضای آن بازداشت و پنج تن از اعضای کمیتهٔ آذربایجان اعدام شدند (جزنی، بخش ۲، فصل ۱، ص ۸۹ـ۹۰؛ *کیهان*، ش ۵۰۵۲، ۱۴ اردیبهشت ۱۳۳۹، ص ۵). در آبان ۱۳۴۰، پس از دستگیری فریدون یزدی و حسین یزدی، که اسناد کمیتهٔ مرکزی حزب را از خانهٔ رادمنش (دبیر اول حزب و رئیس شعبهٔ ایران) دزدیده و در اختیار مأموران ساواک در برلین گذاشته‌بودند، موقعیت رادمنش به مخاطره افتاد ولی در پلنوم دهم (۲۹ فروردین ۱۳۴۱)، با مداخلهٔ شوروی، رادمنش ابقا، هیئت اجرائیه تعطیل و ادارهٔ حزب به بورو[1] (دفتر سیاسی)ی موقت (رادمنش، اسکندری و کامبخش) واگذار شد (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۹۳ـ۳۹۵؛ نورمحمدی، ص ۳۵، ۳۷؛ اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۳۳۴ـ۳۳۶، ۳۴۹).

با آغاز برنامهٔ اصلاحات در حکومت پهلوی در اوایل دههٔ ۱۳۴۰ش، حزب تودهٔ ایران آن را ناشی از الزامات جامعهٔ ایران و اوضاع بین‌المللی و به منظور تثبیت حکومت شاه دانست و اصلاحات ارضی را طلیعهٔ پایان فئودالیسم در ایران ارزیابی نمود. اما به علت تناقض «محتوای اجتماعی و سیاسی» انقلاب سفید با محتوای اقتصادی آن، اصلاحات ارضی را ناکافی و «نیم‌بند» دانست (طبری، ۱۳۴۱ش، ص ۶ـ۹؛ همو، ۱۳۴۲ش، ص ۳ـ۴).

به گفتهٔ کیانوری (۱۳۷۲ش، ص ۴۲۸) حزب تودهٔ ایران، با آغاز نهضت امام خمینی در خرداد ۱۳۴۲ از آن پشتیبانی کرد و رادیو پیک ایران واقعهٔ پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ را تظاهرات مردم به جان آمده از دیکتاتوری شاه که «عناصر ارتجاعی» مخالف اصلاحات نیز در آن شرکت کرده بودند، ارزیابی نمود (*تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد*، ج ۲، سند ش ۴/۱۲۴) و سخنرانی آیت‌اللّه خمینی در مدرسهٔ فیضیه را پخش کرد (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۴۲۸ـ۴۲۹).

1. Bureau

در پی تشدید اختلاف احزاب کمونیست چین و شوروی و نیز در ادامهٔ بحران در حزب تودهٔ ایران، عده‌ای از اعضای حزب توده در اروپای غربی که رهبری حزب و مشی آن را سازش‌کارانه و غیرانقلابی می‌دانستند، در پیروی از دیدگاههای مائوتسه تونگ (رهبر چین)، در ۱۳۴۲ش از حزب تودهٔ ایران انشعاب کردند و در ۱۳۴۳ش «سازمان انقلابی حزب تودهٔ ایران» در خارج از کشور را تشکیل دادند که حدود ۹۰٪ اعضای حزب توده در اروپای غربی به آن پیوستند (خانبابا تهرانی، ص ۱۳۰؛ لاشائی، ص ۳۳، ۳۹؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۴۳۲ـ ۴۳۵، ۴۴۰). به گفتهٔ کیانوری (۱۳۷۲ش، ص ۴۴۰)، انشعاب مائوئیستها بزرگ‌ترین انشعاب در تاریخ حزب بوده است. پلنوم یازدهم کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران (۳۰ دی ۱۳۴۳) در موضع‌گیری نسبت به اختلاف در جنبش جهانی کمونیستی، اسناد جلسات مشاورهٔ احزاب کمونیست و کارگری (۱۳۳۶ش / ۱۹۵۷ و ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰) و کنگره‌های ۲۰ و ۲۲ حزب کمونیست شوروی را، که در انتقاد از لطمهٔ حزب کمونیست چین به وحدت نهضت کمونیستی و کارگری بود، تصویب و مخالفت خود را با مواضع حزب کمونیست چین و حزب کار آلبانی اعلام کرد و انشعاب سازمان انقلابی را نتیجهٔ مداخله و تبلیغات حزب کمونیست چین دانست (*اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۴۸۲، ۴۸۶ـ ۴۸۹، ۵۴۵). پلنوم به رغم مخالفت بیشتر اعضا، زیرفشار نمایندگان حزب کمونیست شوروی، قاسمی و فروتن را که با مواضع حزب کمونیست شوروی مخالف بودند از کمیتهٔ مرکزی اخراج کرد (اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۳۱۲ـ۳۱۴؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۴۳۰ـ۴۳۱؛ فروتن، ج ۲، ص ۴۳۷ـ ۴۵۱؛ طبری ۱۳۶۷ش، ص ۲۳۶ـ۲۳۷). موقعیت حزبی عباس سغایی (از مائوئیستها و از مخالفان حزب کمونیست شوروی) نیز به حال تعلیق درآمد (فروتن، ج ۲، ضمیمهٔ ۳، نامهٔ علی امیرخیزی، ص ۵۶۹). عده‌ای از اعضای حزب در شهر دوشنبه و پراگ به این تصمیم اعتراض کردند (ناصر زربخت، ص ۱۱۶ـ ۱۱۸؛ تربتی، ص ۱۲۳). در پی این تصمیم فروتن و سغایی و قاسمی به اروپای غربی رفتند و به سازمان انقلابی پیوستند (فروتن، ج ۲، ص ۴۶۷ـ۴۶۸؛ نورمحمدی، ص ۹۷ـ۹۸؛ خانبابا تهرانی، ص ۱۳۴ـ۱۳۶).

در آغاز دهۀ ۱۳۴۰ش، چند گروه هوادار حزب تودهٔ ایران، بدون ارتباط با رهبری حزب، در ایران تشکیل شد؛ از جمله «کمیتهٔ انقلابی حزب تودهٔ ایران» (مسیح‌اللّه ذوالقدری، گاگیک آوانسیان، ابوالفضل سلیمی) که در ۱۳۴۰ش تشکیل شد و در ۱۳۴۲ش با کشف کمیته، اعضای آن زندانی شدند. ترجمان آن روزنامهٔ روزبه بود (*چپ در ایران به روایت اسناد ساواک*، ج ۱، ص ۵۳، ۶۰ـ۶۱، ۶۳ـ۶۴، ۶۹) و گروههای متحده (متشکل از گروه ارانی، گروه پیوند، گروه آرش، گروه توده) که در ۱۳۴۵ش دستگیر شدند (جزنی، بخش ۲، فصل ۱، ص ۱۰۰). تشکیلات حزب توده در ایران معروف به تشکیلات تهران را عباسعلی شهریاری‌نژاد (معروف به اسلامی و شهریاری)، عامل نفوذی ساواک، تشکیل داد (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۴۴۷ـ۴۴۹). به رغم نشانه‌ها و شایعهٔ وابستگی شهریاری به ساواک و اعلام آن به رادمنش، دبیر اول حزب تودهٔ ایران (← مؤمنی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۸، ۴۰؛ مرتضی زربخت، ص ۲۴۸؛ *اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۵۸۱ـ۵۸۲) و سوءظن برخی رهبران حزب توده به شهریاری و هشدار نمایندگان حزب کمونیست شوروی (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۴۴۸، ۴۵۵ـ۴۵۷؛ اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۳۵۱ـ۳۵۴؛ طبری، ۱۳۶۷ش، ص ۲۵۶ـ۲۵۷)، شهریاری تا ۱۳۴۹ش در رأس تشکیلات تهران و تشکیلات جنوب بود و افزون بر توده‌ایها، برخی گروههای مخفی چپ را به ساواک معرفی کرد (واحدی‌پور، ص ۲۳۹ـ۲۴۱). افشای ماهیت شهریاری ــ که با تبلیغات گسترده برضد حزب تودهٔ ایران همراه شد (*مردم*، ش ۶۷، دی ۱۳۴۹، ص ۲، ۸) ــ موجب برکناری رادمنش از مسئولیتهای حزبی و انتصاب اسکندری به دبیر اولی حزب شد (اسکندری، ۱۳۸۱ش، ص ۳۶۳؛ *اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۵۸۴).

در دهۀ ۱۳۴۰ش حزب تودهٔ ایران خواستار سرنگونی شاه و تشکیل جمهوری دموکراتیک و ملی شد. حزب همچنین مبارزه در راه تأمین آزادیها و حقوق دموکراتیک مندرج در قانون اساسی و اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را عمده‌ترین محتوای مبارزات مردم ایران دانست و تشکیل جبههٔ متحد ضددیکتاتوری و ضداستعمار را خواستار شد (*مردم* (ماهنامه)، دورهٔ ۶، ش ۱۸، شهریور ۱۳۴۵، ص ۲ـ۶، ش ۴۴، آذر ۱۳۴۷، ص ۱ـ۲، ش ۶۲، مرداد ۱۳۴۹، ص ۱، ۳). از ۱۳۵۳ش به بعد، سرنگونی حکومت شاه از طریق «اتحادِ عمل» نیروهای مخالف حکومت، هدفِ مبرمِ حزب تودهٔ ایران شد (*سپهر*، ص ۴ـ۵) و بر این اساس برنامهٔ جدید حزب تودهٔ ایران در پلنوم پانزدهم کمیتهٔ مرکزی در تیر ۱۳۵۴ به تصویب رسید (*اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۶۵۱). پس از آن، چندین گروه و هسته طرفدار حزب توده در ایران مخفیانه تشکیل شد که مهم‌ترین آنها سازمان نوید (ترجمان آن روزنامهٔ *نوید*) بود (*سیاست و سازمان حزب توده*، ج ۱، ص ۲۱۰ـ۲۱۳؛ مهرگان، ص ۹۰۱ـ۹۰۲؛ کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۴۷۴ـ۴۷۶).

مبارزهٔ ایدئولوژیک حزب تودهٔ ایران با سازمان چریکهای فدایی خلق ایران (← جوانشیر، ۱۳۵۱ش، ص ۱؛ کیانوری، ۱۳۵۳ش، ص ۱ـ۱۰؛ «پیام به چریک‌های فدایی خلق»، ص ۲ـ۷؛ اخگر، ص ۷۴۵ـ۷۵۵) دربارهٔ چگونگی مبارزه با نظام سیاسی در ایران موجب شد در ۱۳۵۶ش عده‌ای از

سازمان چریکهای فدایی خلق ایران منشعب و به حزب تودهٔ ایران متمایل شوند (*مواضع ایدئولوژیک انشعاب*، ص ۱ـ۲؛ بهروز[1]، ص ۸۷).

با آغاز انقلاب اسلامی، حزب تودهٔ ایران خواستار تشکیل جبههٔ ضد دیکتاتوری «برای سرنگون ساختن رژیم استبدادی محمدرضا شاه» و اعلام جمهوری در ایران شد (کیانوری، ۱۳۵۷ ش، ص ۷۲؛ *نوید*، سال ۳، ش ۴۴، ۱۸ شهریور ۱۳۵۷، ص ۱). در ۲۳ دی ۱۳۵۷ در جلسهٔ هیئت اجرائیهٔ حزب تودهٔ ایران، به خواست حزب کمونیست شوروی، اسکندری از مسئولیت حزبی خود برکنار و کیانوری دبیر اول حزب شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۹۷؛ اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۹۷ـ۳۹۹) و در ۲۷ دی در اعلامیه‌ای، رهبری آیت‌اللّه خمینی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران را پذیرفت (*نوید*، سال ۴، ش ۶۷، ۷ بهمن ۱۳۵۷، ص ۱ـ۲).

منابع: اروند آبراهامیان، *اعترافات شکنجه‌شدگان*، ترجمهٔ رضا شریفها، سوئد ۱۳۸۲ ش؛ فریدون آذرنور، *مصاحبهٔ اختصاصی نشریهٔ راه آزادی با فریدون آذرنور دربارهٔ حوادث ۲۸ مرداد ۱۳۳۲*، [بی‌جا] ۱۳۷۲ ش؛ اردشیر آوانسیان، *خاطرات سیاسی*، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ مسعود اخگر، «استراتژی شکست»، در *اسناد و دیدگاهها: حزب تودهٔ ایران از آغاز پیدایی تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷*، [بی‌جا]: حزب تودهٔ ایران، ۱۳۶۰ ش؛ ایرج اسکندری، «حزب تودهٔ ایران در گیرودار مبارزات سیاسی نخستین سال تأسیس»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۱، ش ۷ (دی ۱۳۵۳)؛ همو، *خاطرات ایرج اسکندری: دبیر اول حزب تودهٔ ایران (۱۳۴۹ـ۱۳۵۷)*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال ـ دموکراسی و کمونیستی ایران*، ج ۱، به کوشش خسرو شاکری، فلورانس ۱۹۷۴؛ *اسناد و دیدگاهها: حزب تودهٔ ایران از آغاز پیدایی تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷*، [بی‌جا]: حزب تودهٔ ایران، ۱۳۶۰ ش؛ پرویز اکتشافی، *خاطرات سرگرد هوایی پرویز اکتشافی*، به کوشش حمید احمدی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسین الهی، *احزاب و سازمانهای سیاسی و عملکرد آنها در خراسان (۱۳۲۰ـ۳۲)*، مشهد ۱۳۸۲ ش؛ بابک امیرخسروی، *نظر از درون به نقش حزب تودهٔ ایران: نقدی بر خاطرات نورالدین کیانوری*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ مختار بانی سعید، «سازمان افسران حزب تودهٔ ایران و تشکیلات نارنجک‌سازی (۱)»، در *سازمان افسران حزب تودهٔ ایران از درون و دربارهٔ سازمان درجه‌داران حزب تودهٔ ایران*، به کوشش محمدحسین خسروپناه، تهران: پیام امروز، ۱۳۸۰ ش؛ شمس‌الدین بدیع تبریزی، *مناسبات ارضی در ایران معاصر*، ترجمهٔ غلامحسین متین، [تهران] ۱۳۶۰ ش؛ *پنج گلوله برای شاه: گفت و شنود محمود تربتی سنجابی با عبداللّه ارگانی*، تهران: خجسته، ۱۳۸۱ ش؛ «پیام به چریکهای فدایی خلق»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۱، ش ۵ (آبان ۱۳۵۳)؛ *تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد*، مؤلف: جواد منصوری، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷ـ ۱۳۷۸ ش؛ محمد تربتی، *از تهران تا استالین‌آباد*، برکلی، کالیفرنیا ۱۳۷۹ ش؛ ابوالحسن تفرشیان، *قیام افسران خراسان*، تهران ۱۳۵۹ ش؛ بیژن جزنی، *طرح جامعه‌شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی خلق ایران*، بخش ۲: *تاریخ سی‌سالهٔ سیاسی*، فصل ۱، [تهران] ۱۳۵۷ ش؛ ف. م. جوانشیر، *تجربهٔ ۲۸ مرداد: نظری به تاریخ جنبش ملی شدن نفت ایران*، تهران ۱۳۵۹ ش؛ همو، *چریکهای خلق چه می‌گویند؟*، [بی‌جا] ۱۳۵۱ ش؛ حسین جودت، «حزب تودهٔ ایران و جنبش سندیکائی کارگران ایران»، در *چهل سال در سنگر مبارزهٔ حزب تودهٔ ایران*، [بی‌جا]: حزب تودهٔ ایران، ۱۳۶۰ ش؛ *چپ در ایران به روایت اسناد ساواک: کادرهای حزب توده*، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۲ ش؛ بهمن حدادی، «مطبوعات توده‌ای: ۴۰ سال روشنگری، رزمجویی، وحدت‌طلبی، سازماندهی علیه امپریالیسم و ارتجاع»، در *چهل سال در سنگر مبارزهٔ حزب تودهٔ ایران*، همان؛ هوشنگ حصاری، «یادنامهٔ شهیدان توده‌ای»، در همان؛ انور خامه‌ای، *خاطرات سیاسی*، تهران ۱۳۷۲ ش؛ مهدی خانبابا تهرانی، *نگاهی از درون به جنبش چپ ایران*، [گفتگو کننده:] حمید شوکت، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدحسین خسروپناه، «دربارهٔ سازمان درجه‌داران حزب تودهٔ ایران»، در *سازمان افسران حزب تودهٔ ایران از درون*، همان؛ همو، *سازمان افسران حزب تودهٔ ایران: ۱۳۲۳ـ۱۳۳۳*، تهران ۱۳۷۷ ش؛ رضا رادمنش، «الغاء اختیارات دکتر میلسپو»، *مردم برای روشنفکران*، سال ۲، ش ۱۹، دی ۱۳۲۳؛ رضا روستا، «شورای متحدهٔ مرکزی وارث سنّت سی‌سالهٔ نهضت کارگری در ایران است»، *رزم*، ش ۱ (تیر ۱۳۲۷)؛ روشن، «مناسبات حزب تودهٔ ایران و جبههٔ ملی در سالهای ۲۸ـ۱۳۳۲»، *مسایل حزبی*، ش ۷ (خرداد ۱۳۳۸)؛ مرتضی زربخت، *خاطراتی از سازمان افسران حزب تودهٔ ایران*، گفتگو کننده: حمید احمدی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ناصر زربخت، *گذار از برزخ: خاطرات یک توده‌ای در مهاجرت*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ کیومرث زرشناس، «سازمان جوانان تودهٔ ایران، فرزند خلف حزب تودهٔ ایران»، در *چهل سال در سنگر مبارزه*، همان؛ علی زیبائی، *کمونیزم در ایران، یا، تاریخ مختصر فعالیت کمونیستها در ایران*، [تهران ؟ ۱۳۴۳ ش]؛ ا. سپهر، «سرنگون کردن رژیم ضد ملی، ضد دموکراتیک و تجاوزگر موجود هدف مبرم جنبش انقلابی ایران است»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۱، ش ۱، تیر ۱۳۵۳؛ *سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی*، ج ۱، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۰ ش؛ *سیر کمونیسم در ایران: از شهریور ۱۳۲۰ تا فروردین ۱۳۳۶*، تهران: کیهان، ۱۳۳۶ ش؛ ن. سیمونف، «سی و پنج سال حزب تودهٔ ایران»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۳، ش ۹ (آذر ۱۳۵۵)؛ احمد شفائی، *قیام افسران خراسان و سی و هفت سال زندگی در شوروی*، تهران ۱۳۶۵ ش؛ احسان طبری، «در میهن ما چه میگذرد»، *دنیا*، دورهٔ ۲، سال ۳، ش ۴ (زمستان ۱۳۴۱)؛ همو، «شاه چه می‌خواهد و ما چه می‌خواهیم»، همان، دورهٔ ۲، سال ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۴۲)؛ همو، *کژراهه: خاطراتی از تاریخ حزب توده*، تهران ۱۳۶۷ ش؛ بدرمنیر علوی، «گزارش هفده ماههٔ تشکیلات زنان»، *بیداری ما*، سال ۱، ش ۱۰

---

1. Behrooz

(فروردین ۱۳۲۴)؛ نجمی علوی، *ماهم در این خانه حقی داریم: خاطرات نجمی علوی*، به کوشش حمید احمدی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ غلامحسین فروتن، *یادهایی از گذشته: خاطرات دکتر غلامحسین فروتن*، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبدالصمد کامبخش، «سی سال فعالیت ثمربخش»، *دنیا*، دورهٔ ۲، سال ۱۲، ش ۳ (پاییز ۱۳۵۰)؛ همو، *شمه‌ای دربارهٔ تاریخ جنبش کارگری ایران: سوسیال دمکراسی انقلابی، حزب کمونیست ایران، حزب تودهٔ ایران*، تهران ۱۳۶۰ ش؛ همو، «ملت ایران و دکتر میلسپو»، *مردم برای روشنفکران*، ش ۲، ۱۶ تیر ۱۳۲۳؛ *کتاب سیاه: دربارهٔ سازمان افسران توده*، [بی‌جا: بی‌نا]، ۱۳۳۴ ش؛ فریدون کشاورز، *من متهم می‌کنم کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران را*، [تهران ۱۳۵۷ ش]؛ نورالدین کیانوری، «جنبش دلیرانهٔ مردم تبریز: نمودار برجستهٔ بحران اجتماعی عمیق در کشور ماه»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۵، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۵۷)؛ همو، *خاطرات نورالدین کیانوری*، تهران ۱۳۷۲ ش؛ همو، «دربارهٔ شیوه‌های مبارزه»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۱، ش ۲ (مرداد ۱۳۵۳)؛ *گذشته چراغ راه آینده است*، ویراستار بیژن نیک‌بین، تهران ۱۳۶۲ ش؛ حبیب لاجوردی، *اتحادیه‌های کارگری و خودکامگی در ایران*، ترجمهٔ ضیاء صدقی، تهران ۱۳۶۹ ش؛ کورش لاشائی، *نگاهی از درون به جنبش چپ ایران*، [گفتگو کننده:] حمید شوکت، تهران ۱۳۸۱ ش؛ ا. مانی، *دربارهٔ محاکمات سیاسی*، تهران ۱۳۳۱ ش؛ م. منتصری، «نظری به تاریخ سازمان جوانان تودهٔ ایران»، *دنیا*، دورهٔ ۲، سال ۹، ش ۳ (پاییز ۱۳۴۷)؛ *مواضع ایدئولوژیک انشعاب*، [بی‌جا، بی‌تا]؛ باقر مؤمنی، *راهیان خطر*، پاریس ۱۳۸۵ ش؛ همو، *مسئلهٔ ارضی و جنگ طبقاتی در ایران*، تهران ۱۳۵۹ ش؛ حیدر مهرگان، «از محفل‌های حزبی تا سنگرهای انقلاب»، *اسناد و دیدگاه‌ها*، همان؛ رحیم نامور، *یادنامهٔ شهیدان*، [تهران] ۱۳۵۶ ش؛ نصرالله نصیری، «ماجرای خرابکاری در پادگان هوایی قلعه‌مرغی (۳۱ شهریورماه ۱۳۳۲)»، در *سازمان افسران حزب تودهٔ ایران از درون*، همان؛ قاسم نورمحمدی، *حزب تودهٔ ایران در مهاجرت: مطالعه‌ای براساس اسناد منتشر نشده آلمان شرقی*، تهران ۱۳۸۵ ش؛ امیر نیک‌آئین، «حزب تودهٔ ایران در دفاع از منافع طبقاتی دهقانان زحمتکش و به خاطر حل بنیادی مسئله ارضی»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۳، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۵)؛ ایرج واحدی‌پور، «بیژنی که من شناختم»، در *دربارهٔ زندگی و آثار بیژن جزنی: مجموعهٔ مقالات*، پاریس: خاوران، ۱۳۷۸ ش؛ ا. هراز، «حزب تودهٔ ایران و جوانان و دانشجویان»، *دنیا*، دورهٔ ۳، سال ۳، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۵)؛ هما هوشمندراد، «پیکار رهایی‌بخش زنان ایران»، *اسناد و دیدگاه‌ها*، همان؛ ا. هیوا، «مبارزهٔ درون حزبی و سانترالیسم دموکراتیک»، *مسایل حزبی*، ش ۶ (بهمن ۱۳۳۷)؛ ناتالیا یگوروا، «بحران آذربایجان از دیدگاه اسناد نویافتهٔ شوروی»، در *نفت ایران، جنگ سرد و بحران آذربایجان*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹ ش؛

Maziar Behrooz, *Rebels with a cause: the failure of the left in Iran*, London 2000.

/ محمدحسین خسروپناه /

۲) پس از انقلاب اسلامی. اعلام مواضع حزب تودهٔ ایران نسبت به انقلاب اسلامی، رهبری امام خمینی و نظام جمهوری اسلامی، بازیافت فرصتی برای تجدید حیات حزب در ایران بود. از همین روی سازمان نوید و توده‌ایهای آزاد شده از زندان، زمینهٔ فعالیت علنی حزب را در ایران فراهم کردند. سازمان نوید در روزنامهٔ *کیهان* نفوذ داشت و یکی از رهبران اصلی سازمان نوید، که معاون سردبیر روزنامهٔ *کیهان* بود، با برجسته کردن نقش حزب توده و مواضع شوروی در قبال انقلاب، در فعالیت دوبارهٔ حزب تودهٔ ایران نقش مؤثری داشت (طبری، ص ۲۹۶؛ برای نمونه‌ای از مواضع کیهان ← *کیهان*، ش ۱۰۶۱۹، ۲ بهمن ۱۳۵۷، ص ۶، ش ۱۰۶۲۰، ۳ بهمن ۱۳۵۷، ص ۸، ش ۱۰۶۳۰، ۱۶ بهمن ۱۳۵۷، ص ۸). در ۲۳ بهمن ۱۳۵۷، حزب با انتشار بیانیه‌ای در پاریس، خواستار آزادی فعالیتش در ایران شد (← *کیهان*، ش ۱۰۳۶۷، ۲۴ بهمن ۱۳۵۷، ص ۵) و در پی آن، جوانشیر (فرج‌الله میزانی) را برای سازماندهی تشکیلات به ایران اعزام کرد. حزب در آخرین پلنومی که در خارج از ایران (پلنوم شانزدهم) در اسفند ۱۳۵۷ در لایپزیک (آلمان شرقی) برگزار کرد، بر انتقال سریع رهبری و اعضای حزب به ایران تأکید ورزید. در پی انتشار روزنامهٔ مردم در اسفند ۱۳۵۷ در تهران، گشایش دفتر حزب در بهار ۱۳۵۸ ش و انتقال کمیتهٔ مرکزی حزب از آلمان شرقی به ایران، فعالیت علنی آن آغاز شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۱۱؛ طبری، ص ۲۹۷؛ *اسناد و دیدگاه‌ها*، ص ۹۴۰ـ۹۴۱، ۹۶۳). پس از استقرار رهبری حزب در ایران، هیئت سیاسی به منظور «مقابله با شرایط اضطراری»، هستهٔ اصلی سازمان نوید را به عنوان سازمان مخفی حفظ کرد و از آن پس، سازمان نوید به‌تدریج گسترش یافت و نقش وسیعی چون جمع‌آوری اطلاعات، رهبری واحدهای نظامی و نفوذ در نهادهای دولتی و اجتماعی به آن واگذار شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۴۰؛ طبری، همانجا).

در فروردین ۱۳۶۰ پلنوم هفدهم در ایران برگزار شد که مطابق تصمیم آن، در ترکیب رهبری حزب تغییراتی صورت گرفت و عده‌ای از اعضا، از جمله ایرج اسکندری از هیئت سیاسی و حمید صفری از کمیتهٔ مرکزی، برکنار شدند و ترکیب جدید هیئت دبیران، هیئت سیاسی، اعضای کمیتهٔ مرکزی و مشاور کمیتهٔ مرکزی تعیین شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۱۸ـ۵۲۱). اختلافات درونی میان طرفداران اسکندری و کیانوری که در آستانهٔ انقلاب شدت یافته بود به پس از انقلاب نیز کشیده شد و در پلنوم هفدهم ــ با کنار زدن جناح اسکندری، ــ که حامی مشی لیبرالیستی بود، از کمیتهٔ مرکزی حزب ــ «خط کیانوری» که طرفدار دفاع از دموکراسی انقلابی بود سیطره یافت (*حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی*، ص ۲۴۵؛ نیز ← اسکندری، ص ۱۷۷ـ۱۷۸؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۸۸ـ۴۹۴؛ طبری، ص ۲۶۳ـ۲۶۴). کیانوری، دبیر اول حزب، که در رأس هیئت دبیران بود،

عملاً حزب را زیر سیطرهٔ خود داشت و در سالهای پایانیِ فعالیت حزب، «دیکتاتوریِ خاصی» بر آن حاکم کرده بود (اسکندری، ص ۱۸۰؛ طبری، ص ۲۹۹).

حزب تودهٔ ایران به‌رغم احتراز از ایجاد تضاد با نظام حکومت اسلامی، به‌سبب دوگانگی حاکم بر مواضعش، عملاً رو در روی این نظام قرارگرفت. اصرار حزب بر ادامهٔ بقا، مانع از آن بود که اغراض سیاسی‌اش را آشکارا عملی سازد، ولی فعالیتهای نهانی آن، حاکی از اهداف حزب در نیل به قدرت سیاسی بود. انحراف از آرمانها و شعارهای حکومت اسلامی، مانند «نه غربی نه شرقی»، در وابستگی حزب به شوروی تجلی می‌کرد. حزب پس از انقلاب تلاش می‌کرد به عنوان «حزب طراز نوین طبقهٔ کارگر»، ضمن ترویج مارکسیسم، به اهداف آرمانی‌اش یعنی ایجاد جامعهٔ سوسیالیستی جامهٔ عمل بپوشاند. این نگرش با واقعیتهای جامعهٔ ایران، که همواره برای حزب مشکل‌ساز بود، در تضاد قرار داشت. دوگانگی حاکم ــ یعنی دوجنبه ازفعالیت حزب که به صورت «آشکار و علنی» و «پنهان و سلسله عملیات غیرقانونی» بود ــ خصلت بارز حزب از آغاز تا فروپاشی آن محسوب می‌شد (ـــه *اعترافات سران حزب تودهٔ ایران*، ج ۱، ص ۵۱، ۶۲، ۸۲، ۸۵؛ *اسناد و دیدگاهها*، ص ۹۶۵).

به نوشتهٔ طبری (ص ۳۰۳)، حزب بعد از پلنوم شانزدهم درصدد تشکیل «جبههٔ متحد خلق» بود، جبهه‌ای متشکل از نیروهای خط امام، حزب دموکرات کردستان ایران، فدائیان خلق، مجاهدین خلق و نیروهای لیبرال حامی مهدی بازرگان. ولی این سیاست، به علت «ارزیابی غلط» و «پنداربافی»، به‌جایی نرسید. حزب همچنین برای بسط ارتباط و انتقال افکار خود به مردم نشریاتی منتشر کرد که اینها بودند: *مردم*، که پس از توقیف، *جرقهٔ نو* و *اتحاد مردم* جانشین آن شد؛ *جهان زنان*؛ *آرمان*؛ *جوانان توده*؛ *اتحاد*؛ و *فصلنامهٔ شورای نویسندگان و هنرمندان* (همان، ص ۳۰۱، ۳۰۶).

حزب در مسیر سازماندهی خود به فعالیتهایی پرداخت که نشان‌دهندهٔ تعارض سیاسی‌اش با حاکمیت جمهوری اسلامی بود. جذب نیروهای نظامی به حزب و تشکل دادن به آنان در «سازمان مخفی حزب»، نفوذ در نهادهای دولتی، فعالیتهای اطلاعاتی، داشتن چاپخانهٔ مخفی و نگهداری سلاح نمونه‌ای از این فعالیتها بود. افزون بر آن، کمکهای دولت شوروی به حزب همچنان ادامه یافت (ـــه *اعترافات سران حزب توده ایران*، ج ۱، ص ۶۲ـ۶۴، ۷۰). حزب همچنین با جذب دسته‌ای از چریکهای فدایی خلق، که به شاخهٔ اکثریت معروف شدند، حزب را تقویت کرد، ولی به دو دلیل آنها را در سازمان حزب ادغام نکرد. نخست به دلیل کمّیت شاخهٔ اکثریت، که موجب می‌شد مقامات جمهوری اسلامی ایران را به گسترش حزب توده حساس کند. دوم آنکه در صورت انحلال حزب، سازمان چریکها می‌توانست ادامهٔ بقای حزب را تأمین کند (*سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی*، ج ۱، ص ۳۶۰ـ۳۶۲). حزب توده، برای تحقق اهداف اصلی خود، به طراحی «اهداف استراتژیک»، «اهداف مرحله‌ای» و «برنامه‌های کوتاه‌مدت و درازمدت» اقدام کرد. مقبولیت حزب نزد مردم برای سران حزب حائز اهمیت بود؛ از این رو، بخشی از اهداف آن ناظر به این امر می‌شد، از جمله گسترش تشکیلات علنی حزب در میان مردم و کوشش برای تطهیر گذشتهٔ حزب (*اعترافات سران حزب تودهٔ ایران*، ج ۱، ص ۹۰ـ ۹۱؛ *حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی*، ص ۲۸۸ـ ۲۸۹). دفاع از خط امام و روحانیت در چهارچوب اهداف مرحله‌ای حزب قرار داشت و به همین منظور، با انتشار کتاب *۱۸ سال پشتیبانی از خط امام* در بهار ۱۳۶۰ش، پیشینهٔ حمایت حزب از «روحانیت مترقی» و به طور اخص از امام خمینی را به واقعهٔ پانزده خرداد ۱۳۴۲ برگرداند و در توجیه این امر، دفاع از مبارزهٔ روحانیت مترقی را «نتیجهٔ برخورد علمی و اصولی حزب» نسبت به «مرحلهٔ انقلاب» و نه ناشی از «مشی فرصت‌طلبانه» و «سازشکارانه» دانست (ـــه *۱۸ سال پشتیبانی از خط امام*، ص ۶). در چهارچوب این سیاست، حزب برای جلب اعتماد سران جمهوری اسلامی، بخشی از اطلاعات نظامی و غیرنظامی و نیز اطلاعاتی در مورد گروههای مخالف حکومت را در اختیار آنان می‌گذاشت (طبری، ص ۳۰۹). در عین حال، به همسویی با سیاست دولت شوروی به مثابهٔ یک اصل پایبند بود (برای نمونه ـــه همان، ص ۳۰۱ـ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷؛ *اعترافات سران حزب توده*، ج ۱، ص ۳۳: موضع‌گیری دربارهٔ جنگ عراق با ایران، پس از آزادسازی خرمشهر). در این میان دادن اطلاعات به شوروی ــ که به ادعای کیانوری (۱۳۷۲ش، ص ۵۴۶)، صرفاً دربارهٔ «تکنولوژی نظامی امریکاییها» و «مقابله با توطئه‌های امریکا» بود ــ بخشی از تلاش حزب برای براندازی محسوب می‌شد. کیانوری که پیشتر وابستگی حزب به دولت شوروی را «افسانه» می‌خواند (۱۳۶۰ش، ص ۲۴) بعدها با پذیرش رابطهٔ جاسوسی حزب با شوروی، تلویحاً بر وابسته بودن حزب به شوروی صحه گذاشت (ـــه ۱۳۷۲ش، ص ۵۴۸ـ ۵۴۹). فعالیت مخفی حزب با رهبری کمیسیون سه نفری (کیانوری، جوانشیر و حجری) صورت می‌گرفت. از جملهٔ این فعالیتها، جمع‌آوری اطلاعات نظامی از طریق سازمان نظامی حزب و ارسال آن به شوروی زیرنظر کمیسیون بود (طبری، ص ۳۰۸).

مسئولان جمهوری اسلامی فعالیت حزب را زیرنظر داشتند و برای پایان دادن به این فعالیتها، در بهمن ۱۳۶۱ در نخستین مرحلهٔ عملیات، کیانوری و همسرش مریم فیروز و سپس حدود

چهل تن از اعضای حزب دستگیر شدند، که با واکنش سایر ارکان حزب مواجه شد؛ آنان اتهامات وارد بر حزب را تکذیب کردند و سازمانهای اطلاعاتی غرب را در دستگیری اعضای رهبری حزب دخیل دانستند. پس از کسب اطلاعات از دستگیرشدگان، دومین مرحلهٔ عملیات در اردیبهشت ۱۳۶۲ صورت گرفت که ۱۷۰ تن از اعضای حزب و سازمانهای مخفی و نظامی در تهران و بیش از پانصد تن در شهرستانها بازداشت شدند. در این مرحله حدود هشتاد خانهٔ مخفی حزب کشف شد و مقادیر زیادی سلاح و پرونده‌های محرمانه به دست آمد و در پی آن، سران و اعضای حزب محاکمه شدند (*حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی*، ص ۷۹۶؛ *اعترافات سران حزب تودهٔ ایران*، ج ۱، ص ۲۶ـ۲۷).

افزون بر فروپاشی سازمان حزب در ایران، بنیان حزب نیز در ایران، با توجه به تزلزل نورالدین کیانوری و احسان طبری (دو تن از اعضای متنفذ آن، که هدایت دستگاه رهبری را برعهده داشتند)، عملاً از هم گسست.

پس از فروپاشی حزب توده در ایران، شماری از اعضای حزب در آلمان و فرانسه، با تشکیل گروه «حزب دموکراتیک مردم ایران»، کوشیدند بخش عمده‌ای از وابستگان مقیم خارج حزب را جذب کنند و به فعالیتهای خود ادامه دهند (کیانوری، ۱۳۷۲ش، ص ۵۵۶، توضیحات مصاحبه‌کننده).

منابع: ایرج اسکندری، *خاطرات سیاسی*، به کوشش علی‌دهباشی، تهران ۱۳۶۸ش؛ *اسناد و دیدگاه‌ها: حزب تودهٔ ایران از آغاز پیدایی تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷*، [بی‌جا]: حزب تودهٔ ایران، ۱۳۶۰ش؛ *اعترافات سران حزب تودهٔ ایران*، ج ۱، [تهران]: نشر نگره، ۱۳۷۵ش؛ *حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی (۱۳۶۸ـ۱۳۲۰)*، به کوشش جمعی از پژوهشگران، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۷ش؛ *سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی*، ج ۱، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۰ش؛ احسان طبری، *کژراهه: خاطراتی از تاریخ حزب توده*، تهران ۱۳۶۷ش؛ نورالدین کیانوری، *خاطرات نورالدین کیانوری*، تهران ۱۳۷۲ش؛ همو، *مسائل مبرم انقلاب پس از پیروزی پیروان خط امام در انتخابات*، [بی‌جا]: حزب تودهٔ ایران، ۱۳۶۰ش؛ *۱۸ سال پشتیبانی از خط امام: حزب تودهٔ ایران و جنبش خونین ۱۵ خرداد*، [بی‌جا]: حزب تودهٔ ایران، ۱۳۶۰ش.

/ پروین قدسی‌زاد /

۳) دیدگاهها و اظهارنظرها. حزب تودهٔ ایران، سازمان یافته‌ترین تشکل سیاسی در ایران، نه تنها به عنوان نهاد حزبی بلکه از حیث ظهور تفکر مارکسیستی ـ لنینیستی و ادامهٔ جنبش کمونیستی حائز اهمیت است. این حزب در فرصت تاریخی مناسبی که امکان رشد و توسعهٔ احزاب فراهم شده بود، با مطرح کردن «دکترین مدوّن جهانی» و برنامه‌های اجتماعی و اصلاح‌طلبانه‌اش، در اوضاعی که حزب فعالِ دیگری وجود نداشت، قشر روشنفکر را که خواهان تغییرات و اصلاحات اجتماعی بودند، به‌سوی خود جذب کرد (← ملکی، ۱۳۶۰ش، ص ۳۳۱ـ ۳۳۹). در عین حال، از بدو شکل‌گیری، درمعرض نقد و مخالفت و اظهارنظرهای گوناگون و بعضاً متضاد با یکدیگر بود. در این مقاله، مجموعهٔ اظهارات از دو منظر درونی و بیرونی عرضه می‌شود. ارزیابی و نقد درونی حزب را اعضا، چه در سطح رهبری چه به عنوان عضو سادهٔ حزب، صورت می‌دادند. نقد بیرونی آن، برخاسته از جریانهای معارض با ایدئولوژی حاکم بر حزب و معترضان به عملکرد آن بود. از همین روی، در بیش از شصت سال فعالیت حزب، به‌ویژه در مقاطع فعالیت علنی آن، حزب به عنوان یک تشکل سیاسی تأثیرگذار توانست موجب بیشترین تفسیرها و برانگیختن مبارزات ایدئولوژیک مخالفانِ خود باشد. این نقدها و تفسیرها از پایگاه طبقاتی، اختلافات درونی و عملکرد حزب گرفته تا مقابلهٔ علمی با نفوذ اندیشهٔ مارکسیستی ـ لنینیستی را شامل می‌شد.

نخستین نقدها و مخالفتها از درون حزب آغاز شد. عبدالرحیم طهوری، از اعضای قدیم حزب، این حزب را به‌سبب دارا بودن پایگاه طبقاتی «مرفه و فئودال»، حزب طبقهٔ کارگر نمی‌دانست. به گفتهٔ او، حتی پیوستن روشنفکران و زحمتکشان جامعه به حزب نتوانست آن را «حزب طراز نوین» و «حزب طبقهٔ کارگر» کند تا به عنوان حزب انقلابی با دشمنان طبقاتی و استبداد سلطنتی مبارزه نماید. او «وابستگی طبقاتی» و «خصلت خرده‌بورژوازی» حزب را نیز دلیلی بر «عاملیت امپریالیسم» در آن دانسته است (← طهوری، ص ۵ـ۶، ۱۰، ۳۵). هسته‌های مارکسیستی، چون چریکهای فدایی خلق، نیز ماهیت طبقاتی حزب و «دید بورژوامنشانهٔ» آن را مانعی در برابر مبارزهٔ مسلّحانهٔ مردم با حاکمیت سیاسی می‌دانستند. آنان همچنین هدف نهایی حزب را «رفرمیسم بورژوایی» تلقی می‌کردند که زیر پوشش مارکسیسم به سمت بورژوازی می‌خزد (← *جبههٔ واحد ضد دیکتاتوری و داروستهٔ حزب توده*، ص ۴، ۶، ۱۷، ۲۰).

اختلافات درونی، تضاد رهبری و خصوصیات دستگاه رهبری، در صدر انتقادها و اتهامات وارد بر حزب قرار داشت که برخی از رهبران آن را مطرح و به آن اعتراض کردند. فریدون کشاورز، عضو مستعفی کمیتهٔ مرکزی حزب، پس از حوادث ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و خروج رهبران حزب از ایران، با اذعان به وجود اختلافات دیرینه در دستگاه رهبری حزب، ریشهٔ این اختلافات را به پیش از تأسیس حزب ارجاع می‌داد که به اعتقاد وی موجب دو دستگی میان رهبران حزب شد و از همین روی دو رهبری و دو سیاست، یکی فعال و دیگری خنثی و فرصت‌طلب، در

حزب به وجود آمد. وی فراکسیون فعال در رهبری حزب را، که «مجری دستورات مقامات خارجی» بود، در حکم مغز کوچک و بیماری می‌دانست که بدنهٔ سالم و قوی حزب را هدایت می‌کرد (ص ۲۰، ۲۶). ایرج اسکندری، دبیر اول حزب، نیز با تأکید بر دیرینه بودن اختلافات و وجود دو گروه و دو سیاست معارض در حزب، سیاستهای حزب را تحت‌الشعاع این اختلافات و مؤثر در تضعیف آن می‌دانست (۱۳۶۸ش، ص ۱۷۷). به گفتهٔ خلیل ملکی، از اعضای حزب، که در ۱۳۲۶ ش از آن انشعاب کرد، رهبری حزب دنباله‌رو جریانها بود و در رهبری جریانهای حزبی و سیاسی ابتکاری نداشت. وی این وضع را ناشی از «حس حقارت و عدم اطمینان از خود» در رهبران می‌دانست (حزب توده چه گفت و چه کرد؟، ص ۷۷). به اعتقاد یکی دیگر از اعضای قدیم حزب، معایب حزب در پایه و اساس آن و اصلاح آن از درون غیرممکن بود (← *استعفا از حزب توده*، ص ۴). ماهیت وابستهٔ حزب که رهبران حزب نیز در آن اتفاق‌نظر داشتند، منشأ داوری منفی نسبت به حزب به عنوان عامل اجرایی و آلت دست شوروی بود. این وابستگی، که از آغاز فعالیت حزب بروز نمود، به هنگام تظاهرات حزب در حمایت از درخواست شوروی برای کسب امتیاز نفت شمال در ۱۳۲۳ش و پشتیبانی نیروهای نظامی شوروی از آن، کاملاً نمایان شد و شک و تردیدهایی در میان برخی اعضای آن به‌وجود آورد. به گفتهٔ جلال آل‌احمد (ص ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۳۸)، از همان زمان برای وی «اما» پیش‌آمد که بعدها به جدایی‌اش از حزب انجامید. وی حزب را ابزار کار شوروی و مبلّغ جهان‌بینی وارداتی می‌دانست.

چاپ مقاله‌ای از احسان طبری که منطقهٔ شمال ایران را «حریم امنیت» شوروی خواند و نیز مخالفت فراکسیون حزب در مجلس چهاردهم با تصویب قانون منع مذاکره با دولتهای خارجی دربارهٔ نفت در زمان حضور نیروهای خارجی در ایران ــ که لایحهٔ آن به ابتکار دکتر محمد مصدق در مجلس ارائه شده بود ــ وابستگی حزب به شوروی را بیش از پیش آشکار کرد (← *مردم برای روشنفکران*، ش ۱۲، ۱۹ آبان ۱۳۲۳، ص ۱؛ کشاورز، ص ۷۵)، که به گفتهٔ اسکندری (۱۳۸۱ش، ص ۴۳۸)، این وابستگی در دوران مهاجرت حزب روند فزاینده‌ای داشت. ملکی (۱۳۶۰ش، ص ۳۳۹، ۳۴۲ـ۳۴۳)، در تشریح اختلافات درونی حزب، از تشکیل گروه «اصلاح‌طلبان» در حزب یاد کرده است؛ گروهی که اعضای کمیتهٔ مرکزی حزب را «نوکر نوکر سفارت» شوروی می‌خواندند و برای استقلال حزب در برابر شوروی تلاش می‌کردند.

حزب به‌سبب بهره‌مندی از امکانات وسیع مادّی، چاپ نشریات متعدد و تشکیلات وسیع ــ که به گفتهٔ اسکندری (۱۳۸۱ش، ص ۵۶۵) کمتر جایی در ایران بود که حزب در آن تشکیلاتی نداشت ــ گسترش بی‌سابقه‌ای یافت. از سوی دیگر، تبلیغات حزب در حمایت از جامعهٔ کارگری و تحقق آرمان برپایی جامعهٔ عدالت‌محور و بی‌طبقه، و نیز مخالفتش با نظام حاکم، در گسترش نفوذ آن در مراکز دانشگاهی و اداری و کارگری و غلبهٔ «فرهنگ توده‌ای» مؤثر بود. اما تلاش حزب برای ترویج اندیشه‌های ماتریالیستی و مارکسیستی در جامعهٔ اسلامی، و اظهارات صریح ضددینی در مکتوبات رسمی و غیررسمی حزب، واکنش متدینان را در همهٔ سطوح برانگیخت و اقداماتی نیز در پی داشت. این واکنشها و اقدامات، جنبهٔ بیرونی مخالفتها و نقد حزب محسوب می‌شد. درواقع، پس از شهریور ۱۳۲۰، حزب توده عملاً پیش‌گام فعال‌سازی گفتمان ضدیت با دین شد، به گونه‌ای که در جامعهٔ متدینان، هرگونه اقدام ضدمذهبی تداعی‌کنندهٔ حزب توده بود. تشکلهایی از مخالفان ــ که از حیث دیدگاههای نظری، در مقام انتقاد از حزب برآمدند ــ بیرون از حزب شکل گرفت که جنبشی در قالب تشکلهای اسلامی و نیز تقابل علمی از طریق تدوین آثار مقابله‌گر با اندیشهٔ حاکم در حزب بود. تشکیل انجمنهای اسلامی (مانند انجمن پیروان اسلام) و نیز حزب مردم ایران به رهبری محمد نخشب*، که با نظریهٔ «عدالت اجتماعی بر پایهٔ خداپرستی» در برابر حزب توده قدعلم کرد، از جملهٔ این تشکلها بود (شریعتمداری، ص ۴۳ـ۴۶، ۶۲ـ۶۳).

افزون بر آن در برابر مکتب مادّیگری که حزب توده نمایندهٔ آن محسوب می‌شد، جنبشی علمی پدید آمد که منتقد این مکتب بود. از جمله آثاری که در آنها اندیشهٔ مادّیگری به نقد کشیده شد، اینها بودند: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، نوشتهٔ سیدمحمدحسین طباطبائی، با شرح مرتضی مطهری، که در موارد زیادی به آثار منتشرهٔ حزب یا آثار کسانی چون تقی ارانی ارجاع می‌دهد؛ *علل گرایش به مادّیگری*، از مرتضی مطهری؛ *فیلسوف نماها*، از ناصر مکارم شیرازی؛ *در پیرامون ماتریالیسم، یا، منشأ فساد*، از حاج‌سراج انصاری.

در همین زمینه طرح جدّی‌تر مباحث دینی و توجه بیشتر به اصول و موازین اسلام در حوزهٔ نشریات نیز گاهی برای جلوگیری از جذب نسل جوان به اندیشهٔ مارکسیستی و ترویج مادّیگری بود که حزب بیشترین سهم را در این ماجرا داشت. در این میان تأسیس نشریات *آیین اسلام* و *دنیای اسلام* و نیز انتشار نشریهٔ *مسلمین* که حاج‌سراج انصاری مؤسس یا همکار آنها بود، بسیار تأثیرگذار بود (← جعفریان، ص ۲۱ـ۷۸). نشریهٔ *درسهایی از مکتب اسلام* ــ که شماری از نویسندگان و مدرّسان حوزهٔ علمیهٔ قم، با تأیید مرجع‌تقلید آن زمان، آیت‌اللّه بروجردی، آن را تأسیس کردند ــ و یکی دو نشریهٔ دیگر در

همان زمینه نیز همین رویکرد مقابلهٔ علمی با ایدئولوژی رسمی حزب توده را داشتند. در عرصهٔ خطابه نیز مقابله با حزب توده از طریق سخنرانی در مساجد و رادیو صورت می‌گرفت. از شخصیتهای بارز در این زمینه محمدتقی فلسفی بود که سخنرانیهای وی در محافل دینی، به قصد مبارزه با حزب توده و خنثی کردن فعالیتهای اعضای آن در زمینه‌های دینی بود (ــــه فلسفی، ص ۱۱۰ـ۱۱۲، ۱۲۳ـ ۱۲۵، ۱۴۲). به اعتقاد فلسفی (ص ۱۲۰) حزب توده، افزون بر حمایت از شوروی، صریحاً در مقابل اسلام و خدا ایستاده و تعالیم الهی را انکار می‌کند. مبارزه با حزب توده همچنین در زمرهٔ اهداف و فعالیتهای عباسعلی اسلامی، مؤسس جامعهٔ تعلیمات اسلامی*، بود که در سفرهایش به مناطق گوناگون کشور نمودِ بیشتری داشت، از آن جمله سفرش به خوزستان به قصد رویارویی با اعضای حزب توده بود که در میان کارگران شرکت نفت آبادان نفوذ کرده بودند (ــــه کرمی‌پور، ص ۳۶ـ۳۷، ۱۳۳).

نحوهٔ عملکرد حزب در عرصهٔ منافع ملی موجب شد تا جریان ملی‌گرا، به رهبری دکتر مصدق و سپس اخلاف او، در برابر آن موضع گیرند. از جمله اهداف اعلام شدهٔ این جریان، صف‌آرایی در برابر کمونیسم بود. ملی‌گراها که همواره در اندیشه و تلاش برای تحصیل حق حاکمیت ملی بودند، رو در روی هرگونه نگرش و عملکرد ورای آن قرار می‌گرفتند. تعبیر از اعضای حزب توده به «فرزندان گم‌گشتهٔ ملت»، متهم کردن حزب به همراهی با خطوط کلی سیاستهای انگلستان و بیان وابستگی آن به شوروی که عملاً مانع فعالیت حزب در جهت نهضت ملی بود، از جملهٔ این رویاروییها بود (ــــه *صفحاتی از تاریخ معاصر ایران*، ج ۲، ص ۱۲۱، ۲۰۱ـ۲۰۲، ۵۱۰). ملی‌گراها همچنین بر پایهٔ اسناد خانهٔ سدان نشان دادند که در جریان نهضت ملی کردن صنعت نفت، جراید حزب توده* (از جمله *بسوی آینده* و *چلنگر*) با دریافت کمک مالی از شرکت نفت ایران و انگلیس، با ملی کردن صنعت نفت به مخالفت برخاستند و تعبیر «توده‌ای نفتی» دکتر مصدق نیز از همین مقوله بود (ــــه رائین، ص ۳۱۵ـ۳۱۶؛ *صفحاتی از تاریخ معاصر ایران*، ج ۱، ص ۱۹؛ کاتوزیان، ص ۲۲۱).

در نگاه دیگر، حزب تودهٔ ایران را می‌توان تشکلی ارزیابی کرد که بنیان سیاستها و عملکردش بر پایهٔ ایدئولوژی مارکسیستی ـ لنینیستی و در چهارچوب ماتریالیسم و ترویج آن در جامعه بود. این حزب از حیث دارا بودن الگوی فکری خاص، اشتیاق نسل جوان را برای ورود به عرصهٔ سیاست و مبارزهٔ سیاسی برانگیخت. می‌توان ادعا کرد که حزب سهم زیادی در سیاسی کردن دانشگاهها و دانشجویان داشت. مصداق این ادعا شکل‌گیری گروههای چریکی معارض با حکومت پهلوی است، گروههایی چون سازمان چریکهای فدایی خلق، و سازمان انقلابی حزب تودهٔ ایران که نیروهای دانشگاهی منشعب از حزب بودند. حزب همچنین سهمی جدّی در جنبش نوین «تاریخ‌نگاری علمی» داشت. ارائهٔ الگو و بیان حقایق تاریخی در قالب علمی مبتنی بر دیدگاههای مارکسیستی نه فقط در تاریخ‌نگاری (به ویژه تاریخ‌نگاری روایی) تأثیر گذاشت، بلکه رویکرد علمی بسیاری از پژوهشگران، از مارکسیست و غیرمارکسیست، در حوزهٔ تاریخ شد. چگونگی پرداختن حزب به تاریخ درخور تأمل است. این امر مطابق اغراض و ایدئولوژی سیاسی حزب صورت می‌گرفت که با تطبیق الگوهای مارکسیستی با حقایق تاریخی یا تطبیق حقایق با آن الگوها، وارونگی تاریخ را در پی داشت (برای نمونه ــــه نقد خنجی بر *تاریخ ماد* دیاکونوف). حزب همچنین در حوزهٔ ترجمه، به‌ویژه ترجمهٔ آثار مورخان مارکسیست شوروی به منظور انتقال دیدگاههای آنان، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد که در طرف مقابل، به پدید آمدن آثار انتقادی انجامید (نیز ــــه مارکسیسم*).

منابع: جلال آل‌احمد، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران ۱۳۷۴ش؛ *استعفا از حزب توده*، به قلم م. ن.، [بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.]؛ ایرج اسکندری، *خاطرات ایرج اسکندری: دبیر اول حزب تودهٔ ایران (۱۳۴۹ـ۱۳۵۷)*، تهران ۱۳۸۱ش؛ همو، *خاطرات سیاسی*، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۶۸ش؛ *جبههٔ واحد ضد دیکتاتوری و داورودستهٔ حزب توده*، [بی‌جا]: سازمان چریکهای فدائی خلق ایران، [۱۳۵۷ش]؛ رسول جعفریان، *حاج مهدی سراج انصاری: ستاره‌ای درخشان در عرصهٔ مطبوعات دینی*، قم ۱۳۸۲ش؛ محمدعلی خنجی، *رساله‌ای در بررسی تاریخ ماد و منشاء نظریه دیاکونوف، همراه با چند مقاله و یادداشت دیگر*، تهران ۱۳۵۸ش؛ اسماعیل رائین، *اسنادخانهٔ سدان*، تهران ۱۳۵۸ش؛ علی شریعتمداری، *سیاست و خردمندی: خاطرات تاریخی و سیاسی دکتر علی شریعتمداری*، به کوشش علی‌محمد گودرزی، [تهران] ۱۳۷۸ش؛ *صفحاتی از تاریخ معاصر ایران: اسناد نهضت مقاومت ملی ایران*، ج ۱: *حدیث مقاومت*، [تهران]: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۵ش، ج ۲: *نشریات راه مصدق و ضمائم آن*، [تهران]: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالرحیم طهوری، *نقدی بر کارنامهٔ سیاه یک سالهٔ حزب تودهٔ ایران*، [بی‌جا] ۱۳۵۹ش؛ محمدتقی فلسفی، *خاطرات و مبارزات حجةالاسلام فلسفی*، تهران ۱۳۷۶ش؛ محمدعلی کاتوزیان، *مصدق و نبرد قدرت در ایران*، ترجمهٔ احمد تدین، تهران ۱۳۷۱ش؛ حمید کرمی‌پور، *جامعهٔ تعلیمات اسلامی (آیت‌الله شیخ‌عباسعلی اسلامی و نقش ایشان در انقلاب اسلامی)*، تهران ۱۳۸۰ش؛ فریدون کشاورز، *من متهم می‌کنم کمیتهٔ مرکزی حزب تودهٔ ایران را*، [تهران ۱۳۵۷ش]؛ خلیل ملکی، *حزب توده چه گفت و چه کرد؟ جبههٔ*

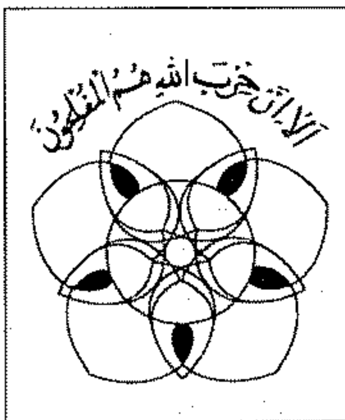
ملی چه کرده و چه باید بکند؟، [تهران: شاهد، بی‌تا]؛ همو، *خاطرات سیاسی ملکی*، تهران ۱۳۶۰ش.

/ پروین قدسی‌زاد /

حزب جمهوری اسلامی، اولین و مهم‌ترین حزب در جمهوری‌اسلامی‌ایران. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ضرورت ایجاد تشکیلات و به وجود آوردن نوعی انسجام و هماهنگی درونی میان نیروهای سیاسی و مبارز مذهبی، از اموری بود که بعد از شهریور ۱۳۲۰ و خصوصاً بعد از کودتای ۲۸ مرداد، ذهن بعضی‌ازفعالان سیاسی متدین را به‌خود مشغول‌کرده‌بود (بهشتی، ۱۳۶۱ش، دفتر ۱، ص ۴۵۰ـ۴۵۱). این اندیشه در میان تنی چند از روحانیان که از ۱۳۴۱ش با نهضت امام خمینی همفکر و همراه بودند، از ۱۳۵۶ش، که اوضاع سیاسی ایران به سرعت در حال تحول بود، قوّت گرفت. با دستگیری و تبعید بعضی از افراد مؤثر در این امر، از قبیل سیدعلی خامنه‌ای و با تشدید فشارها، پیگیری موضوع سازماندهی نیروهای مبارز مذهبی و ایجاد تشکیلات برای آنها، برای مدتی در حدود یک سال متوقف شد.

در آستانهٔ پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ش و پس از بازگشت‌و آزادی فعالان سیاسی ـ مذهبی از تبعید و زندان، ضرورت ایجاد تشکیلاتی منسجم در قالب یک «حزب» بیشتر احساس شد و امکان همفکری و همکاری برای چنین‌کاری نیز فراهم گشت. چنین بود که در پاییز و زمستان ۱۳۵۷ش، همان چهره‌های روحانی که این اندیشه را از قبل در سر داشتند و با امام‌خمینی نیز در ارتباط بودند در کنار فعالیتهای دیگری که در ماههای قبل از پیروزی انقلاب اسلامی برعهده داشتند، اندیشهٔ تأسیس حزب را نیز دنبال‌کردند و هم‌زمان با بازگشت امام خمینی از پاریس به تهران، در فاصلهٔ دوازدهم تا بیست و دوم بهمن ۱۳۵۷، آرزوی چند ده ساله و نتیجهٔ همفکریهای یکی دو سالهٔ خود را در قالب اساسنامه و مرامنامهٔ حزبی به نام «حزب جمهوری اسلامی» به ظهور رساندند و پس از جلب موافقت امام خمینی، که به دلیل تجربهٔ بی‌واسطهٔ خود از عملکرد منفی و ناموفق احزاب در ایران، اصولاً نظر مساعدی نسبت به تحزب نداشت، خبر تأسیس حزب جمهوری اسلامی را، به فاصلهٔ چند روز پس از فروپاشی حکومت پهلوی و پیروزی انقلاب اسلامی، به مردم اعلام کردند (خامنه‌ای، مصاحبه دربارهٔ حزب جمهوری اسلامی، نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ بنیاد دایرةالمعارف اسلامی؛ هاشمی رفسنجانی، ص ۱۵).

مؤسسان حزب سید محمد حسینی بهشتی*، سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، سیدعلی خامنه‌ای و محمدجواد باهنر* بودند که هم زمان با تأسیس حزب، در شورای انقلاب نیز عضویت داشتند. اعلامیهٔ



نشان حزب جمهوری اسلامی

تأسیس حزب را سیدعلی خامنه‌ای نوشت و نخستین جلسهٔ شورای مرکزی در ۲۹ بهمن ۱۳۵۷ در محل کانون توحید در تهران تشکیل شد. شورا سی تن عضو داشت که افزون بر مؤسسان، ۲۵ تن دیگر غالباً شخصیتهای فعال در انقلاب، از روحانی و بازاری و دانشگاهی، بودند (خامنه‌ای، همان مصاحبه). سیدمحمد بهشتی نیز به عنوان نخستین دبیرکل حزب انتخاب شد.

اساسنامهٔ حزب که مشتمل بر ۴۴ مادّه و پنج تبصره بود، در نخستین کنگرهٔ حزب به تصویب رسید. ارکان حزب مشتمل بود بر عضو، حوزه، واحد آمادگی، شورای بخش و شهرستان و استان، هیئت اجرایی، شورای مرکزی، شورای داوری، شورای ایدئولوژی، شورای افتا و کنگره (عالی‌ترین مرجع حزب). شورای مرکزی مسئولیت برنامه‌ریزی حزب را برعهده داشت. وظیفهٔ شورای ایدئولوژی و افتا، نظارت بر مشی حزب و بررسی و تصمیم‌گیری دربارهٔ مصوبات شورای مرکزی بود. کنگره، تصویب و ایجاد هرگونه تغییر در اساسنامه، انتخاب اعضای شورای مرکزی و شورای داوری، و بررسی عملکرد حزب را برعهده داشت (← جاسبی، ج ۱، ضمائم، ص ۳۹۰ـ۳۹۴).

محورهای اصلی مواضع حزب دربارهٔ جهان‌بینی، ساخت جامعه و برنامه‌های فرهنگی ـ هنری، ادارهٔ کشور، سیاست اقتصادی و سیاست خارجی به طور مشروح در بیانیه‌ها و مصاحبه‌های مؤسسان و اعضای اصلی حزب تبیین شده بود. در سیاست خارجی، حزب معتقد به اصل «نه شرقی، نه غربی» و ایجاد مناسبات برادرانه با همهٔ مسلمانان جهان و قطع هر نوع پیوند اقتصادی که موجب سلطهٔ قدرتهای بزرگ بر کشور شود، بود. افشای توطئه‌های قدرتهای بزرگ سلطه‌جو، به‌ویژه حکومت امریکا، از اهداف اصلی حزب بود. همچنانکه از نظر حزب، کمک به نهضتهای آزادی‌بخش یکی از وظایف دولت اسلامی محسوب می‌شد (*جمهوری اسلامی*، سال ۲، ش ۵۰۰ ـ ۵۰۷، ۴ـ۱۲ اسفند ۱۳۵۹؛ حزب جمهوری اسلامی، ص ۹، ۲۳ـ۵۵، ۸۰).

مؤسسان، با تحلیل اوضاع خاص تاریخی و سیاسی‌کشور، دریافته بودند که پس از پیروزی انقلاب با قرارگرفتن بار سنگین ادارهٔ کشور بر دوش انقلابیون، آن هم براساس موازین و

آرمانهای انقلاب اسلامی، وجود یک تشکیلات سیاسی فراگیر و کارآمد امری حیاتی است وگرنه انقلاب اسلامی نیز به سرنوشت نهضت مشروطه و موارد مشابه دچار خواهد شد. آنان در بیان هدف از تأسیس حزب به کرات اعلام کردند که مقصودشان ورود در میدان جنگ قدرت و بیرون کردن رقیب سیاسی از صحنه نیست بلکه غرض انتقال تفکرات صحیح دینی و تحلیلهای درست سیاسی به اعماق جامعه، تبیین انقلاب و تشریح چگونگی ایجاد یک نظام اسلامی، استمرار بخشیدنِ شور مبارزه در میان مردم و حفظ وحدت آنان، آموزش دادن این مفاهیم به جوانان و تشویق آنان به انضباط حزبی و آماده ساختن آنها برای حضور در عرصه‌های مختلف مدیریت کشور است (خامنه‌ای، همان مصاحبه؛ همو، ۱۳۶۴ش، ص۳۳۷؛ قس دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد[1]، ذیل "Islamic Republican Party" که رویکرد حزب را بیشتر قبضه کردن قدرت تلقی کرده است).

با اعلام تأسیس حزب، سیل بی‌سابقهٔ تقاضا برای عضویت در آن در سراسر کشور به راه افتاد، تا بدان حد که شمار متقاضیان در کل کشور اندک زمانی از دو میلیون نفر و در تهران از چهارصد هزار نفر افزون‌تر شد. هم‌زمان، تقاضا برای گشودن دفاتر حزب در شهرستانها نیز بالا گرفت. در دو سه سال اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مسئولان و مدیران حزب کار دشواری برعهده داشتند. آنان ناگزیر بودند از یک سو به تحکیم پایه‌های حزب و تدوین دیدگاهها وَ تنظیم برنامه‌های سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و توسعه کمّی حزب بپردازند و از سوی دیگر توده‌های مردم را براساس مبانی موردنظر امام خمینی و در مسیر همکاری با حکومتِ پدید آمده از انقلاب هدایت و سازماندهی کنند. در این سالها، حزب در جهت نیل به مقاصد خود فعالیتهای گسترده‌ای کرد و به موفقیتهای مهمی نایل آمد. از جملهٔ این موفقیتها، کمک مؤثر به برگزاری همه‌پرسی جمهوری اسلامی در دهم فروردین ۱۳۵۸، معرفی نامزدهای واجد صلاحیت به مردم در انتخابات مجلس خبرگانِ بررسی و تصویب قانون اساسی با تأکید بر اصل یکصد و دهم آن (ولایت فقیه، اختیارات و مسئولیتهای ولیّ فقیه)، کمک به برگزاری همه‌پرسی قانون اساسی و شرکت فعال در انتخابات ریاست جمهوری و انتخابات مجلس شورای اسلامی و مقابله با ضد انقلاب و شرکت در جبهه‌های جنگ تحمیلی بود (بهشتی، ۱۳۶۱ش، دفتر۳، ص ۹۹۵؛ همو، ۱۳۵۹ش، ص ۲۰ به بعد؛ خامنه‌ای، همان مصاحبه). حزب همچنین با توجه به وضع خاص تاریخی کشور، خدمات عمرانی در خور توجهی داشت، از جمله تأسیس کتابخانه، راه‌اندازی کارخانه، خانه‌سازی و حتی لوله‌کشی آب در روستاها و مناطق محروم (بهشتی، ۱۳۵۹ش، ص ۴۸ـ۴۹).

حزب جمهوری اسلامی با همهٔ گسترش و قدرت و موفقیتی که داشت با مشکلات و موانع فراوانی روبه‌رو بود. نفس تأسیس حزب، عملاً به این معنا بود که از میان فعالان سیاسی و دست‌اندرکاران انقلاب، عده‌ای، که همان رهبران و مدیران ارشد حزب بودند، بر عده‌ای دیگر اولویت و ارجحیت یافته‌اند و این امر به خودی خود موجب نارضایی و گله‌مندی و ابراز مخالفت می‌شد. طیف متنوع مخالفان انقلاب نیز همهٔ انتقادات و فشارها و تهدیدهای خود را به سوی حزب متوجه کرده بودند. همهٔ کسانی که با شخص امام خمینی و مبانی او مخالف بودند و از ترس مردم جرأت علنی کردن این مخالفت را نداشتند حملات خود را متوجه حزب و رهبران آن کرده بودند. سازمان مجاهدین خلق (منافقین) و بنی‌صدر و هواداران گوناگون او و نیز فعالان حزب خلق مسلمان همواره حزب را با عناوینی از قبیل انحصارگرایی و قدرت‌طلبی متهم می‌ساختند. این مخالفتها از شایعه‌پراکنی علیه رهبران حزب و ترور شخصیت آنها به ترور شخص آنها کشیده شد. هاشمی رفسنجانی در بهار ۱۳۵۸ مورد سوءقصد اعضای گروه فرقان قرار گرفت؛ سیدعلی خامنه‌ای بر اثر انفجار بمبی که توسط اعضای سازمان مجاهدین در محل سخنرانی وی کارگذاشته شده بود (۶ تیر ۱۳۶۰) از ناحیهٔ دست به‌شدت مجروح شد. در بمب‌گذاری ۷ تیر ۱۳۶۰، سیدمحمد بهشتی و عده‌ای از اعضای شورای مرکزی و مدیران و هواداران درجه‌اول حزب (حدود ۸۰ نفر)، در ساختمان مرکزی حزب به شهادت رسیدند. اندکی بعد در ۸ شهریور همان سال محمدجواد باهنر (دومین دبیرکل حزب و نخست‌وزیر وقت) همراه با محمدعلی رجائی (رئیس‌جمهور وقت) بر اثر انفجار بمب در دفتر کارشان به شهادت رسیدند. مسببان این دو انفجار هم منافقین بودند. دو نفر از اعضای شورای مرکزی نیز در حملات تروریستی جان خود را از دست دادند.

درکنار قوّتها و توفیقات فراوان حزب، ضعفهایی نیز در فرایند فعالیتهای حزب وجود داشت و حزب با اشکالات و مشکلاتی از بیرون و درون به چالش کشیده می‌شد. از جمله ضعفها، رشد سریع کمّی حزب در سراسر کشور و غلبهٔ این رشد بر ظرفیتهای آموزشی و مدیریتی آن بود. ضعف دیگر ناشی از اشتغال رهبران حزب به ادارهٔ امور مهم کشور بود، که وقت کافی برای حضور در حزب و سازماندهی آن نداشتند. شهادت عناصر اصلی و مسئولان بالای حزب نیز ضربهٔ سنگینی بر این حزب تازه تأسیس بود (بهشتی، ۱۳۵۹ش، ص ۱۴ـ۱۷؛ خامنه‌ای، همان

1. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*

مصاحبه). پس از تشکیل دولت براساس قانون اساسی، مغایرت دیدگاههای مختلف در ادارهٔ امور کشور، به‌ویژه در مسائل و مباحث اقتصادی، به صورتی جدّی آشکار شد. این دیدگاههای متعارض اقتصادی در درون شورای مرکزی حزب نیز به ظهور رسید؛ از جمله بحث بر سر اموری نظیر گسترش یا عدم گسترش مالکیتهای دولتی و تمرکزگرایی در اقتصاد دولتی. بعضی افراد و جریانهای سیاسی هم از بیرون حزب در ایجاد شکاف و اختلاف بی‌تأثیر نبودند (خامنه‌ای، همان مصاحبه؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵؛ جمهوری اسلامی، سال ۵، ش ۱۳۷۰، ۲۹ بهمن ۱۳۶۲، ص ۱۰). موفقیتهای حزب در انتخابات مجلس و حضور شماری از اعضا و هواداران آن در رده‌های مختلف دولت نیز باعث تحریک حس رقابت و حسادت در مخالفان حزب شده بود.

سرانجام با عمیق شدن این اختلافات در درون شورای مرکزی و اختلافاتی که در بعضی شهرها میان مسئولان حزب و سایر مقامات اجرایی پدید آمد و اخبار آن نیز به اطلاع امام خمینی رسید، سیدعلی خامنه‌ای (رئیس جمهور وقت و سومین دبیرکل حزب) و هاشمی رفسنجانی (رئیس مجلس وقت) در نامه‌ای به امام خمینی، در تاریخ ۱۱ خرداد ۱۳۶۶، ضمن اشاره به موجّهات و موجبات تأسیس حزب در آغاز پیروزی انقلاب و نقش حزب در تحکیم و تثبیت پایه‌های نظام و رفع توطئه‌های دشمنان، ادامهٔ حیات حزب را بهانه‌ای برای دو دستگی و افتراق نیروهای انقلاب دانستند و رأی شورای مرکزی را مبنی بر تعطیل حزب و توقف کلی فعالیتهای آن به اطلاع امام رساندند که با آن موافقت شد (امام خمینی، ج ۲۰، ص ۹۳؛ رسالت، سال ۲، ش ۴۰۲، ۱۲ خرداد ۱۳۶۶، ص ۲).

حزب جمهوری اسلامی پس از تشکیل، درصدد انتشار نشریه‌ای به عنوان ترجمان رسمی خود برآمد. امتیاز روزنامه به نام سیدعلی خامنه‌ای ثبت شد و شمارهٔ نخست آن در ۹ خرداد ۱۳۵۸ منتشر گردید. میرحسین موسوی، مدیرمسئول و سردبیر آن، در سر مقالهٔ افتتاحی، برخی اهداف روزنامه را چنین بیان کرد: دریافت صحیح رویدادها، کشف روابط منطقی میان رویدادها، استفاده از این رابطه برای نفوذ به عمق مطلب و انتشار واقعیت براساس معیارهایی در چهارچوب اعتقادی. محور مباحث روزنامه، مسائل جهان‌اسلام، حمایت‌از مستضعفان جهان و توجه به نیازمندان جهان اسلام بود. از آغاز فعالیت روزنامه، در صفحهٔ سیاسی، پانوشتهایی به صورت مسلسل چاپ شد که نخستین آن «گام به گام با انقلاب» بود که در آن گزارش حرکت انقلابی مردم درج شده است. مسئولان روزنامه سه ویژگی برای عملکرد روزنامه برشمرده‌اند: «سرعت عمل در تهیهٔ اخبار، صداقت در تهیهٔ گزارشها و رعایت موضع‌گیری درست در اخبار».

پس از تعطیل حزب، روزنامهٔ جمهوری اسلامی به طور مستقل و بدون تغییر در مشی خود، با سردبیری مسیح مهاجری به فعالیت ادامه داد. وی از اواسط ۱۳۵۹ش، پس از آنکه موسوی وزیر خارجه شد، مسئولیت روزنامه را بر عهده داشت.

حزب، نشریه‌ای دانش‌آموزی به‌نام عروة‌الوثقی نیز منتشر می‌کرد.

منابع: امام خمینی، صحیفهٔ نور، ج ۲۰، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمد بهشتی، *راست قامتان جاودانهٔ تاریخ اسلام*، [تهران]: بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱ ش؛ همو، *عملکرد یکسالهٔ حزب جمهوری اسلامی*، تهران ۱۳۵۹ ش؛ عبدالله جاسبی، *تشکل فراگیر: مروری بر یک دهه فعالیت حزب جمهوری‌اسلامی*، تهران ۱۳۷۷ـ۱۳۸۳ ش؛ حزب جمهوری اسلامی، *مواضع ما*، [بی‌جا، بی‌تا]؛ علی خامنه‌ای، «پیام دبیر کل حزب جمهوری اسلامی در ششمین سالگرد تأسیس حزب»، *جمهوری اسلامی*، سال ۶، ش ۱۶۶۲، ۲۹ بهمن ۱۳۶۳؛ همو، *چهار سال با مردم*، تهیه و تنظیم: حزب جمهوری اسلامی، [تهران] ۱۳۶۴ ش؛ اکبر هاشمی رفسنجانی، *به سوی سرنوشت: کارنامه و خاطرات*، سال ۱۳۶۳، به اهتمام محسن هاشمی، تهران ۱۳۸۵ ش؛

The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Islamic Republican Party" (by Eliz Sanasarian)

/ غلامعلی حدادعادل /

حـزب دموکرات، یکی از دو حزب مهم صدر مشروطه. خاستگاه اصلی این حزب قفقاز بود. این منطقه، به‌سبب هم‌مرزی و مناسبات با عثمانی و روسیه که با غرب مرتبط بودند، منشأ بسیاری از جریانهای سیاسی و اجتماعی ایران در دورهٔ معاصر بوده است. حزب دموکرات براساس تشکل «اجتماعیون عامیون ایران» یا «کمیتهٔ سوسیال دموکرات ایران» ــ که در ۱۳۲۳ در بادکوبه به‌وجود آمده بود ــ پایه‌ریزی شد (آدمیت، ص ۱۳، ۱۶، ۴۳ـ۴۶، ۱۳۶).

پس از فتح تهران و افتتاح دورهٔ دوم مجلس در ۱۳۲۷، حزب دموکرات به همراه احزاب دیگر تشکیل شد. این حزب، که «فرقهٔ دموکرات ایران» و «جمعیت عامیون ایران» نیز خوانده می‌شد، مرکّب از گروهی روشنفکر انقلابی و تندرو به رهبری سیدحسن تقی‌زاده* بود. مؤسسان و اعضای کمیتهٔ مرکزی آن عبارت بودند از: سیدحسن تقی‌زاده، محمدرضا مساوات*، میرزامحمدطاهر تنکابنی*، ابراهیم زنجانی، حسینقلی‌خان نواب*، سلیمان‌میرزا اسکندری*، عبدالحسین‌خان وحیدالملک، ابراهیم حکیم‌الملک، احمد قزوینی عمارلو، مهدیقلی هدایت*، میرزاباقر آقای قفقازی، محمود محمود* (رئیس کمیتهٔ مرکزی)، محمدامین رسول‌زاده* و حیدرخان عمواوغلی* (دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۲۰؛ جودت، ص ۱۶، ۲۳، ۲۶؛ آدمیت، ص ۱۳۶).

مرامنامهٔ حزب حاوی یک مقدمهٔ کلی و هفت بند در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضایی بود و درمجموع ۳۲ مادّه داشت. بخشی از این مواد عبارت بودند از: «انفکاک کامل قوه سیاسیه از قوه روحانیه» (جدایی دین از سیاست)، ایجاد نظام اجباری (خدمت سربازی)، تقسیم املاک بین رعایا، قانون منع احتکار، تعلیم اجباری، تأسیس بانک کشاورزی و اولویت مالیات مستقیم بر غیرمستقیم. حزب دموکرات دارای حوزه‌ها، مجالس محلی، کمیته‌های محلی، کنفرانسهای ایالتی، کمیته‌های ایالتی کنگره‌های عمومی، کمیتهٔ مرکزی و شعبهٔ پارلمانی بود (← *مرامنامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران*، ص ۵ـ۸، ۱۱ـ۱۹).

پس از سازماندهی حزب در تهران، کمیتهٔ مرکزی به منظور توسعهٔ آن، در قزوین و تبریز و سمنان و دامغان و شاهرود و رشت شعبه‌هایی تأسیس کرد. شعبهٔ رشت روزنامهٔ *بیداری* را به صاحب‌امتیازی حسین جودت منتشر می‌کرد و با نهضت جنگل همکاری داشت (جودت، ص ۵۰، ۹۵ـ۹۶؛ اعظام قدسی، ج ۱، ص ۲۸۴). ترجمان شعبه‌های تهران و تبریز و خراسان، به‌ترتیب، روزنامه‌های *ایران نو* و *شفق* و *نوبهار* بودند (بهار، ج ۲، ص ۱۲؛ صدرهاشمی، ج ۱، ص ۳۴۵، ج ۴، ص ۳۱۲).

حزب دموکرات نخستین مبارزهٔ سیاسی خود را با رقیبش، حزب اجتماعیون اعتدالیون*، در انتخاب نایب‌السلطنه (پس از مرگ عضدالملک) آغاز کرد. با انتخاب ناصرالملک قره‌گوزلو، نامزد اعتدالیون به این سمت، دموکراتها شکست خوردند. ناصرالملک که تحصیل‌کردهٔ انگلیس بود، قائل به اجرای اصول دموکراسی در ایران بود. درنتیجهٔ پیگیریهای وی در دورهٔ دوم مجلس، احزاب که تا آن زمان مخفیانه فعالیت می‌کردند، دستهٔ پارلمانی (فراکسیون) خود را به‌طور رسمی به مجلس معرفی کردند. نمایندگان دموکرات در مجلس دوم ۲۸ نفر بودند، ولی ائتلاف حزب اعتدالیون با دیگر نمایندگان سبب شد تا اعتدالیون اکثریت را در مجلس به دست آورند (بهار، ج ۱، ص ۸ـ ۹؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۵۸ـ۱۳۶۰، ۱۳۶۶ـ ۱۳۶۷؛ اعظام قدسی، ج ۱، ص ۲۶۹). دو دستگی احزاب دموکرات و اعتدالیون در مجلس دوم به کشمکش انجامید. ترور میرزاحسن‌خان امین‌الملک و سیدعبدالله بهبهانی* در ۱۳۲۸، که مورد احترام اعتدالیون بودند، به دموکراتها نسبت داده شد و این امر بر وخامت اوضاع افزود و در پی آن، تقی‌زاده (رهبر حزب) تبعید شد. اعتدالیون نیز علی‌محمدخان تربیت، خواهرزادهٔ تقی‌زاده، و عبدالرزاق‌خان همدانی، یکی از دموکراتها، را ترور کردند (تقی‌زاده، ص ۳۴۹؛ دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۳۷؛ هدایت، ص ۲۱۱؛ آدمیت، ص ۱۴۵ـ۱۵۰). پس از تقی‌زاده، رهبری حزب دموکرات را سلیمان‌میرزا اسکندری برعهده گرفت. در ۱۳۲۹، مجلس دوم در پی روسها در خصوص اخراج مورگان شوستر*، مستشار مالی امریکایی، دچار تشنج شد (شوستر[1]، ص ۲۱۲، ۲۲۰). دموکراتها، که از برنامه و اقدامات شوستر پشتیبانی می‌کردند، با دولت دربارهٔ ادامهٔ مأموریت او درگیر شدند. سرانجام، دولت شوستر را از ایران اخراج و مجلس را تعطیل نمود و برخی از رؤسای دموکراتها را به قم و دو تن (وحیدالملک و حسینقلی‌خان نواب) از آنان را به اروپا تبعید کرد. در پی آن، مجمع ادب (کانون دموکراتها) را بستند و از انتشار روزنامهٔ *ایران نو* و جانشین آن *ایران نوین* نیز جلوگیری نمودند (کسروی، ص ۴۹۱، ۵۰۷ـ۵۰۹؛ بهار، ج ۱، ص ۱۱ـ۱۲؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۴۷۹).

دموکراتها در مجلس دوم، در موضع دستهٔ اقلیت قدرتمند مجلس، کابینهٔ اول سپهدار را در رجب ۱۳۲۸ وادار به استعفا کردند و پس از آن، مستوفی‌الممالک در کابینهٔ خود بیشتر وزیرانش را از میان دموکراتها و طرفداران آنان انتخاب کرد (ضرغام بروجنی، ص ۵۳؛ اتحادیه، ص ۳۹۵، ۴۰۸). از آن پس تا افتتاح مجلس سوم در ۱۳۳۳، در دورهٔ زمامداری مطلق ناصرالملک (نایب‌السلطنهٔ وقت، از ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲)، حزب دموکرات درنتیجهٔ فشار ناصرالملک و انگلیس و روسیه، دچار رکود شد. در انتخابات مجلس سوم، که بخشی از آن قبل از سقوط ناصرالملک صورت گرفت، دموکراتها با وجود سختگیریهای وی، ۳۱ کرسی مجلس را به خود اختصاص دادند و برخلاف دورهٔ پیش، درنتیجهٔ ائتلاف نمایندگان بی‌طرف و دسته‌ای از اعتدالیون با آنها، اکثریت قدرتمند مجلس سوم شدند. عامل اصلی توفیق دموکراتها، گسترش حزب در شهرستانها بود (بهار، ج ۱، ص ۱۲ـ۱۴؛ ملکزاده، ج ۷، ص ۱۶۱۹).

به‌رغم اعلام بی‌طرفی ایران در جنگ جهانی اول*، پیشروی نیروهای روسی به تهران سبب شد تا مستوفی‌الممالک، نخست‌وزیر، که مورد حمایت دموکراتها بود، بر اثر پافشاری آنان درصدد تغییر پایتخت برآید و از رؤسای حزب دموکرات بخواهد تا برای تهیهٔ مقدمات این کار عازم قم شوند. در قم اعضای حزب دموکرات با همکاری شونمان[2]، کنسول سابق آلمان، «کمیتهٔ دفاع ملی» را تشکیل دادند (اعظام قدسی، ج ۱، ص ۲۹۲، ۲۹۹ـ۳۰۰؛ سپهر، ص ۲۳۷ـ۲۴۰). در این اثنا، کمیتهٔ حزب دموکرات در آلمان به ریاست تقی‌زاده با آلمانیها همکاری داشت و با اعزام افرادی به ایران به نفع دولت آلمان فعالیت و تبلیغ می‌کرد (دیوان‌بیگی، ص ۶۲ـ

1. William Morgan Shuster

2. Schünemann

۶۳؛ بهار، ج ۱، ص ۱۷؛ سپهر، ص ۵۶). مهاجران در ۲۹ صفر ۱۳۳۴، به دلیل پیشروی نیروهای روسی به قم، راهی مغرب کشور شدند و در کرمانشاه دولت موقت را به ریاست نظام‌السلطنهٔ مافی* تشکیل دادند. جنگ سبب شد تا مهاجران که از دسته‌های سیاسی مختلف، از جمله دموکراتها و اعتدالیون بودند، باهم ائتلاف نمایند و انحلال دو حزب دموکرات و اعتدالیون را اعلام کنند. کمیتهٔ دفاع ملی نیز منحل شد و هیئتی با نام «مدافعین وطن» جانشین آن گردید (سپهر، ص ۲۷۸؛ بهار، ج ۱، ص ۲۲ـ۲۳؛ دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۳۶۴ـ۳۶۵).

در ۱۳۳۵، برخی از اعضای حزب دموکرات که مهاجرت نکرده بودند، درصدد سازماندهی مجدد حزب برآمدند تا در انتخابات مجلس چهارم حضور مؤثر داشته باشند، ولی برخی دیگر از اعضا عقیده داشتند که تا پیش از بازگشت اعضای مهاجر (که بعضی از سران حزب هم در میان آنان بودند) نباید هیچ اقدامی صورت گیرد. این عده که به دلیل مخالفت با تشکیل مجدد حزب به «دموکراتهای ضد تشکیلی»، معروف شدند، به مبارزه با «گروه تشکیلی» (موافقان سازماندهی مجدد حزب) پرداختند. از اعضای دموکراتهای تشکیلی، مهدیقلی هدایت، حکیم‌الملک، محمدتقی بهار*، محمد تدین* و اعتلاءالملک بودند. مهدیقلی هدایت رئیس کمیتهٔ مرکزی این دسته بود و روزنامهٔ *ایران*، *نوبهار* و *زبان آزاد* نیز ترجمانهای کمیتهٔ مرکزی دموکراتهای تشکیلی محسوب می‌شدند. سیدمحمد کمره‌ای، تقی بینش، محمود محمود، حسین پرویز و عین‌الممالک نیز از دموکراتهای ضد تشکیلی بودند و روزنامهٔ *ستارهٔ ایران* ترجمان آنها بود (متین دفتری، ص ۴۵ـ۴۶؛ کحال‌زاده، ص ۲۶۸؛ بهار، ج ۱، ص ۲۷ـ۲۸؛ جودت، ص ۴۶، ۶۳). در پی انشعاب حزب، اختلاف دموکراتها بیشتر شد و عده‌ای از دموکراتهای تشکیلی، به نام صالحیون، درصدد برآمدند تا اختلاف آنان را رفع کنند ولی موفق نشدند (صادق، مجموعهٔ ۳، ص ۱۸۰، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۸). پس از روی کار آمدن دولت وثوق‌الدوله* در ۱۳۳۶، دموکراتهای تشکیلی از آن حمایت کردند. وثوق‌الدوله با جذب عده‌ای از دموکراتها به مشی سیاسی خود، دولتی متکی بر حزب دموکرات تشکیل داد. در جریان انعقاد قرارداد ۱۹۱۹، این دسته از دموکراتها با درج مقالاتی در روزنامه‌های رعد و *ایران* از این قرارداد پشتیبانی کردند و میان دو دستهٔ دموکراتها تفرقه افتاد. دموکراتهای ضد تشکیلی نه تنها با قرارداد مخالف بودند، بلکه در مورد انجام دادن انتخابات دورهٔ چهارم مجلس، قبل از بازگشت مهاجران، به دولت اعتراض می‌کردند. در انتخابات مجلس چهارم ــ که پس از چند سال تأخیر و به‌رغم مخالفت عده‌ای از جمله دموکراتهای ضد تشکیلی صورت گرفت ــ دموکراتها بیشتر کرسیهای مجلس را به‌دست آوردند. پس از انتخابات، گروه دموکراتهای ضد تشکیلی خودبه‌خود منحل گردید و درواقع، مجلس چهارم پایان حیات حزب دموکرات محسوب می‌شد (دولت‌آبادی، ج ۴، ص ۱۲۷ـ۱۳۰؛ بهار، ج ۱، ص ۴۰ـ۴۱، ۱۱۶، ۱۱۷).

پس از بازگشت مهاجران، بنابر مقتضیات زمان، از جمله وقوع انقلاب روسیه در اکتبر ۱۹۱۷، حزب «سوسیالیست»، از ائتلاف عده‌ای از رهبران دو حزب دموکرات و اعتدالیون، به رهبری سلیمان‌میرزا اسکندری شکل گرفت و جانشین این دو حزب شد. حزب سوسیالیست به کمونیسم متمایل بود و در مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹، روش ضدتشکیلیها را در پیش گرفت و در مجلس در اقلیت قرار داشت. در مقابل، گروهی از دموکراتها و اعتدالیون سابق حزب «اصلاح‌طلبان» را، به رهبری سیدحسن مدرس، تشکیل دادند و اکثریت مجلس را در دست گرفتند. حزب سوسیالیست در مجلس چهارم از سردار سپه حمایت کرد و سلیمان‌میرزا در دولت وی، وزیر فرهنگ گردید، ولی این حزب در دورهٔ سلطنت رضاشاه به‌تدریج نفوذ خود را از دست داد و منحل شد. درواقع، حزب سوسیالیست دورهٔ دوم فعالیت حزب دموکرات محسوب می‌شد (جودت، ص ۱۰۸ـ۱۱۰؛ بهار، ج ۱، ص ۱۳۰ـ۱۳۴).

در ۱۳۲۳ ش، حزب دموکرات بار دیگر احیا گردید و دورهٔ سوم حیات حزب آغاز شد. حزب مرامنامه و آیین‌نامهٔ سابق را، پس از اصلاحاتی در آن، اساس کار خود قرار داد. از جمله موارد جدیدی که متناسب با مقتضیات زمان در مرامنامه گنجانده شد، لزوم تأسیس انجمنهای ولایتی و ایالتی، انفکاک کامل قوهٔ قضائیه از قوهٔ مجریه و تأسیس بیمهٔ اجتماعی برای کارگران بود. در ۱۳۲۵ش قوام‌السلطنه، نخست‌وزیر وقت، با اطلاق عنوان دموکرات بر حزب تازه‌تأسیس خود، درصدد الحاق اعضای حزب دموکرات به حزب خود برآمد، ولی آنها نه تنها با الحاق حزب مخالفت کردند بلکه نام حزب خود را به «جمعیت عامیون ایران» تغییر دادند و از آن پس حزب جدیدی به رهبری تقی‌زاده فعالیت خود را آغاز کرد. از این زمان، اثری از فعالیت حزب دموکرات به چشم نمی‌خورد (← جودت، ص ۱۱۳ـ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۳۴ـ۱۳۵، ۱۳۷ـ۱۳۹).

منابع: فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۴ ش؛ منصوره اتحادیه، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسن اعظام قدسی، *خاطرات من، یا، روشن شدن تاریخ صدساله*، تهران ۱۳۴۹ ش؛ محمدتقی بهار، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران ۱۳۲۳ـ۱۳۶۳ ش؛

حسن تقی‌زاده، زندگی طوفانی: خاطرات سیدحسن تقی‌زاده، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۷۲ش؛ حسین جودت، از صدر مشروطیت تا انقلاب سفید: تاریخچهٔ فرقهٔ دموکرات، یا، جمعیت عامیون ایران، [تهران] ۱۳۴۸ش؛ یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، تهران ۱۳۶۲ش؛ رضاعلی دیوانبیگی، سفر مهاجرت در نخستین جنگ جهانی، تهران ۱۳۵۱ش؛ احمدعلی سپهر، ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۴ـ۱۹۱۸، تهران ۱۳۳۶ش؛ ویلیام مورگان شوستر، اختناق ایران، ترجمهٔ ابوالحسن موسوی شوشتری، تهران ۱۳۵۱ش؛ صادق صادق، خاطرات و اسناد مستشارالدولهٔ صادق، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۱ـ۱۳۷۴ش؛ محمد صدرهاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان ۱۳۶۳ـ ۱۳۶۴ش؛ جمشید ضرغام بروجنی، دولتهای عصر مشروطیت، تهران [? ۱۳۵۰ش]؛ ابوالقاسم کحال‌زاده، دیده‌ها و شنیده‌ها: خاطرات میرزاابوالقاسم‌خان کحال‌زاده... دربارهٔ مشکلات ایران در جنگ بین‌المللی ۱۹۱۴ـ۱۹۱۸، چاپ مرتضی کامران، تهران ۱۳۶۳ش؛ احمد کسروی، تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان، تهران ۱۳۷۸ش؛ احمد متین‌دفتری، خاطرات یک نخست‌وزیر، چاپ باقر عاقلی، تهران ۱۳۷۰ش؛ مرامنامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دورهٔ دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ش؛ عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، یا، تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه، تهران ۱۳۶۰ش؛ مهدی ملکزاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۶۳ش؛ مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۷۵ش.

/ محمدابراهیم بلوکی /

حزب دموکرات کردستان، حزبی به رهبری قاضی‌محمد* پس از شهریور ۱۳۲۰، که در کردستانِ ایران اعلام جمهوری کرد. در ۲۵ شهریور ۱۳۲۱، نخستین سازمان سیاسی کُردها با عنوان جمعیت تجدید حیات کردستان (کومه‌لهٔ ژیانه وه‌ی کوردستان) در مهاباد تأسیس شد که به ژـکاف معروف گردید. بنیانگذاران این سازمان یازده مهابادی بودند که با توصیه و کمک میرحاج، نمایندهٔ حزب هیوای عراق، آن را تأسیس کردند. زمینه‌های تأسیس ژـکاف پس از جنگ جهانی اول و تقسیم حکومت عثمانی به حکومتهای کوچک و تحت‌الحمایه و نیز در پی قیامهای شیخ‌سعید* پیران، شیخ عبدالقادر و احسان نوری در کردستانِ ترکیه، که حس ملی‌گرایی را در میان کُردها تحریک کردند، شکل گرفت. افزون بر آن، عامل اصلی تشکیل ژـکاف اشغال ایران در جنگ جهانی دوم و از میان رفتن اقتدار دولت مرکزی در کردستان بود، که موجب خلأ قدرت متمرکز و بی‌نظمی در منطقهٔ کردنشین شد (شیرازی، ص ۹۹ـ۱۰۰؛ شرفکندی، ص ۶۰؛ روزولت[1]، ص ۲۵۴؛ کینان[2]، ص ۴۹). پس از سفر گروهی از رؤسای ایلات کُرد به باکو (در پایان ۱۳۲۰ش/ ۱۹۴۱)، که به دعوت شوروی صورت گرفت، انگیزهٔ ایجاد ژـکاف نیز به وجود آمد (روزولت، همانجا).


نشان حزب دموکرات کردستان

بر پایهٔ مرامنامهٔ ژـکاف، ادارهٔ امور کردستان به دست کردها، آموزش به زبان کردی، تشکیل انجمن ایالتی و ولایتی، و انتخاب رؤسای اداره‌ها و مأموران از میان کردها، درصدر خواستهای آنان قرار داشت (شیرازی، ص ۱۰۰). ژـکاف اساسنامهٔ حزب هیوا را، با اندکی تغییر، به عنوان اساسنامهٔ خود برگزید. دبیر کل ژـکاف، عبدالرحمان ذبیحی بود و ترجمان (ارگان) این سازمان نیز مجلهٔ نیشتمان (میهن) نام داشت که نخستین شمارهٔ آن در تیر ۱۳۲۲ منتشر شد (شرفکندی، همانجا؛ مدنی، ج ۲، ص ۱۹۵).

ژـکاف به لحاظ ایدئولوژی با حزب هیوا اختلاف داشت و حزب هیوا نتوانست بر آن نظارت کامل داشته باشد. حزب هیوا متشکل از روشنفکران شهری با تمایلات مارکسیستی بود، ولی کومله‌ها (اعضای ژـکاف) محافظه‌کارانی از اعیان و اشراف و عمدتاً از عشایر و طبقات پایین‌شهری بودند (کوچرا[3]، ص ۲۰۵ـ۲۰۷). ایجاد ژـکاف ناشی از انگیزهٔ ملی‌گرایی قومی بود (روزولت، همانجا؛ مکداول[4]، ص ۲۳۷). اساس عضویت در ژـکاف «کُرد بودن» بود؛ بنابراین، کردهای شیعه و علی‌اللهی و مسیحی و آشوری نیز می‌توانستند عضو آن شوند (شیخ‌الاسلامی مکری، ص ۲۱؛ ایگلتون[5]، ص ۶۷). تشکیلات ژـکاف مخفی و مبتنی بر نظم شدید بود (مدنی، ج ۲، ص ۱۹۹).

پس از قدرت گرفتن ژـکاف در منطقه، اعضای کمیتهٔ مرکزی درصدد اجرای طرح ایجاد کردستان بزرگ، متشکل از مناطق کردنشین عراق و ایران و ترکیه و سوریه، برآمدند (← شرفکندی، ص ۶۳ـ۶۴)؛ از این رو در مرداد ۱۳۲۳، نمایندگان ژـکاف با نمایندگان حزب هیوا پیمانی امضا کردند که سی‌سنور (سه‌مرز) نامیده شد. هدف از این پیمان، آشنا کردن افکار عمومی جهان با جنبش ملی‌گرایی کردها و تشکیل

1. Roosevelt   2. Kinnane   3. Chris Kutschera   4. McDowall   5. William Eagleton

چهارچوب خواستهای محلی بود، نظیر خودمختاری کردستان، استفاده از زبان کُردی به‌عنوان زبان رسمی و به‌کارگیری نیروهای بومی (*قاضی‌محمد و جمهوری در آینهٔ اسناد*، ص ۳۰؛ روزولت، ص ۲۶۷ـ۲۶۸؛ *کردستان و کرد در اسناد محرمانهٔ بریتانیا*، ص ۲۱۲). حزب دموکرات همچنین گسترش مبارزهٔ کردهای ایران و پیوند آن با مبارزهٔ مردم ایران برای کسب دموکراسی را در سرلوحهٔ برنامه‌های خود قرار داد (قاسملو، ج ۱، ص ۳۳ـ ۳۴). نخستین کنگرهٔ حزب در همان زمان برگزار شد. در مرامنامهٔ حزب به مسائل حقوقی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی کُردها پرداخته شد و تأسیس حزب بر مبنای «حقیقت، عدالت و تمدن» ذکر گردید (*قاضی‌محمد و جمهوری در آینهٔ اسناد*، ص ۳۱).

در مهر ۱۳۲۴ بارزانیها* (کردهای عراقی) وارد ایران شدند و به قاضی‌محمد در پیشبرد هدفهای حزب دموکرات کمک کردند (پسیان، ج ۲، ص ۲۷ـ۲۸). به گفتهٔ مک داول (ص ۲۴۱)، کمک ملامصطفی بارزانی (رهبر ایل بارزانی) به قاضی‌محمد بنابه خواست دولت شوروی بود. به نوشتهٔ ایگلتون (ص ۱۸۸)، حزب دموکرات در سازماندهی‌اش از الگوی کمونیستها پیروی می‌کرد و مانند آن دارای شاخه‌های زنان و جوانان بود.

قاضی‌محمد در رأس کمیتهٔ مرکزی حزب قرار گرفت. وی در پاسخ به پیشنهاد جعفر پیشه‌وری*، رهبر فرقهٔ دموکرات آذربایجان، برای تشکیل حکومت منطقه‌ای کُرد با نظارت دموکراتهای آذربایجان، گفت که برای تشکیل جمهوری خودمختار کردستان با شوروی به توافق رسیده است. در بهمن ۱۳۲۴، قاضی محمد تشکیل جمهوری کردستان را اعلام کرد و مجلس ملی کردستان وی را به ریاست جمهوری برگزید (*کردستان و کرد در اسناد محرمانهٔ بریتانیا*، همانجا؛ روزولت، ص ۲۶۸؛ *گذشته چراغ راه آینده است*، ص ۳۳۹). حاجی‌بابا شیخ، نخست‌وزیر، به همراه دوازده وزیر، ادارهٔ امور را برعهده داشت. حکومت جدید به امور فرهنگی توجه بیشتری کرد. حذف اسامی غیرکُردی از مدارس، خواندن خطبهٔ نمازجمعه به کُردی، و آموزش اجباری برای کودکان از جمله فعالیتهای «هیئت فرهنگی کردستان» (یکی از نهادهای جمهوری کردستان) بود. تأسیس رادیو، راه‌اندازی سینما و تأسیس کتابخانهٔ عمومی از دیگر فعالیتهای جمهوری کردستان بود (*قاضی‌محمد و جمهوری در آینهٔ اسناد*، ص ۴۵ـ ۴۶، ۵۲ ـ ۵۵). نشریهٔ رسمی جمهوری، روزنامهٔ *کردستان* بود و دیگر نشریات آن *هلاله* (لاله، مجلهٔ زنان) و مجلات ادبی *هیوای نیشتمان* (امید میهن)، *هاوار* (فریاد)، *گُروگالی* (قاغ و



قاضی‌محمد در میدان چوارچرای مهاباد، ۲ بهمن ۱۳۲۴ (روز اعلام جمهوری)، ملامصطفی بارزانی در مقابل وی دیده می‌شود

جمهوری کردستان بزرگ بود (همان، ص ۶۴؛ ایگلتون، ص ۷۲، ۷۵؛ ارفع، ص ۱۲۴).

شکل‌گیری ژـکاف بدون اطلاع و دخالت مقامات شوروی بود، ولی پس از مشاهدهٔ نفوذ و نیروی ژـکاف در منطقه، برای تحکیم موقعیت خود، آن را تقویت کردند (شرفکندی، ص ۶۵). نمایندهٔ ژـکاف در ۱۸ شهریور ۱۳۲۳، در ملاقاتی با سرکنسول شوروی در ارومیه، برای آزادی کردستان و تأسیس دولت خودمختار کُرد، از شوروی تقاضای پشتیبانی و کمک مادّی و معنوی کرد (مدنی، ج ۲، ص ۲۲۹). دولت شوروی، برای گسترش نفوذ خود، ژـکاف را مسلح و نیروی پیش‌مرگ ایجاد کرد (شرفکندی، ص ۷۰) و خانهٔ وکس[1]، سازمان تبلیغاتی شوروی، را به‌عنوان رابط اصلی خود و کومله، برای ارائهٔ کمکهای فرهنگی شوروی، در مهاباد تأسیس کردند. هرچند مقامات شوروی ارتباط خود را با کومله قطع نکردند، ولی مناسباتشان با آن مبهم بود، زیرا می‌دانستند که در صورت حمایت از کومله با واکنش ترکها و ایرانیها و عربها مواجه می‌شوند که نتایج زیانباری در پی دارد (همان، ص ۱۱۵ـ۱۱۶؛ روزولت، ص ۲۶۷).

قاضی‌محمد، پس از پیوستن به ژـ کاف و تسلط بر آن، به اعضای این سازمان پیشنهاد کرد که ژـ کاف با نام حزب دموکرات کردستان به فعالیت علنی بپردازد (روزولت، ص ۲۵۴؛ کوچرا، ص ۲۰۷ـ۲۰۸؛ اُبالاس[2]، ص ۵۳). وی در سفرش به باکو و دیدار با جعفر باقروف، نخست‌وزیر آذربایجان، موافقت مقامات شوروی را برای دریافت کمکهای نظامی و حمایت از تأسیس حزب دموکرات کردستان به‌دست آورد و پس از بازگشت از باکو، در مرداد ۱۳۲۴ با صدور بیانیه‌ای، تأسیس حزب دموکرات کردستان را اعلام کرد. هدفهای حزب در

1. VOKS　　2. Edgar Obalas

قوغ) و منداﻻنی کُرد (کودکان کُرد) بودند (کوچرا، ص ۲۲۱؛ مک داول، ص ۲۴۲).

در مورد قلمرو جمهوری کردستان با حکومت پیشه‌وری اختلاف وجود داشت. کُردها تمام مناطق غرب دریاچهٔ ارومیه را بخشی از کردستان می‌دانستند ولی فرقویها (اعضای فرقه دموکرات آذربایجان) معتقد بودند که فقط حاشیهٔ کوههای واقع در مرزهای ترکیه و عراق و مناطق نزدیک مهاباد، قلمرو کردستان است. در اردیبهشت ۱۳۲۵، برای رفع اختلاف، موافقت‌نامه‌ای مبنی بر همکاری طرفین در هفت مادّه منعقد شد، ولی تعیین حدود دو جمهوری، که مهم‌ترین عامل اختلاف آنان بود، از موافقت‌نامه حذف گردید (ارفع، ص ۱۳۵ـ ۱۳۶؛ کوچرا، ص ۲۱۴ـ۲۱۶؛ پسیان، ج ۲، ص ۱۵۸ـ۱۵۹). خودمختاری دو استان آذربایجان و کردستان برای حکومت‌مرکزی خوشایند نبود؛ بنابراین قوام‌السلطنه، نخست‌وزیر وقت، برای پایان دادن به خودمختاری آنها تلاش مجدانه‌ای را آغاز کرد. نمایندگان دولت در مذاکراتشان با پیشه‌وری در خرداد ۱۳۲۵، دربارهٔ جمهوری کردستان نیز به توافقی دست یافتند. در این توافق‌نامه، که بدون مشورت با رهبران جمهوری کردستان صورت گرفت، به خودمختاری کُردها اشاره‌ای نشده بود و جمهوری کردستان به فرمانداری، و موقعیت قاضی‌محمد به پیشوایی حزب دموکرات، تقلیل یافته بود. این توافق‌نامه با بی‌اعتنایی کردها مواجه شد (ایگلتون، ص ۱۵۰، ۱۷۲ـ۱۷۳؛ کوچرا، ص ۲۱۶ـ۲۱۷). هرچند پس از آنکه قوام‌السلطنه سیاست معتدل خود را نسبت به خودمختاری آذربایجان و کردستان تغییر داد، قاضی‌محمد و همکارانش خواستهای خود را تعدیل و از عناوین ریاست و وزارت صرف‌نظر کردند. با این حال، پس از تخلیهٔ ایران از نیروهای نظامی شوروی در اردیبهشت ۱۳۲۵، زمینه برای پایان دادن به خودمختاری آذربایجان و کردستان فراهم گشت. پس از سقوط حکومت پیشه‌وری در ۲۱ آذر ۱۳۲۵، قاضی‌محمد و دیگر سران جمهوری کردستان خود را تسلیم کردند و نیروهای دولتی در کمتر از یک هفته مهاباد را تصرف نمودند. عمر جمهوری‌کردستان کمتر از یک سال بود و سه‌تن از رهبران آن، قاضی‌محمد، صدر قاضی و سیف‌قاضی، اعدام شدند (مک‌داول، ص ۲۴۴ـ۲۴۵؛ کوچرا، ص ۲۲۲ـ۲۲۵؛ گذشته *چراغ راه آینده است*، ص ۳۹۲، ۴۷۵؛ پسیان، ج ۲، ص ۷ـ۹).

پس از انحلال جمهوری کردستان، بازماندگان حزب دموکرات کردستان بار دیگر فعالیت سیاسی خود را در دو جهت آغاز کردند؛ یعنی هم با حزب دموکرات کردستان عراق و هم با حزب تودهٔ ایران ایجاد رابطه کردند. رهبری حزب توده خواستار تابعیت کامل حزب دموکرات و فعالیت آن به عنوان بخشی از تشکیلات حزب توده در کردستان بود، که نهایتاً در ۱۳۲۷ش تحقق یافت. در ۱۳۳۲ش، حزب پس از برپایی سازمان حزبی در مهاباد و سنندج، فعالیت نیمه‌علنی خود را آغاز کرد، اما در فاصلهٔ ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۵ش، با انتقاد از عملکرد حزب توده در واقعهٔ کودتای ۲۸ مرداد، از آن جدا شد. در ۱۳۳۸ش، حزب نخستین برنامهٔ خود را که ادامهٔ برنامه‌های حزب در زمان قاضی محمد بود، تدوین کرد. در این برنامه ضمن تأکید بر مبارزه با شاه و امپریالیسم، بر تشکیل حکومت دموکراتیک تأکید شده بود. اما گرایشهای چپ حزب، در ۱۳۳۹ش، که حزب زیرنظر عبدالله اسحاقی (احمد توفیق) قرار گرفت، تغییر کرد. دومین کنگرهٔ حزب در کردستان عراق برگزار شد و در آن، رهبری بارزانی، هم برای کردهای عراق و هم برای کردستان ایران، تأیید گردید. بارزانی پس از پناهندگی به ایران و درخواست کمکهای نظامی و مالی از حکومت پهلوی برای مبارزه با حکومت عراق، ناگزیر رهبری حزب دموکرات را وادار به استقرار در عراق کرد، که خود منجر به بروز شکاف میان گروهها شد؛ گروهی به رهبری اسحاقی از بارزانی حمایت کرده و مخالف فعالیت در ایران بودند و گروه دیگر که بعدها کمیتهٔ انقلابی نام گرفت، به قصد فعالیت مسلحانه عازم ایران شدند، ولی در نتیجهٔ همکاری بارزانی با حکومت ایران سرکوب شده و تعدادی از رهبران آن به قتل رسیدند. در ۱۳۴۸ش اسحاقی از حزب اخراج شد، که خود حاکی از چپ‌روی دیگر بارهٔ حزب است. یک سال بعد، عبدالرحمان قاسملو دبیرکل حزب شد و در کنگرهٔ سوم حزب، در ۱۳۵۲ش، بر فعالیت مسلحانه و همکاری با گروههای سیاسی ایران برضد شاه تأکید گردید و نیل به جامعهٔ سوسیالیستی و خودمختاری کردستان در چهارچوب ایران، یکی از اهداف آن معرفی شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش)، حزب فعالیت خود را با بازگشت قاسملو به ایران از سر گرفت و، به‌رغم اظهار صریح قاسملو مبنی بر حمایت از انقلاب ایران، همه‌پرسی جمهوری اسلامی را تحریم کرد. در همین زمان، سه جناح در حزب شکل گرفت؛ جناح مسلط به رهبری قاسملو که به اقدامات مسلحانه روی آورد و دو جناح دیگر به رهبری غنی بلوریان و کریم حسامی به‌تدریج در حاشیه قرار گرفتند و سرانجام در ۲۵ خرداد ۱۳۵۹، جناح توده‌ای، در پیروی از سیاست حزب توده، به رهبری غنی بلوریان، رسماً از حزب جدا شدند.

پس از فرار ابوالحسن بنی‌صدر از ایران در شهریور ۱۳۶۰ و تشکیل شورای مقاومت در فرانسه، جناح قاسملو، به آن پیوست

و مبارزهٔ مسلحانه بر ضد جمهوری اسلامی ایران را تشدید کرد، که به اعلام انحلال آن از سوی ایران انجامید (برای آگاهی بیشتر و سایر فعالیتهای حزب ← مولودی سبیان، ۱۳۷۳ش).

منابع: ادگار اُبالانس، *جنبش کردها*، ترجمهٔ اسماعیل فتاح قاضی، تهران ۱۳۷۷ش؛ حسن ارفع، *کردها: یک بررسی تاریخی و سیاسی*، ترجمه شده از متن انگلیسی [از مترجمی ناشناخته]، به کوشش و ویرایش محمد رئوف‌مرادی، تهران ۱۳۸۲ش؛ ویلیام ایگلتون، *جمهوری ۱۹۴۶ کردستان*، ترجمهٔ محمد صمدی، مهاباد ۱۳۶۱ش؛ نجفقلی پسیان، *مرگ بود بازگشت هم بود*، تهران ۱۳۲۸ش؛ عبدالرحمان شرفکندی، *چیشتی مجیـور*، پاریس ۱۹۹۷؛ محمدامین شیخ‌الاسلامی مکری، *تاریک و روون*، مهاباد [بی‌تا]؛ هاشم شیرازی، *خاطرات دکتر هاشم شیرازی: از فعالان سیاسی کردستان*، به کوشش هاشم سلیمی، تهران ۱۳۸۰ش؛ عبدالرحمان قاسملو، *چل سال خەبات لە پێناوی ئازادی: کورتە یەک لە مێژووی حیزبی دیموکراتی کوردستانی ئێران*، ج ۱، [بی‌جا] ۱۳۶۷ش؛ *قاضی محمد و جمهوری در آیینهٔ اسناد*، [گردآوری] بهزاد خوشحالی، همدان ۱۳۸۰ش؛ *کردستان و کرد در اسناد محرمانهٔ بریتانیا*، [گردآوری] و. همدی، ترجمهٔ بهزاد خوشحالی، همدان: نورعلم، ۱۳۷۸ش؛ کریس کوچرا، *جنبش ملی کرد*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران ۱۳۷۳ش؛ *گذشته چراغ راه آینده است*، ویراستار بیژن نیکبین، تهران: نیلوفر، ۱۳۶۲ش؛ حسین مدنی، *کوردستان و ستراتیـژیی دەوڵەتان*، ج ۲، [بی‌جا] ۱۳۸۰ش؛ عبدالعزیز مولودی سبیان، «تحلیل جامعه‌شناختی سیاسی حزب دموکرات کردستان ایران»، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد علوم‌سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۳ش؛

Derk Kinnane, *The Kurds and Kurdistan*, London 1970; David Mc Dowall, *A modern history of the Kurds*, London 1996; Archibald Roosevelt, *For lust of knowing: memoirs of an intelligence officer*, Boston 1988.

/ جمال خسروی /

حزب رستاخیز، حزب دولتی و آخرین حزب سیاسی دورهٔ پهلوی. این حزب احتمالاً برای نجات نظام شاهنشاهی از بحران تأسیس شد، اما خود به بحران دامن زد و از عاملهای سقوط حکومت شد. این حزب در اسفند ۱۳۵۳ تشکیل و در مهر ۱۳۵۷ منحل گردید. محمدرضا پهلوی (حک: ۱۳۲۰-۱۳۵۷ش)، که مؤسس این حزب بود، نخست نامهای گوناگونی برای آن ذکر کرد، اما نام «حزب رستاخیز ملت ایران» تصویب شد که پس از نخستین کنگرهٔ عمومی حزب (کنگرهٔ مؤسس، ۱۰-۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۴) به‌کار رفت (← محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ش الف، ص ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۵۵ش ب، ج ۹، ص ۸۲۴۹-۸۲۵۰؛ شاهدی، ج ۱، ص ۲۳۴؛ نیز ← حزب رستاخیز ملی ایران، ۱۳۵۴ش).

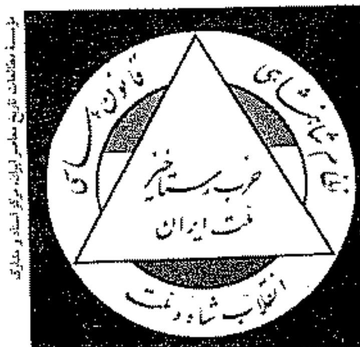
علت و انگیزهٔ تأسیس. بر پایهٔ مدارک موجود نمی‌توان به انگیزهٔ محمدرضا پهلوی در تأسیس حزب رستاخیز پی برد. به احتمال زیاد، بیماری مهلکش ــ که ظاهراً خود او در ۱۳۵۳ش بدان پی‌برد (← شوکراس[1]، ص ۲۳۰ به بعد) و دغدغهٔ نظام و سلطنتی که دربارهٔ آیندهٔ آن نگران بود ــ نیرومندترین انگیزه بوده؛ البته وی دربارهٔ این انگیزه صحبتی نکرده است، اما چون تا پیش از ۱۳۵۳ش و در هیچ سندی از نظام تک‌حزبی سخنی نگفته و حتی در کتابش (← ۱۳۴۰ش، ص ۲۲۷ به بعد) از نظام چند حزبی و دو حزبی دفاع کرده بود، این ظن قوّت می‌گیرد که در آن سال، اتفاق خاصی روی داده که به این تصمیم مهم انجامیده است. اسداللّه علم، وزیر دربار، که در آن سالها نزدیک‌ترین محرم شاه بود، تا لحظهٔ اعلان تصمیم شاه دربارهٔ تشکیل حزب واحد، از این ماجرا بی‌خبر بود (← علم، ج ۴، ص ۴۵۶، ۴۶۱)؛ حتی ساواک هم اطلاعی نداشت (میلانی، ص ۳۶۷). ظاهراً او گمان می‌کرد که حزب واحد به درگیریهای احزاب پایان می‌بخشد و دست وی را، به عنوان حاکم مطلق و خارج از نظارت، باز می‌گذارد (استمپل[2]، ص ۳۲-۳۳).

به گزارش سفارت امریکا در تهران (۱۹ تیر ۱۳۵۴)، تمایل محمدرضا پهلوی به اعمال نظارت بیشتر و محدود کردن قدرت نخست‌وزیر از جملهٔ انگیزه‌های تشکیل حزب رستاخیز بود (الموتی، ج ۱۲، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ نیز ← علم، ج ۴، ص ۴۸۰، ۴۸۵). او به نیروی ملی یکپارچه‌ای نیاز داشت که به آن اتکا کند و در مدتی کوتاه هدفهای خود را به تحقق برساند. احتمالاً شماری از جوانان تحصیل‌کرده در امریکا که از آرای ساموئل هانتینگتون[3]، متفکر سیاسی امریکایی، تأثیر گرفته بودند و گمان می‌کردند حزب دولتی منضبط در کشورهای در حال توسعه عامل ثبات است و می‌تواند مردم را بسیج کند، شاه را تشویق کردند که برای به تحقق رسانیدن هدفهای «انقلاب شاه و ملت»، حزبی تمامیت‌گرا تأسیس کند تا کاستیهای دو حزب موجود (ایران نوین، مردم) را برطرف سازد و زمینه را برای مشارکت دادن کل جامعه در روند توسعه فراهم آورد (آبراهامیان[4]، ص ۴۴۱؛ امجد، ۱۳۸۴ش، ص ۲۳۱؛ همبلی[5]، ص ۲۸۹). عده‌ای نیز گفته‌اند که در تصمیم‌گیری محمدرضا پهلوی این عوامل مؤثر بوده است: چپ‌گرایان

---

1. Shawcross   2. Stempel   3. Samuel Hantington   4. Abrahamian   5. Hambly

در خدمت حاکمیت، که به اقتباس از الگوی احزاب یکپارچهٔ کمونیستی متمایل بودند؛ الهام از حزب بعث* و اینکه شاه درصدد بود بدون نام بردن از سوسیالیسم، نظامی سوسیالیستی با محتوای ایدئولوژی شاهنشاهی ایجاد کند؛ و ترغیب انورسادات، رئیس‌جمهوری مصر، به ایجاد حزب واحد (ــه امجد، ۱۳۸۴ش، ص ۲۳۰ـ ۲۳۱؛ آبراهامیان، همانجا؛ لاشائی، ص ۲۸۰).



نشان حزب رستاخیز ایران

تأسیس حزب. به گفتهٔ مجیدی، وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجهٔ وقت (ص ۵۳ـ۵۷)، شاه نخستین بار، زمانی که در سویس به‌سر می‌برد، قصد خود را دربارهٔ ایجاد نظام تک‌حزبی به زبان آورد و به وی دستور داد که این موضوع را به هویدا، نخست‌وزیر، ابلاغ کند تا او زمینه را برای تشکیل این حزب فراهم آورد. در ۱۱ اسفند ۱۳۵۳، محمدرضا پهلوی در مصاحبه‌ای مطبوعاتی ادغام همهٔ احزاب سیاسی کشور و تشکیل حزبی به‌نام «رستاخیز ایران» یا «رستاخیز ملی» را اعلام داشت (*گاهنامهٔ پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی*، ج ۳، ص ۲۹۷۰؛ محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ش[الف]، ص ۱۱۰، ۱۱۷). حزبهای ایران نوین، مردم، پان‌ایرانیست و ایرانیان، که تنها حزبهای موجود و مجاز بودند، در پی سخنان وی بی‌درنگ انحلال خودرا اعلام کردند و به حزب واحد پیوستند. فراکسیونهای پارلمانی احزاب هم انحلال خود را اعلام داشتند و عضو حزب جدید شدند (الموتی، ج ۱۲، ص ۳۵۲، ۳۵۶). به‌رغم این، مخالفت با تشکیل حزب رستاخیز، به‌ویژه در میان روحانیان برجسته و سیاسی و نیروهای مذهبی مخالف دولت، گسترده بود (هیرو[1]، ص ۶۴). هیچ‌یک از مراجع تقلید و روحانیان سرشناس، حزب رستاخیز را تأیید نکردند (ــه «حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۷، ص ۱۶؛ *ساواک و روحانیت*، ج ۱، دفتر ۱، ص ۱۲۵ به بعد). آیت‌اللّه خمینی، که در آن زمان در نجف در تبعید به‌سر می‌برد، در پاسخ به استفتای جمعی از مسلمانان، ده روز پس از اعلام تشکیل حزب (۲۱ اسفند ۱۳۵۳)، به صراحت شرکت در حزب را به دلیل مخالفت آن «با اسلام و مصالح ملت مسلمان ایران» حرام «و کمک به ظلم و استیصال مسلمین» دانست (امام خمینی، ج ۱، ص ۳۵۸). درواقع از همان آغاز، کشمکش میان حزب رستاخیز و نیروهای مذهبی آغاز شد و رویدادهای بعدی (ــه ادامهٔ مقاله) نشان داد که این سازش‌ناپذیری ریشه‌هایی عمیق دارد.

جمعی مأمور تدوین مرامنامه و اساسنامهٔ حزب شدند و متن تهیه شده در نخستین کنگرهٔ حزب (تهران، ۱۰ و ۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۴) مطرح شد. این کنگره (معروف به کنگرهٔ مؤسس) با شرکت چند هزار تن (شرکت‌کنندگان تا ۴٬۵۰۰ تن هم ذکر شده‌اند) برگزار گردید و شرکت‌کنندگان، که به دقت گزینش شده بودند، به اتفاق، با تأسیس حزب رستاخیز ملت ایران موافقت و امیرعباس هویدا، نخست‌وزیر، را در مقام دبیرکل این حزب تأیید کردند. پس از پایان کنگره، برگزاری انتخابات دورهٔ بیست و چهارم مجلس شورای ملی در آینده‌ای نزدیک اعلام شد (صدیق، ج ۴، ص ۱۷۰ـ۱۷۱، ۱۷۴؛ «حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۷۱). عمّال حکومت تقریباً همهٔ مردم را در سراسر کشور، با تهدید و ارعاب، به نام‌نویسی در این حزب واداشتند. در دوایر دولتی و وابسته به دولت، عضویت در این حزب علناً اجباری بود (نجاتی، ج ۱، ص ۴۹۶). شعبه‌ها و دفترهای حزب در سراسر کشور تأسیس و تشکیل واحدهای حزبی آغاز گردید (آبراهامیان، ص ۴۴۲) و به این ترتیب، در مدت کوتاهی چنین وانمود شد که حزبی فراگیر، میلیونی، با عضویت و شرکت همهٔ آحاد ملت، در راه تحقق آرمانهای انقلاب شاه و مردم و با هدف دست یافتن به «تمدن بزرگ» ایجاد شده است (به ویژه ــه پیام شاه به کنگرهٔ دوم حزب، *رستاخیز*، سال ۲، ش ۴۵۳، ۶ آبان ۱۳۵۵، ص ۲؛ نیز ــه محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ش[الف]، ص ۱۱۰ـ۱۱۳).

ساختار و تشکیلات. حزب بر پایهٔ سه اصل تشکیل شد: نظام شاهنشاهی، قانون اساسی، و انقلاب شاه و ملت. صیانت از این اصول اصلی‌ترین و مبرم‌ترین وظیفهٔ حزب قلمداد گردید (حزب رستاخیز ملی ایران، ص ۸ـ۱۰؛ محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ش[الف]، ص ۱۱۱؛ همو، ۱۳۵۵ش[ب]، ج ۹، ص ۸۲۸۳).

ارکان حزب عبارت بودند از: کنگره، کمیتهٔ ملی، شورای مرکزی و دبیرکل. بنابر مادّهٔ دوم اساسنامهٔ حزب، کنگره بالاترین رکن حزب بود و می‌بایست هر دو سال یک بار با شرکت نمایندگان شوراهای حزب، نمایندگان دو مجلس سنا و شورای ملی و کمیتهٔ ملی تشکیل می‌شد (حزب رستاخیز ملی ایران، ص ۲۰). کنگرهٔ حزب سه بار برگزار شد: ۱۰ و ۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۴ (کنگرهٔ مؤسس)؛ ۵ و ۶ آبان ۱۳۵۵ (معروف به کنگرهٔ بزرگ)؛ ۱۴ دی ۱۳۵۶ (کنگرهٔ فوق‌العاده، به مناسبت آغاز

1. Hiro

خیزشهای سیاسی بر ضد حکومت؛ شاهدی، ج ۱، ص ۲۶۳ـ ۲۶۴). شتاب رویدادهای سیاسی اجازه نداد که برای انحلال حزب نیز کنگره تشکیل شود (ــه ادامهٔ مقاله).

پس از تأسیس حزب، کمیتهٔ ملی، شورای مرکزی و کانونهای حزبی در سراسر کشور تشکیل گردید. محمدرضا پهلوی در پیام خود به کنگرهٔ دوم (آبان ۱۳۵۵)، خبر داد که پنجاه‌هزار کانون حزبی در سراسر کشور تشکیل شده است و ۵ر۵ میلیون مرد و زن به عضویت آن درآمده‌اند (*رستاخیز*، همانجا؛ محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ ش [الف]، ص ۱۱۰)، که البته این ارقام در مقایسه با بزرگ‌ترین و باسابقه‌ترین حزبهای جهان، مبالغه‌آمیز و ساختگی بود. در حزب رستاخیز هیچ کس حق عضویت نمی‌پرداخت و بودجهٔ حزب از درآمدهای عمومی تأمین می‌شد و جزو بودجهٔ سالیانهٔ کشور بود (الموتی، ج ۱۲، ص ۳۶۹؛ همایون، *ویژگیهای رستاخیز و سیاست‌ها و سازمان آن*، ص ۲۲).

دفتر سیاسی در واقع مرکز اندیشه، تحلیل و تصمیم‌گیریهای اساسی حزب بود و بحران و مشکلات اصلی کشور در بحثهای داخلی و تصمیمهای نهایی آن متبلور است. سی تن از شخصیتهای با نفوذ سیاسی، چون امیرعباس هویدا، جمشید آموزگار، هوشنگ انصاری، هوشنگ نهاوندی، مهرداد پهلبد، رضا قطبی، محمد باهری و داریوش همایون، عضو دفتر سیاسی بودند. ترکیب این دفتر، بعدها، به سبب رویدادهای سیاسی و جابه‌جایی در قدرت و مسئولیتها تغییر کرد (الموتی، ج ۱۲، ص ۳۶۳ـ۳۶۴).

حزب رستاخیز از دو جناح تشکیل می‌شد: پیشرو (که با نام پیشرو و مترقی یا پیشرو و ترقی‌خواه هم از آن یاد شده است) به‌رهبری جمشید آموزگار و سازنده به‌رهبری هوشنگ انصاری (مجیدی، ص ۶۰؛ *گاهنامهٔ پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی*، ج ۳، ص ۲۰۲۲؛ سفری، ج ۳، ص ۲۹۴). ظاهراً قرار بود که نمایندگان دو جناح دارای دو طرز فکر مختلف، اما وفادار به اصول سه‌گانهٔ حزب و معتقد به اجرای اساسنامه و مرامنامه باشند و درواقع گرایشهای مختلف سیاسی حزبهای پیشین وفادار به نظام، در این دو جناح متمرکز شود. رهبران جناحها را خود شاه تعیین کرد. جناح سومی نیز در خرداد ۱۳۵۷، به رهبری هوشنگ نهاوندی، پدید آمد (*اطلاعات*، ش ۱۵۶۴۳، ۱ تیر ۱۳۵۷، ص ۳۲). این جناح از نقد عملکردهای حزب رستاخیز شکل گرفت و اعضای آن به بررسی مسائل ایران می‌پرداختند که به گفتهٔ نهاوندی (ص ۷۸ـ۷۹) به پیشنهاد خود شاه تشکیل شده بود و غالباً «اپوزسیون اعلیحضرت» خوانده می‌شد.

دبیرکل حزب، که با نظر محمدرضا پهلوی انتخاب می‌شد، چند بار عوض شد. امیرعباس هویدا از آغاز تأسیس حزب تا کنگرهٔ دوم (۵ و ۶ آبان ۱۳۵۶)، جمشید آموزگار از همین تاریخ تا ۱۷ مرداد ۱۳۵۶، محمد معتضد باهری تا دی ۱۳۵۷، و جمشید آموزگار از این تاریخ تا ۶ شهریور ۱۳۵۷ دبیرکل حزب بودند و جواد سعید، آخرین دبیرکل، زمانی به این سمت رسید که حزب جز انحلال راه دیگری پیش‌رو نداشت («حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۷۱؛ الموتی، ج ۱۲، ص ۳۹۳). تفکیک نخست‌وزیری و دبیرکلی حزب مشکلاتی به بار آورد و ازاین‌رو، آموزگار به دستور شاه و برای بار دوم دبیرکل شد (ــه الموتی، همانجا).

نشریات حزب رستاخیز عبارت بودند از: روزنامهٔ *رستاخیز*، ترجمان اصلی حزب، به سردبیری مهدی سمسار، که از ۱۳ اردیبهشت ۱۳۵۴ تا اوایل آذر ۱۳۵۷ انتشار یافت؛ *رستاخیز جوان*؛ *رستاخیز روستا*؛ *رستاخیز کارگران*؛ *رستاخیز هوایی* (برای ایرانیان و فارسی‌زبانان خارج از کشور)؛ *تلاش*، که ابتدا زیرنظر هویدا منتشر می‌شد و در شهریور ۱۳۵۴ به جمع نشریه‌های رستاخیز پیوست؛ *مبانی فلسفی رستاخیز*، که ماهانه به‌چاپ می‌رسید؛ و *اندیشه‌های رستاخیز*، که نشریهٔ نظری حزب بود و دفتر سیاسی حزب به آن توجه ویژه‌ای داشت، اما بیش از چند شماره منتشر نشد («حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۶۳).

فعالیتها و مخالفتها. حزب رستاخیز پس از تأسیس شعبه‌ها و دفترها و تشکیل واحدهای حزبی (هر واحد سیاسی بین ۵۰ تا ۱۷۵ عضو داشت) در سراسر کشور (استمپل، ص ۳۴) و انتشار نشریات ــ به‌ویژه روزنامهٔ *رستاخیز* ــ عملاً وارد صحنهٔ سیاسی شد و کوشید در همهٔ نهادها و عرصه‌ها رخنه کند. برگزاری انتخابات مجلس و شرکت دادن مردم در آن، به قصد برگزیدن نمایندگان حزب رستاخیز و تشکیل مجلسی یکدست و یک صدا با دولت، بزرگ‌ترین اقدام حزب در آغاز کار بود (ــه آبراهامیان، ص ۴۴۲)؛ اما حزب رستاخیز نمی‌توانست عملکرد مردمی داشته باشد، زیرا ماهیتاً تمامیت‌خواه و اقتدارگرا بود. برخی به اجبار و اکراه و جمعی نیز از سر فرصت‌طلبی به حزب پیوسته بودند و از همان آغاز، دسته‌بندیهای درونی و رقابتهای جناحی در آن شکل گرفته بود (ــه میلانی، ص ۳۷۱)؛ ازاین‌رو، حزب به عرصه‌هایی کشیده می‌شد که به‌ظاهر برای مقابله با مشکلات بود، اما در عمل و در نهایت بر شدت مشکلات می‌افزود. مثلاً حزب از همان آغاز درصدد برآمد قدرت بازاریان سنّتی را از بین ببرد. شعبه‌هایی در بازار تأسیس کرد و کوشید رابطهٔ میان بازار و روحانیت را قطع کند و به منابع مالی روحانیت دست یابد (امجد، ۱۹۸۹، ص ۹۹ـ۱۰۰).

روشنفکران، روزنامه‌نگاران و قشرهای دیگر نیز از حزب آزار دیدند (همبلی، ص ۲۹۰). حزب، با همکاری ساواک،

کسانی را که در وفاداریشان به نظام تردید داشت، از وزارتخانه‌ها و شرکت نفت و رادیو و تلویزیون تصفیه کرد و وسایل تسلط بیشتر دولت بر رسانه‌ها، مطبوعات، نویسندگان، شاعران، فیلم‌سازان و هنرمندان را فراهم ساخت (امجد، ۱۹۸۹، ص ۹۹). تحکیم سیطرهٔ دولت بر تشکلهای اجتماعی، از جمله اقدامات حزب برای تثبیت دولت، نهادینه کردن نظام سلطنتی و تضمین آیندهٔ نظام بود (← آبراهامیان، همانجا)، در حالی که زندگی مردم روز به روز سخت‌تر، قیمتها افزون‌تر و کمبود کالاها و خدمات محسوس‌تر می‌شد. پس از مدتی، مردم رو در روی حزب قرار گرفتند، نارضاییها به خشم عمومی فزاینده بدل شد و شمار مخالفان حکومت نیز افزایش یافت. به گفتهٔ داریوش همایون، از رهبران اصلی حزب رستاخیز، چون حکومت با تأسیس حزب رستاخیز همه چیز را یکپارچه کرد و شاه، مظهر و رهبر و رأس این یکپارچگی قلمداد شد، پس طبیعاً خود او بهترین آماج انتقادها و حملات بود (← *دیروز و فردا*، ص ۱۸؛ نیز ← لنچافسکی[1]، ص ۴۵۳؛ هویدا[2]، ص ۱۰۲ـ۱۰۳؛ برای دخالتهای حزب رستاخیز در امور مذهبی ← آبراهامیان، ص ۴۴۴ـ۴۴۵) و به این ترتیب کلّ حکومت در معرض تهدید قرار گرفت.

سقوط و انحلال. عملیات نمایشی حزب، بسیج عده‌ای همراه با تبلیغات بسیار گستردهٔ رسانه‌ای و به‌راه‌اندازی تظاهرات، هیچ نتیجه‌ای نبخشید و با نخستین اعتراض مردم به حکومت، حزب رستاخیز به عنوان یکی از مظاهر اصلی نظام، در سراسر کشور هدف حمله قرار گرفت. از ۱۷ دی ۱۳۵۶ ــ که فردی با نام مستعار احمد رشیدی‌مطلق در روزنامهٔ *اطلاعات* مقاله‌ای چاپ کرد که از آن با تعبیر «جرقهٔ انقلاب» یاد می‌شود (← انقلاب اسلامی ایران*) ــ دفترهای حزب رستاخیز، در کنار نهادها و مظاهر حکومتی، آماج حمله قرار گرفتند (← *روزشمار انقلاب اسلامی*، ج ۲، ص ۴۴۴ـ۴۴۵). حزب در واکنش به اعتراضها، در همان ماه، تظاهرات سازمان‌یافته‌ای به سود نظام در چند شهر ترتیب داد («حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۶۴). مردم تبریز در واقعهٔ برگزاری چهلمین روز حوادث قم، ساختمان حزب رستاخیز را آتش زدند (عاقلی، ج ۲، ص ۳۳۹). از آغاز ۱۳۵۷ ش، با برگزاری مراسم شبهای هفتم و چهلم، حملات به شعبه‌های حزب شدت گرفت (← *اطلاعات*، ش ۱۵۵۷۱، ۹ فروردین ۱۳۵۷، ص ۱؛ *انقلاب اسلامی به روایت اسناد ساواک*، کتاب ۴، ص ۵۵، ۱۵۳، ۱۸۷). اظهار ناخرسندی شاه در اواخر اردیبهشت از عملکرد حزب رستاخیز، که حتی آن را «مسخره» خواند، تأثیر منفی گسترده‌ای داشت (← «حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۶، ص ۱۷۰، ۲۲۱). در ۲۸ خرداد ۱۳۵۷، نمایندگان پان‌ایرانیست مجلس که عضو حزب رستاخیز بودند، از این حزب خارج شدند و تشکیلات پان‌ایرانیسم را به‌راه انداختند (← *اطلاعات*، ش ۱۵۶۴۰، ۲۹ خرداد ۱۳۵۷، ص ۴، ش ۱۵۶۴۱، ۳۰ خرداد ۱۳۵۷، ص ۳۲). این عمل، نخستین نشانهٔ پایان گسترش صوری این حزب بود. در ۲۸ مرداد ۱۳۵۷، حزب رستاخیز در تظاهراتی سازمان‌یافته از کودتای نظامی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دفاع کرد (همان، ش ۱۵۶۹۰، ۲۸ مرداد ۱۳۵۷، ص ۴). این تظاهرات آخرین اجتماعی بود که حزب برگزار کرد. آزمون، وزیر مشاور در امور اجرایی نخست‌وزیر، در شهریور اعلام کرد که حزب رستاخیز دیگر نمی‌تواند حزب فراگیر باشد و رابطهٔ دولت با آن چون سایر احزاب خواهد بود و دولت او با آن ارتباطی ندارد (ص ۱۰). سران حزب می‌کوشیدند که حزب را در برابر بحرانهای سیاسی سرپا نگه دارند، اما در اوایل شهریور که کمک مالی دولت به حزب قطع شد دیگر قادر به ادامهٔ فعالیت نبود (*اطلاعات*، ش ۱۵۶۹۹، ۸ شهریور ۱۳۵۷، ص ۴). جواد سعید، آخرین دبیرکل حزب رستاخیز، در مهر ۱۳۵۷ استعفا کرد و دلیل استعفای خود را اضمحلال حزب دانست. وی همچنین گفت که روزنامهٔ *رستاخیز* از آن پس به صورت مستقل فعالیت خواهد کرد (*روزشمار انقلاب اسلامی*، ج ۶، ص ۱۰۷). از اوایل مهر به بعد، ظاهراً مدرکی دالّ بر برگزاری جلسه‌های حزبی به دست نیامده است.

حزب رستاخیز ملت ایران نه تنها به هیچ‌یک از هدفهای نخستین خود دست نیافت، بلکه به زیان خود و نظامی عمل کرد که به دفاع از آن برخاسته بود. شاه در طراحی این حزب اشتباه بزرگی کرد (محمدرضا پهلوی، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۰۵ـ۳۰۶؛ آموزگار، ص ۵۶۰). در عمل، هیچگاه روابط میان دولت، حزب و مجلس به‌روشنی تعریف نشد. حزب استقلال عمل و ابتکار نداشت و در بحرانها نتوانست از پس هیچ مشکلی برآید. حمایتهای مردمی را نیز به دست نیاورد (استمپل، ص ۳۶ـ۳۷). حتی گفته شده است که خود شاه و رهبران حزب تعریف روشنی از آن نداشتند (همان، ص ۳۳ـ۳۴). به گفتهٔ آموزگار (همانجا) حزب از نظر معنا و مفهوم، معیوب؛ از نظر ماهیت، نخبه‌گرا؛ از نظر سیاسی، نابهنگام؛ و از نظر فکری، مبتذل است و دربارهٔ اینکه آیا اساساً رستاخیز را می‌توان حزب نامید یا نه، بین صاحب‌نظران سیاسی توافق‌نظر نبوده است (برای بحثی نظری در این باره ← نظامی، ص ۸ به بعد).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن موجود در مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ منوچهر آزمون، «فعالیت احزاب آزاد خواهد شد»، *رستاخیز*،

1. Lenczowski 2. Hoveyda

سال ۴، ش ۱۰۰۰، ۶ شهریور ۱۳۵۷؛ جهانگیر آموزگار، *فراز و فرود دودمان پهلوی*، ترجمهٔ اردشیر لطفعلیان، تهران ۱۳۷۵ ش؛ مصطفی الموتی، *ایران در عصر پهلوی*، لندن ۱۳۶۹ـ۱۳۷۳ ش؛ امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج ۱، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمد امجد، *بررسی مقایسه‌ای توسعه‌ی اقتصادی در ایران و کره‌ی جنوبی (۱۳۴۱ـ۱۳۵۷)*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ *انقلاب اسلامی به روایت اسناد ساواک*، کتاب ۴، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸ ش؛ حزب رستاخیز ملی ایران، *مرامنامه و اساسنامهٔ حزب رستاخیز ملی ایران*، [تهران ؟۱۳۵۴ ش]؛ *روزشمار انقلاب اسلامی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ۱۳۷۸ ش؛ *ساواک و روحانیت*، ج ۱، دفتر ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش؛ محمدعلی سفری، *قلم و سیاست*، تهران ۱۳۷۱ـ۱۳۸۰ ش؛ مظفر شاهدی، *حزب رستاخیز: اشتباه بزرگ*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عیسی صدیق، *یادگار عمر*، تهران ۱۳۳۸ـ۱۳۵۶ ش؛ باقر عاقلی، *روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، تهران ۱۳۶۹ـ۱۳۷۰ ش؛ امیر اسدالله علم، *یادداشت‌های علم*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ *کارنامهٔ پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی: فهرست روزبروز وقایع سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی ایران از ۳ اسفند ۲۴۷۹ تا ۳۰ اسفند ۲۵۳۵*، [تهران ۱۳۵۵ ش]؛ کورش لاشائی، *نگاهی از درون به جنبش چپ ایران*، [گفتگو کننده:] حمید شوکت، تهران ۱۳۸۱ ش؛ عبدالمجید مجیدی، *خاطرات عبدالمجید مجیدی: وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجه (۱۳۵۱ـ۱۳۵۶)*، ویراستار حبیب لاجوردی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدرضا پهلوی، شاه مخلوع ایران، *پاسخ به تاریخ*، ترجمهٔ حسین ابوترابیان، [تهران] ۱۳۷۶ ش؛ همو، *رهنمودهای فرماندهی برای حزب رستاخیز ملت ایران*، تهران [۱۳۵۵ ش الف]؛ همو، *مأموریت برای وطنم*، تهران ۱۳۴۰ ش؛ همو، *مجموعهٔ تألیفات، نطقها، پیامها، مصاحبه‌ها و بیانات اعلیحضرت همایون محمدرضا شاه پهلوی آریامهر شاهنشاه ایران*، ج ۹، تهران [؟۱۳۵۵ ش ب]؛ عباس میلانی، *معمای هویدا*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ غلامرضا نجاتی، *تاریخ سیاسی بیست و پنج سالهٔ ایران: از کودتا تا انقلاب*، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمد اسعد نظامی، «تحلیلی تئوریک در آرمان‌شناسی حزب رستاخیز ملت ایران»، *اندیشه‌های رستاخیز*، سال ۱، ش ۱ (مرداد ۱۳۵۵)؛ هوشنگ نهاوندی، *آخرین روزها: پایان سلطنت و درگذشت شاه*، ترجمهٔ بهروز صوراسرافیل و مریم سیحون، لوس‌آنجلس ۱۳۸۳ ش؛ داریوش همایون، *دیروز و فردا: سه گفتار دربارهٔ ایران انقلابی*، ایالات متحده امریکا ۱۹۸۱؛ همو، *ویژگیهای رستاخیز و سیاست‌ها و سازمان آن: ۹ آذر ۲۵۳۵ ـ ۶ تیر ۲۵۳۶*، [بی‌جا، بی‌تا]؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Mohammed Amjad, *Iran: from royal dictatorship to theocracy*, New York 1989; Gavin R. G. Hambly, "The Pahlavī autocracy: Muḥammad Riżā Shāh, 1941-1979", in *The Cambridge history of Iran*, vol.7, ed. Peter Avery, Gavin Hambly, and Charles Melville, Cambridge 1991; Dilip Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, London 1987; Fereydoun Hoveyda, *The fall of the Shah*, tr. Roger Liddell, New York 1980; George Lenczowski, "Political process and institutions in Iran: the second Pahlavi kingship", in *Iran under the Pahlavis*, ed. George Lenczowski, Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1978; William Shawcross, *The Shah's last ride: the fate of an ally*, New York 1988; John D. Stempel, *Inside the Iranian revolution*, Bloomington, Ind. 1981.

/عبدالحسین آذرنگ /

حزب زحمتکشان ملت ایران، حزبی با سه دهه فعالیت، از ۱۳۳۰ تا ۱۳۶۰ ش، به رهبری مظفر بقایی کرمانی. هستهٔ اولیهٔ حزب، «سازمان نظارت برای آزادی انتخابات» بود که در شهریور ۱۳۲۸، هم‌زمان با انتخابات مجلس شانزدهم، برای تأمین آزادی رأی‌دهندگان و جلوگیری از تقلب هیئت حاکمه، به ریاست مظفر بقایی کرمانی*، تأسیس شد (← *شاهد*، سال ۱، ش ۴، ۲۴ شهریور ۱۳۲۸، ص ۱).

با تشکیل جبههٔ ملی در آبان ۱۳۲۸، سازمان نظارت، که به سازمان نگهبانان آزادی تغییرنام داده بود، به آن پیوست. در اوایل ۱۳۲۹ ش، خلیل ملکی* و سایر انشعاب‌کنندگانِ حزب توده به این سازمان پیوستند و، با استفاده از تجارب سیاسی خود، سازمان را در میان روشنفکران و کارگران گسترش دادند (نجاتی، ۱۳۶۴ ش، ص ۸۶؛ شهبازی، ۱۳۸۲ ش ب، ص ۲۱). ملکی و بقایی، برای سازماندهی نیروهای نهضت ملی، حزبی را در اوایل ۱۳۳۰ش تأسیس کردند که، به پیشنهاد ملکی، حزب زحمتکشان ملت ایران نامیده شد (بقایی کرمانی، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۰۷؛ ملکی، ۱۳۳۲ ش، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۶۸ ش، مقدمهٔ کاتوزیان، ص ۸۹). با اعلام موجودیت این حزب، سازمانهایی که زیرنظر بقایی بودند، به آن پیوستند، از جمله سازمان مبارزه برای ملی کردن نفت در سراسر ایران و سازمان نگهبانان آزادی (حجازی، ص ۳۱؛ حزب زحمتکشان ملت ایران، ۱۳۳۰ش ب، ص ۱).

پس از تشکیل حزب زحمتکشان، بقایی رهبریِ سیاسی و ملکی، نادر نادرپور*، هوشنگ ساعدلو، جلال آل‌احمد* و محمدعلی خنجی رهبریِ فکری آن را برعهده گرفتند (ملکی، ۱۳۶۸ش، همان مقدمه، ص ۹۰). از اهداف حزب، مقابلهٔ اصولی با حزب تودهٔ ایران* بود، ازاین‌رو نام زحمتکشان را برگزیدند تا نشان دهند که در حمایت از کارگران، از حزب توده پیش‌رَوْتر هستند (بقایی کرمانی، ۱۳۸۲ش، همانجا؛ نیز ← همو، ۱۳۵۸ ش، ص ۹۶؛ عظیمی، ص ۳۷ـ۳۸). به گفتهٔ کاتوزیان (ص ۲۱۴)، حزب زحمتکشان، به لحاظ عقیده و تشکیلات و فعالیت و انتشارات و تعداد اعضا، با حزب توده برابری می‌کرد.

حزب زحمتکشان متشکل از دو گروه با دو گرایش متفاوت بود: ۱) انشعاب‌کنندگان از حزب توده و روشنفکران طبقهٔ کارگر، به رهبری ملکی. ۲) روشنفکران میانه‌رو و بازرگانان متوسط و کوچک، به‌رهبری بقایی (همانجا). عده‌ای از ورزشکاران نیز از حزب حمایت می‌کردند. گروهی از چماقداران نیز، برای مقابله با حزب توده، وابسته به حزب زحمتکشان بودند (حجازی، ص ۳۲؛ کیانوری، ص ۲۲۸). روزنامهٔ *شاهد* ترجمان (ارگان) اصلی حزب زحمتکشان بود که در مواقع توقیف، *عطار* به‌جای آن منتشر می‌شد. همچنین، مجلهٔ *علم و زندگی* بیان‌کنندهٔ دیدگاه نظری حزب بود (آبراهامیان[1]، ص ۲۵۶ـ۲۵۷). این حزب در اهواز، کرج، دزفول و چند شهر دیگر شعبه داشت (*شاهد*، سال ۲، ش ۳۹۰، ۴ خرداد ۱۳۳۰، ص ۱؛ مکی، ص ۵۹۵).

زحمتکشان، حزبی سوسیال دموکرات‌و خواهان دگرگونیهای سیاسی بود (گازیوروسکی[2]، ص ۶۰؛ استمپل[3]، ص ۵۵). در سیاست داخلی، از قانون اساسی و حکومت مشروطهٔ سلطنتی حمایت می‌کرد و بر اصلاحات اساسی در روابط کارگر و کارفرما، ایجاد رفاه برای کارگران و توسعهٔ صنایع سنگین تأکید داشت و در سیاست خارجی، خواهان مناسبات دوستانه با کلیهٔ کشورها، بر اساس منشور ملل متحد، و مخالف هرگونه سلطهٔ استعماری بود (← حزب زحمتکشان ملت ایران، ۱۳۳۰ش الف، ص ۴).

حزب زحمتکشان از ارکان اساسی جبههٔ ملی ایران* بود که نقش اصلی برای مقابله با حزب توده را برعهده گرفت و کوشید نحوهٔ تفکر و اهداف نهضت ملی را به مردم منتقل کند (حجازی، ص ۳۵؛ بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ش، همانجا). یکی از اقدامات برجستهٔ حزب، کشف اسناد شرکت نفت ایران و انگلیس از خانهٔ ریچارد سدان[4]، نمایندهٔ شرکت نفت در تهران، بود که بر اعتبار حزب افزود و مصدق نیز برای دفاع از حقوق ملت ایران، در شورای امنیت و دادگاه بین‌المللی لاهه از آن استفاده کرد (بقایی کرمانی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۲ به بعد؛ راثین، ص ۶۱ـ۶۶؛ آیت، ص ۱۸۶ـ۱۸۷)؛ هرچند بر پایهٔ یافته‌های جدید، در اصالت این ماجرا تردید وجود دارد و گفته می‌شود اسناد مذکور، یا بخشی از آنها، جعلی بوده است (برای آگاهی بیشتر ← شهبازی، ۱۳۸۲ش ب، همانجا).

در نیمهٔ دوم ۱۳۳۰ش، مهم‌ترین برنامهٔ حزب زحمتکشان، شرکت در انتخابات مجلس هفدهم بود، که زُهری و بقایی، دو تن از اعضای حزب، به مجلس راه یافتند (ملکی، ۱۳۳۲ش، ص ۱۱۹). رهبران حزب تا اوایل ۱۳۳۱ش از دکتر محمد مصدق* پشتیبانی کردند، اما در همان زمان دو دیدگاه در حزب پدید آمد. جناح چپ، به‌رهبری ملکی، بر پشتیبانی از مصدق تأکید داشت و جناح راست، به رهبری بقایی، دوران همکاری با مصدق را پایان‌یافته می‌دانست (ملکی، ۱۳۶۸ش، همان مقدمه، ص ۹۳؛ شهبازی، ۱۳۸۲ش الف، ص ۱۴).

پس از واقعهٔ ۳۰ تیر ۱۳۳۱، زمینهٔ جدایی بقایی و ملکی فراهم شد. جناح بقایی برای تضعیف دولت، به مخالفت علنی با آن برخاست ولی جناح چپ، در عین انتقاد از دولت، به حمایت همه‌جانبه از مصدق ادامه داد (*شاهد*، سال ۴، ش ۷۶۶، ۱۲ مهر ۱۳۳۱، ص ۱ـ۲؛ ملکی، ۱۳۶۸ش، همانجا؛ نجاتی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۵۹). ملکی و یارانش پس از جدایی، حزب زحمتکشان ملت ایران (نیروی سوم) را تشکیل دادند و حزب زحمتکشان قبلی به دستهٔ کوچکی از مریدان و سرسپردگان بقایی بدل شد که برای مقاصد او قدم برمی‌داشت (نجاتی، ۱۳۶۴ش، ص ۸۷؛ عظیمی، ص ۱۲۳؛ بیل[5]، ص ۶۹).

پس از انشعاب، حزب زحمتکشان به مخالفان دولت پیوست و بر ضد مصدق به فعالیت پرداخت. نمایندگان حزب، مجلس را به پایگاه ضدمصدقی بدل نمودند و با لایحهٔ اختیارات تام مصدق و لوایح دولت مخالفت کردند (*چه کسی منحرف شد: دکتر مصدق یا دکتر بقائی؟*، ص ۴۱۷؛ *شاهد*، سال ۴، ش ۸۳۰، ۱ دی ۱۳۳۱، ص ۱؛ بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ش، ص ۹۹). در واقعهٔ ۹ اسفند ۱۳۳۱، توطئهٔ قتل مصدق (توسط دربار)، نیز حزب زحمتکشان با طرفداران شاه همکاری کرد و مانع خروج شاه از کشور شد (سفری، ج ۱، ص ۷۳۲). این حزب در کودتای ۲۸ مرداد فعالانه شرکت کرد و اعضای آن از جمله کسانی بودند که به خانهٔ مصدق حمله کردند. روزنامهٔ *شاهد* نیز در همان روز، در صفحهٔ نخست، زاهدی را نخست‌وزیر قانونی نامید (← زاهدی، ص ۱، ۴؛ شهبازی، ۱۳۸۲ش الف، ص ۱۸؛ نیز ← *اسرار کودتا*، ص ۱۳۰؛ کودتای ۲۸ مرداد*). پس از آن، حزب، مانند دربار، کودتا را قیام ملی نامید (← *شاهد*، سال ۴، ش ۱۰۱۷، ۲۹ مرداد ۱۳۳۲، ص ۱) و هم در مورد حزب توده و هم جبههٔ ملی رفتاری کینه‌توزانه درپیش‌گرفت (شهبازی، ۱۳۸۲ش الف، همانجا)، ولی به‌سبب ناکامی بقایی در تصدی نخست‌وزیری، حزب زحمتکشان در مخالفت با دولت زاهدی، به تحریک مردم و دانشگاهیان پرداخت (موحد، ج ۳، ص ۱۱۱) و با برنامهٔ دولت، مبنی بر انحلال مجلس هفدهم یا استعفای نمایندگان آن، مخالفت کرد (بقایی کرمانی، ۱۳۳۲ش، ص ۱). حزب زحمتکشان همچنین تجدید روابط بلاشرط با انگلستان را تسلیم در برابر دشمن متجاوز دانست (همو، ۱۳۵۸ش، ص ۱۶۴؛ سفری، ج ۲، ص ۱۱۳). افزایش مخالفت این حزب با دولت، به

1. Abrahamian 2. Gasiorowski 3. Stempel 4. Richard Sedan 5. Bill

توقیف روزنامهٔ *شاهد* و اشغال دفتر حزب انجامید (سفری؛ مکی، همانجاها؛ *اسناد لانه جاسوسی*، ج ۲۳، ص ۱۶۹). در همین زمان، حزب برای تهدید مخالفان بقایی، کمیتهٔ مجازات را تشکیل داد (آبادیان، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۲، ۴۰۱).

فعالیت حزب تا انتخابات مجلس بیستم (۱۳۳۹ش) به تشکیل محافل دوستانه محدود شد و تنها اقدام آن برگزاری تظاهرات آرام با نظارت پلیس در اردیبهشت ۱۳۳۶، همزمان با سالگرد تأسیس حزب، بود (← *مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک*، ج ۱، ص ۲۰۹؛ گازیوروسکی، ص ۱۷۳). بقایی پس از کسب اجازه از شاه برای شرکت در انتخابات، «سازمان نگهبانان آزادی» را احیا کرد، ولی به‌سبب فعالیتهای انتخاباتی ضددولتی بازداشت شد (مکی، همانجا؛ رفیع‌زاده[1]، ص ۱۰۷؛ *اطلاعات*، سال ۳۵، ش ۱۰۳۰۷، ۲۳ شهریور ۱۳۳۹، ص ۱؛ *اسناد لانهٔ جاسوسی*، ج ۲۳، ص ۱۷۴). پس از آزادی بقایی (دی ۱۳۴۰)، حزب فعالیت خود را از سر گرفت ولی از برگزاری گردهمایی فراتر نرفت (← *مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک*، ج ۱، ص ۳۵۷ـ۳۶۳).

از مهم‌ترین برنامه‌های حزب، برگزاری همایش سراسری در مرداد ۱۳۴۱ بود. در این همایش، بقایی به عنوان رهبر و دیوشلی، بُنَکدار، میرعمادی و عقیلی به عضویت کمیتهٔ مرکزی برگزیده شدند و مبارزه با حزب توده و جبههٔ ملی در مرامنامه گنجانده شد و حزب آمادگی خود را برای تشکیل دولت اعلام کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «حزب زحمتکشان ملت ایران»، ش ۱۹۲۲، ۱۳۴۱ش، ص ۱۸ـ ۲۴). در این همایش، حسن آیت، که پس از درگذشت آیت‌اللّه کاشانی (اسفند ۱۳۴۰) به حزب زحمتکشان پیوسته بود، پیشنهاد کرد که حزب براساس مذهب شیعه پی‌ریزی شود، اما رهبران آن با ایدئولوژی مذهبی مخالفت کردند (آیت، ص ۷، پانویس).

در وقایع خرداد ۱۳۴۲، بقایی از اعضای حزب خواست که در این قضایا دخالت نکنند (*مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک*، ج ۲، ص ۱۲۱)، ولی در تیر همان سال، بنا به خواست عده‌ای از اعضای حزب مبنی بر حمایت از روحانیان، وی با ارسال نامه‌ای خطاب به آنان، از «مرجعیت تامهٔ حضرت آیت‌اللّه خمینی» پشتیبانی کرد (← بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ش، ص ۳۸۷ـ۳۹۱؛ *حزب زحمتکشان ملت ایران در دفاع از آیت‌اللّه خمینی*، ص ۴).

در ۱۳۴۶ش، حزب فاقد تشکیلات و تبلیغات بود و وفاداران آن بیش از صد نفر نبودند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «حزب زحمتکشان ملت ایران»، ش ۱۹۴۰، ۱۳۴۶ش، ص ۴۰). در ۱۳۵۰ش، با اجازهٔ دولت، فعالیت حزب از سرگرفته شد اما در ۱۳۵۳ش، با تشکیل حزب رستاخیز و انحلال احزاب، حزب زحمتکشان هم از فعالیت بازماند (← *مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک*، ج ۲، ص ۳۷۷؛ نیز ← حزب رستاخیز*).

از ۱۳۵۶ش بار دیگر فعالیت حزب زحمتکشان به شکلی محدود از سر گرفته شد و بقایی کوشید آن را احیا نماید (← همان، ج ۲، ص ۴۳۳؛ آبادیان، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۰). در خرداد همان سال، حزب با صدور اعلامیه‌ای وفاداری خود را به قانون اساسی اعلام کرد و در اعلامیهٔ دیگری، به تغییر مبدأ تاریخ از شمسی به شاهنشاهی اعتراض کرد و آن را تهدیدی برای قانون اساسی خواند (آبادیان، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۴، ۲۲۱).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تلاش حزب زحمتکشان برای نزدیک شدن به رهبران انقلاب و ملاقات با امام خمینی موفقیتی به همراه نداشت. سران حزب همچنین درصدد جلب انقلابیان برآمدند و به همین‌منظور از دولت موقت، به ریاست مهدی بازرگان، به علت آنکه سهم کمی از قدرت را به روحانیان واگذار کرده بود، انتقاد کردند (← سحابی، ص ۲۳۱ـ۲۳۲). حزب در همه‌پرسی فروردین ۱۳۵۸ نیز به جمهوری اسلامی رأی داد (بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ش، ص ۵۱۱). با این همه، بقایی با توجه به ناکامی در رهبری حزب و ناتوانی‌اش در سازگاری با اوضاع جدید، بازنشستگی سیاسی خود را اعلام کرد و چون حزب از حامیان نظام سلطنت به‌شمار می‌رفت، بالطبع با فروپاشی آن نظام، فلسفهٔ وجودی حزب نیز منتفی شد و حیات آن خاتمه یافت (آبادیان، ۱۳۷۷ش، ص ۳۱۶؛ نیز ← بقایی کرمانی*، مظفر).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ حسین آبادیان، «حزب زحمتکشان ملت ایران و انقلاب اسلامی»، *فصلنامهٔ مطالعات تاریخی*، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۲)؛ همو، *زندگینامهٔ سیاسی دکتر مظفر بقایی*، تهران ۱۳۷۷ش؛ حسن آیت، *درسهایی از تاریخ سیاسی ایران*، تهران ۱۳۶۳ش؛ *اسرار کودتا: اسناد محرمانه CIA دربارهٔ عملیات سرنگونی دکتر مصدق*، ترجمهٔ حمید احمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹ش؛ *اسناد لانهٔ جاسوسی*، ج ۲۳: *احزاب سیاسی در ایران (۴)*، [تهران، بی‌تا.]؛ مظفر بقایی کرمانی، «انحلال مجلس مردود است، از طرف هر کس که باشد»، *شاهد*، سال ۵، ش ۱۰۶۵، ۲۸ مهر ۱۳۳۲؛ همو، *خاطرات دکتر مظفر بقایی کرمانی*، مصاحبه کننده: حبیب لاجوردی، تهران ۱۳۸۲ش؛ همو، *شناخت حقیقت: دکتر مظفر بقائی کرمانی در پیشگاه تاریخ*، [کرمان ۱۳۵۸ ?ش]؛ *چه کسی منحرف شد: دکتر مصدق یا دکتر بقائی؟*، [بی‌جا: صنوبر، ۱۳۶۳ش]؛ مسعود حجازی، *رویدادها و داوری: ۱۳۲۹ـ۱۳۳۹*، *خاطرات مسعود حجازی*، تهران ۱۳۷۵ش؛ حزب زحمتکشان ملت ایران، «اساسنامهٔ موقت حزب زحمتکشان ملت ایران»،

1. Rafizadeh

شاهد، سال ۲، ش ۳۸۴، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۰[الف]؛ همو، «بیانیهٔ حزب زحمتکشان ملت ایران»، همان، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۰[ب]؛ حزب زحمتکشان ملت ایران، *ملت ایران در دفاع از آیت‌الله خمینی*، [تهران: حزب زحمتکشان ملت ایران، ۱۳۴۲ ش]؛ اسماعیل رائین، *اسنادخانهٔ سدان*، تهران ۱۳۵۸ ش؛ فضل‌الله زاهدی، «متن مصاحبهٔ سرلشکر زاهدی»، شاهد، سال ۴، ش ۱۰۱۶، ۲۸ مرداد ۱۳۳۲؛ عزت‌الله سحابی، *ناگفته‌های انقلاب و مباحث بنیادی ملی*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدعلی سفری، *قلم و سیاست*، تهران ۱۳۷۱ـ۱۳۸۰ ش؛ عبدالله شهبازی، «دوستهای نامرئی، دشمنان صمیمی»، *زمانه*، ش ۱۷ (بهمن ۱۳۸۲[الف])؛ همو، «معمای مظفر بقایی»، همان، ش ۱۶ (دی ۱۳۸۲[ب])؛ فخرالدین عظیمی، *حاکمیت ملی و دشمنان آن: پژوهشی در کارنامهٔ مخالفان بومی و بیگانهٔ مصدق برپایهٔ تازه‌ترین سندها*، تهران ۱۳۸۳ش؛ محمدعلی کاتوزیان، *اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسلهٔ پهلوی*، ترجمهٔ محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ نورالدین کیانوری، *خاطرات نورالدین کیانوری*، تهران ۱۳۷۲ش؛ *مظفر بقایی به‌روایت اسناد ساواک*، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۲ـ۱۳۸۳ ش؛ حسین مکی، *خاطرات سیاسی حسین مکی*، تهران ۱۳۶۸ش؛ احمد ملکی، *تاریخچهٔ جبههٔ ملی*، [تهران ؟۱۳۳۲ ش]؛ همو، *خاطرات سیاسی خلیل ملکی*، تهران ۱۳۶۸ ش؛ محمدعلی موحد، *خواب آشفتهٔ نفت*، تهران ۱۳۷۸ـ۱۳۸۳ ش؛ غلامرضا نجاتی، *تاریخ سیاسی بیست و پنج سالهٔ ایران: از کودتا تا انقلاب*، تهران ۱۳۷۱ ش؛ همو، *جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲*، تهران ۱۳۶۴ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; James A. Bill, *The eagle and the lion: the tragedy of American-Iranian relations*, New Haven 1988; Mark J. Gasiorowski, *U.S. foreign policy and the Shah*, Ithaca 1991; Mansur Rafizadeh, *Witness: from the Shah to the secret arms deal: an insider's account of U.S. involvement in Iran*, NewYork 1987; John Stempel, *Inside the Iranian revolution*, Bloomington 1981.

/ محمد چگینی /

حزب کمونیست ایران، نخستین حزب کمونیستی در ایران. در نخستین سالهای سدهٔ چهاردهم، جنبش سوسیال دموکرات ایران، متأثر از جنبش انقلابی روسیه، پی‌ریزی شد. در روشن کردن افکار کارگران ایرانی و ایجاد آگاهیهای سیاسی و رشد اندیشه‌های مارکسیستی در میان آنان این عوامل را مؤثر دانسته‌اند: مهاجرت ایرانیان به قفقاز، حضور عدهٔ زیادی کارگر ایرانی در آنجا و تماس آنان با سوسیال دموکراتهای قفقاز که پیوند سازمان‌یافته‌ای با حزب سوسیال دموکرات روسیه داشتند (← ابراهیموف[1]، ص ۴۱؛ کامبخش، ص ۱۳ـ۱۴؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۱، ص ۳۰)، اما گفته شده این تفکر نتیجهٔ القائات تاریخ‌نگاران شوروی است (احمدی، ۱۹۹۴، ص ۱۴ـ۱۵).

پس از تشکیل سازمان همت در اواخر ۱۳۲۲، زمینهٔ پیدایی سازمانها و گروههای ایرانی با تمایلات چپ فراهم گردید. سازمان همت در گسترش افکار سوسیال دموکرات در میان کارگران مهاجر ایرانی سهم بسزایی داشت (شاکری، ص ۱۷۴؛ رواسانی، ص ۵۷، ۶۱). وقوع انقلاب ۱۳۲۳/ ۱۹۰۵ روسیه، پس از شکست روسها از ژاپن در همان سال، نیز در بیداری مردم ایران بسیار مؤثر بود (ابراهیموف، ص ۱۱۶؛ پیشه‌وری، ص ۲۱؛ کامبخش، ص ۱۵). در ۱۳۲۳، کمیتهٔ سوسیال دموکرات ایران یا فرقهٔ اجتماعیون عامیون تأسیس گردید (کسروی، ص ۳۹۱؛ رواسانی، ص ۶۰). به گفتهٔ ابراهیموف (ص ۷۴)، سال تأسیس کمیته ۱۳۲۴ بوده، ولی براساس برخی شواهد، ۱۳۲۳ درست‌تر است (شاکری، ص ۱۸۰). کمیتهٔ سوسیال دموکرات با سازمان همت مناسباتی نزدیک داشت و خیلی زود دامنهٔ فعالیتش را از باکو به داخل مرزهای ایران گسترش داد و در تهران، انزلی، رشت، مشهد، تبریز، اصفهان (آدمیت، ص ۱۶) و خوی (رواسانی، ص ۶۵) شعبه تأسیس کرد. به گفتهٔ ابراهیموف (ص ۵۳)، عمده‌ترین سازمانهای سوسیال دموکرات در تبریز و تهران و رشت بودند. در ۱۳۳۵، گروهی از کارگران ایرانی، که بیشتر آنان آذربایجانی بودند و در معادن نفت باکو کار می‌کردند، حزب عدالت را تشکیل دادند که هستهٔ اولیهٔ حزب کمونیست ایران بود (پیشه‌وری، ص ۲۴؛ رستموا ـ توحیدی[2]، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸؛ احمدی، ۱۹۹۴، ص ۵). در برخی منابع، شکل‌گیری حزب عدالت در سال ۱۳۳۴ و آغاز فعالیت رسمی آن در ۱۳۳۵ ذکر شده است (← جاوید، ص ۴ـ۵؛ رستموا ـ توحیدی، ۱۹۸۵، ص ۱۳؛ طبری، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳۰؛ *سالنامهٔ توده*، ص ۱۷۵؛ *د.آ.*، ج ۴، ص ۱۳۶). به گفتهٔ ابراهیموف (ص ۱۱۸)، فعالیتهای این گروه، که خود را حزب می‌نامیدند، در اوایل جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ۱۹۱۸) در قالب حزب یا سازمان نبود و تشکل حزبی آنان در ۱۳۳۵ شکل گرفت.

مرکز حزب عدالت مدرسهٔ تمدن ایرانیان، در محلهٔ صابونچی باکو، بود. اسدالله غفارزاده، بهرام آقایف، محرّم آقایف، میرزا قوام، آقابابا یوسف‌زاده، محمد فتح‌الله‌اوغلی، حسین‌خان طالب‌زاده، رستم کریم‌زاده، میرمقصود لطفی و سیف‌الله ابراهیم‌زاده از پیشگامان و رهبران آن بودند (پیشه‌وری؛ ابراهیموف، همانجاها؛ جاوید، ص ۴ـ۵). اسدالله غفارزاده از بدو تشکیل حزب عدالت تا زمان کشته شدنش، صدر حزب بود (ابراهیموف، ص ۱۱۹، ۱۲۲). ترجمان این حزب، بیرق عدالت

---

1. Taqi Abolqasimoghlu Ibrahimov (Shahin)
2. Rustamova-Towhidi

نام داشت که به سردبیری اسدالله غفارزاده و به ترکی آذربایجانی و بخشی نیز فارسی منتشر می‌شد و تا ۱۳۳۶ پنج شمارهٔ آن به چاپ رسید و از رمضان ۱۳۳۷، به جای آن، نشریهٔ حریت منتشر گردید (رستموا ـ توحیدی، ۱۹۸۵، ص ۲۳ـ۲۴، ۳۰). اهداف حزب عدالت عبارت بودند از: ایجاد وحدت و یگانگی میان کارگران ایرانی، کمک به پیشبرد انقلاب روسیه و برافراشتن پرچم جنبش آزادی ملی در ایران (ابراهیموف، ص ۱۲۵ـ۱۲۶؛ پیشه‌وری، ص ۲۶ـ ۲۷). حزب عدالت، به‌رغم تلاش برای ایجاد شعبه‌هایی در ایران، موفقیتی کسب نکرد (رستموا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۴). در ۱۳۳۸ حکومت ایران بسیاری از اعضای حزب را که به ایران اعزام شده بودند، زندانی کرد (همان، ص ۱۶۴ـ ۱۶۵؛ ابراهیموف، ص ۱۵۸). با این همه، حزب عدالت در تبریز، مرند، اردبیل و رشت هسته‌های حزبی ایجاد کرد (رستموا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۵) و افزون بر جمهوری آذربایجان، در دیگر نواحی قفقاز و بیش از پنجاه ناحیه در آسیای مرکزی نیز شعبه‌هایی به‌وجود آورد (ابراهیموف، ص ۱۵۴ـ۱۵۵).

برای ایجاد تشکیلات واحدی برای رهبری مقتدرانهٔ جنبش کارگری، در ۲۱ جمادی‌الاولی ۱۱/۱۳۳۸ فوریهٔ ۱۹۲۰ در نخستین کنگرهٔ کمونیستهای آذربایجان، دو حزب عدالت و همت و شاخهٔ باکوی حزب کمونیست روسیه ادغام شدند و حزب کمونیست (بلشویک) آذربایجان را به‌وجود آوردند (همان، ص ۱۵۴؛ رستموا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۳؛ د. آ.، ج ۱۰، ص ۲۷۹). در تیر و مرداد ۱۳۳۸ / ژوئن و ژوئیهٔ ۱۹۲۰، شعبه‌های حزب عدالت در آسیای میانه با سازمانهای کارگری محلی ادغام شدند. در نتیجه، گروهی از اعضای عدالت، که تبعهٔ شوروی بودند، وارد سازمانهای کارگری محلی شدند و گروه دیگری که تبعهٔ ایران بودند، به‌تدریج به ایران بازگشتند و به حزب کمونیست ایران پیوستند (ابراهیموف، ص ۱۵۶ـ۱۵۷؛ رواسانی، ص ۱۳۲).

در اردیبهشت ۱۳۳۸/ مه ۱۹۲۰، پس از ورود ارتش سرخ به گیلان و تشکیل حکومت جمهوری در گیلان، شعبه‌های حزب عدالت در گیلان هم امکان فعالیت علنی یافتند (*اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۱، ص ۸۳؛ *برگهای جنگل*، ص ۱۹۱، ۱۹۳؛ ابراهیموف، ص ۱۸۸ـ۱۸۹؛ رستموا ـ توحیدی، ۱۹۸۵، ص ۱۷ـ۱۸).

در ۵ شوال ۱۳۳۸ / ۲۲ ژوئن ۱۹۲۰، نمایندگان شعبه‌های حزب عدالت در ایران و خارج از ایران، نخستین کنگرهٔ حزب عدالت را در انزلی برگزار کردند. در این کنگره (که کنگرهٔ انزلی هم نامیده شده است)، نام حزب عدالت به حزب کمونیست ایران تغییر یافت (ابراهیموف، ص ۱۸۹؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۱، ص ۷۰؛ رستموا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۶؛ ایوانوف[1]، ص ۴۰). در واقع، این حرکت به معنای تشکیل حزب جدید نبود، بلکه حزب کمونیست روسیه تشکیلات منحل‌شدهٔ حزب عدالت را احیا کرد (رستموا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، همانجا). در این کنگره، ۷۱ نماینده به بررسی مسائل مهم جامعه و گزارش اعضا از فعالیت شعبه‌های حزب در ایران پرداختند. بررسی اعتبارنامه‌ها، به رسمیت شناخته شدن ۴۸ اعتبارنامه و انتخاب اعضای کمیتهٔ مرکزی حزب، از دیگر کارهای کنگرهٔ نخست بود (ابراهیموف، ص ۱۸۹ـ۱۹۳؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۱، ص ۷۱؛ رستموا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۷؛ رواسانی، ص ۱۴۲). حیدرخان عمواوغلی* در این کنگره شرکت نداشت؛ در این‌باره دلایل گوناگونی ذکر شده است (ــــه رستموا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، همانجا؛ شاکری، ص ۳۱۴؛ شمیده، ۱۳۵۰ش، ص ۹۲؛ رائین، ج ۲، ص ۱۵۶). در کنگرهٔ نخست حزب کمونیست ایران، موضوعاتی چون اوضاع داخلی و خارجی ایران، تشکیلات حزب، مسئلهٔ ارضی در ایران، مطبوعات حزب، انتخابات شعبه‌های حزب و مسائل تاکتیکی مطرح شد و قطعنامه‌ای در هشت مادّه به تصویب رسید (ــــه ابراهیموف، ص ۱۹۱؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۱، ص ۷۳؛ رواسانی، ص ۱۴۰ـ ۱۴۱). نپرداختن به مسائل ملی و طرح مبهم مسئلهٔ ارضی از کاستیهای کنگرهٔ نخست حزب کمونیست ایران بود (ابراهیموف، ص ۱۹۵).

پس از کنگره، مرامنامه و نظامنامهٔ حزب، مشتمل بر مطالبی دربارهٔ اوضاع جهان و منطقه، تعریف امپریالیسم و تلاش کشورهای امپریالیستی برای به اسارت درآوردن خلقهای مشرق زمین ذکر شد و برنامهٔ حزب دربارهٔ چهار محور سیاست، اقتصاد، مسئلهٔ ارضی و مالیه تنظیم و اعلام شد (*اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۱، ص ۵۵ـ۵۸؛ ابراهیموف، ص ۱۹۶ـ۱۹۷). این مرامنامه همانند مرامنامه‌های دیگر احزاب کمونیستی، با در نظر گرفتن سطح پیشرفت اقتصادی ـ اجتماعی و بر پایهٔ نظریهٔ مارکسیسم ـ لنینیسم نوشته شد، ولی با وجود نکات مثبت، نقایصی نیز داشت، از جمله بی‌توجهی به مسائل ملی و پیدا کردن راه حلی برای آن (ابراهیموف، ص ۲۰۱ـ۲۰۲).

حزب کمونیست ایران پس از اعلام موجودیت، بلافاصله با نهضت جنگل به رهبری میرزاکوچک‌خان، سقوط حکومت قاجار و به قدرت رسیدن رضاخان پهلوی روبه‌رو شد. از همین رو در آغاز، از درک درست ویژگیهای جامعهٔ ایران و توجه به اوضاع اجتماعی و اقتصادی کشور بازماند و با الگوبرداری از انقلاب روسیه و اجرا کردن تجربه‌های انقلابی این کشور در

1. Mikhail Sergeevich Ivanov

ایران، به ویژه در مواضع خود نسبت به انقلاب گیلان، دچار اشتباههای جدّی شد (طبری، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳۰ـ ۱۳۱؛ پرسیتس[1]، ۱۳۶۰ش، ص ۹۹، ۱۰۱؛ رئیس‌نیا، ص ۲۸۲).

کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست ایران و کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست آذربایجان، دفترِ ایران را در باکو تأسیس کردند که در این دفتر حزب کمونیست روسیه نیز نماینده داشت. یکی از وظایف این دفتر، فراهم کردن زمینهٔ چیرگی کمونیستها بر گیلان و سرنگونی میرزاکوچک‌خان جنگلی بود (پرسیتس، ۱۹۹۹، ص ۴۳ـ۴۴)؛ از این‌رو، پس از خروج میرزاکوچک‌خان از رشت، اعضای چپ‌گرای نهضت جنگل و حزب کمونیست ایران با همراهی احسان‌اللّه‌خان، دولت جدیدی به نام «کمیتهٔ ملی آزادی ایران» تشکیل دادند و ادارهٔ امور را در دست گرفتند (همان، ص ۴۷ـ۵۲؛ ابراهیموف، ص ۲۱۲؛ ایوانوف، ص ۴۱؛ فخرائی، ص ۲۷۲؛ نیز ← جنگل*، نهضت). از اقدامات نسنجیدهٔ آنان، حملهٔ احسان‌اللّه‌خان به تهران بود که ضربهٔ سنگینی بر حرکتهای کمونیستی در ایران وارد کرد (ابراهیموف، ص ۲۱۳؛ ایوانوف، همانجا). درنتیجهٔ این سیاستها و روشهای افراطی، حزب نسبت به احسان‌اللّه‌خان و گروه او بدبین و بی‌اعتماد شد. افراد حزب با این موضع‌گیریها به مخالفت برخاستند و به‌تدریج اختلاف در حزب کمونیست اوج گرفت. سرانجام در نخستین کنگرهٔ ملل شرق، که در ذیحجهٔ ۱۳۳۸/ سپتامبر ۱۹۲۰ در باکو برگزار شد، دربارهٔ مشکلات حزب گفتگو گردید (شمیده، ۱۳۵۰ش، ص ۹۴؛ ابراهیموف، ص ۲۱۶). یکی از تصمیمهای این کنگره، انحلال کمیتهٔ مرکزی منتخب کنگرهٔ اول و انتخاب اعضای جدید بود که در ۲۷ ذیحجهٔ ۱۳۳۸/ ۱۱ سپتامبر ۱۹۲۰، در فراخوان پلنوم[2] وسیعِ کمیتهٔ مرکزی، صورت گرفت و حیدرخان نیز دبیر اول حزب شد (شمیده، ۱۳۵۰ش، همانجا؛ همو، ۱۳۵۳ش، ص ۴۶؛ ابراهیموف، ص ۲۱۶ـ ۲۱۷؛ راتسین، ج ۲، ص ۱۵۶ـ ۱۵۷؛ رستمووا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۹۰، ۱۹۲). اما انتخابات جدید سبب اختلافات بیشتر و نارضایی در میان اعضای حزب کمونیست ایران گردید و کمیتهٔ مرکزی منتخب کنگرهٔ اول، حاضر به کناره‌گیری و انحلال نشد و همچنان به فعالیت خود در ایران ادامه داد. از آن پس، حزب کمونیست ایران دارای دو کمیتهٔ مرکزی شد (پرسیتس، ۱۹۹۹، ص ۷۷؛ ابراهیموف، ص ۲۱۷). کمیتهٔ مرکزیِ منتخبِ کنگرهٔ اول فقط کنگرهٔ حزبی را عالی‌ترین ترجمان حزب می‌دانست و تصمیم کنگرهٔ ملل شرق را بی‌اعتبار می‌خواند (رستمووا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۹۲ـ۱۹۴).

در ۱۳۳۹، نظریات حیدرخان دربارهٔ اوضاع اجتماعی و اقتصادی ایران و تاکتیکها و راهکارهای حزب کمونیست منتشر شد (← شمیده، ۱۳۵۰ش، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۵۳ش، ص ۵۰؛ ابراهیموف، ص ۲۱۹ـ۲۲۰). هرچند این نظریات به نام حیدرخان ثبت شده، از شخصی به نام اسکاچکو[3] به عنوان واضع آنها، نام برده‌اند (شاکری، ص ۳۱۴؛ رستمووا ـ توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۲۰۵؛ نیز ← حیدرخان عمواوغلی*).

اختلافات داخلی حزب کمونیست ایران روزبه روز شدت می‌گرفت. کمیتهٔ مرکزیِ منتخبِ کنگرهٔ اولِ حزب به کمینترن شکایت کرد و کمیتهٔ اجرائیهٔ کمینترن، پس از بررسی موضوع، اعلام کرد که در ایران باید فقط یک کمیتهٔ مرکزی به رسمیت شناخته شود. قبل از آنکه اختلافات داخلی حزب فیصله یابد، گروه سومی نیز در ۱۴ ذیحجهٔ ۱۳۳۹/ ۱۹ اوت ۱۹۲۱ کنگره‌ای در باکو تشکیل داد (ابراهیموف، ص ۲۲۳). کمیتهٔ مرکزی اول و دوم حزب کمونیست ایران، و نیز کمیتهٔ اجرائیهٔ کمینترن، این کنگره را به رسمیت نشناختند (همان، ص ۲۲۳ـ۲۲۴). در ۱۳۰۱ش / ۱۹۲۲، با شرکت نمایندگانی از هر سه کمیتهٔ مرکزی و کمینترن و بوروی قفقاز[4] (دفتر سیاسی قفقاز) مشکلات داخلی حزب کمونیست ایران بررسی شد و کمیتهٔ مرکزی جدیدی تشکیل گردید و حزب توانست با غلبه بر مشکلات درون‌حزبی، وحدت سازمانی و تشکیلاتی خود را بازیابد (همان، ص ۲۳۸ـ۲۳۹). کریم نیک‌بین هم دبیر اول کمیتهٔ مرکزی واحد حزب کمونیست ایران شد (جاوید، ص ۳۷؛ امیرخسروی و حیدریان، ص ۵۱).

حزب برای آشنایی بیشتر مردم با مرام و اهداف کمونیسم و جذب آنان، به فعالیتهای وسیع مطبوعاتی پرداخت. در ۱۳۰۰ش، روزنامهٔ *حقیقت* با مدیریت محمد دهگان با شعار «رنجبر روی زمین اتحاد» منتشر شد که ترجمان اتحادیهٔ عمومی کارگران ایران بود. پس از توقیف *حقیقت*، روزنامهٔ *کار* با همان سبک، جانشین آن شد و روزنامهٔ *پیکان* نیز صفحات خود را در اختیار اعضای حزب گذاشت. هفته‌نامهٔ *خلق*، دیگر نشریهٔ حزب بود که پس از مدتی تعطیل شد و حزب، مجلهٔ *جرقه* را منتشر کرد. این مجله، که بیش از دو شماره نپایید، برای نخستین بار مسائل اقتصادی و سیاسی را بر مبنای نظریهٔ مارکسیستی طرح کرد. این نشریات در گسترش آرا و عقاید مارکسیستی، جلب روشنفکران، برقراری رابطه با مردم و تبلیغات به نفع حزب، نقش مؤثری داشت. فعالیت مطبوعاتی حزب با انتشار نشریهٔ *پیک سعادت نسوان* در رشت، *نصیحت* در قزوین، *تکامل* در تبریز، *کارگر* در خوی و *عدالت* در تفلیس ادامه یافت (کامبخش، ص ۲۹ـ ۳۰؛ ابراهیموف، ص ۲۲۸ـ۲۳۳).

---

1. Persits
2. polonom
3. Skachko
4. Caucasus Bureau

از دیگر فعالیتهای حزب، تشکیل جمعیتهای فرهنگی، ادبی و هنری چون جمعیت فرهنگ در رشت، جمعیت فرهخت در بندرانزلی، انجمن پرورش در قزوین، جمعیت نسوان وطن‌خواه در تهران، همچنین تشکیل اتحادیه‌های کارگری و برگزاری نخستین جشن اول ماه مه / یازده اردیبهشت (روز جهانی کارگر) بود (کامبخش، ص ۳۰ـ۳۱؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۸، ص ۲۰۱؛ دو سند *از فرقهٔ کمونیست ایران*، ص ۵ـ۶).

در دورهٔ حکومت پهلوی اول، حزب کمونیست ایران تحت فشار بود، از این‌رو بخشی از فعالیت و تبلیغاتش، خارج از ایران سازماندهی می‌شد (*اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۸، ص ۲۰۰ـ ۲۰۱). در چنین اوضاعی، حزب کمونیست ایران خود را برای برگزاری کنگرهٔ دوم آماده می‌ساخت که پس از هفت سال، در ۱۳۰۶ش مخفیانه در ارومیه یا اوکراین یا استالینگراد برگزار گردید (همان، ج ۴، ص ۱۱۶؛ دو سند *از فرقهٔ کمونیست ایران*، ص ۸؛ ابراهیموف، ص ۲۴۳). یوسف افتخاری (ص ۲۹)، محل تشکیل آن را اوکراین، عبدالحسین حسابی (یکی از اعضای حزب کمونیست ایران؛ ← *از اسلام انقلابی تا گولاگ*، مقدمهٔ شاکری، ص ۷)، استالینگراد، شاکری (همان مقدمه، همانجا)، شهر ایوانوو[1]، و طبری (۱۳۶۷ش، ص ۱۷) شهر رستوف[2] دانسته‌اند. در این کنگره، حزب تشکیلات خود را از نو سازماندهی کرد و وحدت و انسجام بیشتری یافت (*اسناد تاریخی جنبش کارگری*، ج ۸، ص ۲۰۱؛ ابراهیموف، همانجا). مرامنامهٔ جدید، برنامهٔ اصلاحات ارضی، قطعنامه دربارهٔ اتحادیه‌های کارگری و سازمان جوانان و سازمان زنان نیز به تصویب رسید (← کامبخش، ص ۳۸؛ دو سند *از فرقهٔ کمونیست ایران*، ص ۶). کنگرهٔ دوم، مهمترین شعار حزب را الغای سلطنت و استقرار جمهوری انقلابی خلق اعلام کرد و برای تحقق آن اهدافی تعیین نمود، از جمله: حفظ استقلال و تمامیت ایران در مقابل دولتهای امپریالیستی؛ سپردن امور به افراد انقلابی؛ استقرار آزادیهای دموکراتیک و تصویب قانون کار (دو سند *از فرقهٔ کمونیست ایران*، ص ۸۴؛ کامبخش، ص ۴۵).

فعالیت سازمان جوانان کمونیست طی فعالیت حزب کمونیست ایران، دو بار دچار رکود شد و از نو سازماندهی گردید. پس از همایش دوم حزب، کمیتهٔ مرکزی اصرار داشت که دفتر مرکزی اتحادیهٔ جوانان کمونیست، که در ۱۳۰۷ش تشکیل شده بود، حضور بیشتری در فعالیتهای سیاسی کشور داشته باشد (*اسناد جنبش کارگری*، ج ۸، ص ۲۰۵). در اوایل ۱۳۰۷ش، جناحی در حزب به سرکردگی عبدالحسین حسابی (دهزاد) و حسین شرقی، هر دو اعضای کمیتهٔ مرکزی حزب، و عده‌ای از طرفداران آنان، بیانیه‌ای با عنوان «از مجلس چه می‌خواهیم» منتشر کردند که در تقابل آشکار با نظر بیشتر اعضای حزب کمونیست ایران و مصوبات کنگرهٔ دوم بود. در همین دوره، نخستین شمارهٔ مجلهٔ *ستارهٔ سرخ*، که زیر نظر سلطان‌زاده منتشر می‌شد، در بیانیه‌ای با عنوان «مکتوب سرگشاده کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست ایران به اعضای حزب»، انتشاردهندگان بیانیهٔ ۱۳۰۷ش را اپورتونیست (فرصت طلب) نامید (احمدی، ۱۹۹۳، ص ۶۸ـ۷۰) و این حاکی از انشقاق نظری و سیاسی در حزب کمونیست ایران بود (همو، ۱۳۷۹ش، ص ۴۸). نخستین شمارهٔ مجلهٔ *ستارهٔ سرخ*، به مثابهٔ ترجمان حزب کمونیست ایران، در فروردین ـ اردیبهشت ۱۳۰۸ و آخرین شمارهٔ آن (شمارهٔ ۱۲) در دی ۱۳۱۰ منتشر شد (همو، ۱۹۹۳، ص پ ـ ت). *ستارهٔ سرخ* را برنارد بلاوشتاین[3]، مقیم وین، به انتشارات هاگ دروگولین[4] در لایپزیک سفارش می‌داد (همان، ص پ). در ۱۳۰۸ش، پلنوم کمیتهٔ مرکزی در تهران تشکیل شد که مباحث آن دربارهٔ اوضاع بین‌المللی و مبارزات حزبی بود (آوانسیان، ص ۲۵). در همین زمان، حزب کمونیست ایران شعبه‌های خود را در آلمان و اتریش و فرانسه سازماندهی کرد و کنگرهٔ دوم برای ترویج مارکسیسم، نشریات ادواری را با کمک شعبه‌های خود در اروپا منتشر نمود. انتشار روزنامه‌های پیکار در برلین و *ستارهٔ سرخ* در وین با کمک کارل وینر[5] (کمونیست آلمانی)، و نهضت در وین با کمک اریش رینکا[6] (دیگر کمونیست آلمانی)، از آن جمله بود (طبری، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳۴؛ آوانسیان، ص ۲۷). در اوایل ۱۳۱۰ش، پلنوم دیگری تشکیل شد و پس از گزارش اردشیر آوانسیان (ص ۲۸) دربارهٔ اوضاع جهان و وظایف بین‌المللی حزب، دو قطعنامه دربارهٔ وظایف اعضای حزب در ایران و تصمیماتی دربارهٔ برگزاری کنگرهٔ سوم حزب کمونیست ایران گرفته شد، اما این کنگره هیچگاه برگزار نگردید. در ۱۳۱۰ش، رضاشاه قانونی ضدکمونیستی را به تصویب مجلس رساند که بر اساس آن، عضویت در حزب کمونیست ایران و فعالیت در جهت مرام اشتراکی، مجازاتی از سه تا ده سال زندان در پی داشت. در پی اجرای این قانون ــ که کمونیستها آن را قانون سیاه نامیدند ــ بسیاری از اعضای حزب تا ۱۳۱۱ش دستگیر شدند (ابراهیموف، ص ۲۴۳ـ۲۴۴؛ کامبخش، ص ۳۷). به گفتهٔ کامبخش (ص ۲۷)، حزب از ۱۳۱۳ش تا ۱۳۲۰ش فعالیت خود را ادامه داد، ولی منبع دیگری از تجدید فعالیت حزب وجود ندارد.

---

1. Ivanovo 2. Rostov 3. Bernard Blaustein 4. Haag Drugulin 5. Karl Wehner
6. Rinka

منابع: فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۴ ش؛ اردشیر آوانسیان، *خاطرات سیاسی*، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ تقی ابوالقاسم اوغلی ابراهیموف (شاهین)، *پیدایش حزب کمونیست ایران*، ترجمهٔ ر. رادنیا، [بی‌جا]: نشر گونش، [بی‌تا.]؛ حمید احمدی، *تاریخچهٔ فرقهٔ جمهوری انقلابی ایران و گروه ارانی (۱۳۰۴ـ۱۳۱۶)*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، *نگاهی به تاریخچهٔ حزب عدالت*، برلین ۱۹۹۴؛ همو، «نگاهی کوتاه به مجلهٔ ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران»، *ستاره سرخ: ارگان کمیتهٔ مرکزی فرقهٔ کمونیست ایران ۱۳۰۸ـ۱۳۱۰*، به همراه *گفتاری دربارهٔ مجلهٔ ستارهٔ سرخ و تاریخچهٔ حزب کمونیست ایران*، چاپ حمید احمدی، سوئد: نشر باران، ۱۹۹۳؛ *از اسلام انقلابی تا کولاک: اشعار انقلابی ذرّه، لاذبن، حسابی و لاهوتی*، پژوهش، ویراستاری و درآمد از خسرو شاکری (زند)، [بی‌جا]: انتشارات پادزهر، [بی‌تا.]؛ *اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال ـ دموکراسی و کمونیستی ایران*، ج ۱، ۴، ۸، تهران: علم، [بی‌تا.]؛ یوسف افتخاری، *خاطرات دوران سپری‌شده: خاطرات و اسناد یوسف افتخاری، ۱۲۹۹ـ۱۳۲۶*، به کوشش کاوه بیات و مجید تفرشی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ بابک امیرخسروی و محسن حیدریان، *مهاجرت سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان: مهاجران حزب‌کمونیست‌ایران، فرقه دموکرات آذربایجان، حزب تودهٔ ایران، سازمان فدائیان اکثریت*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ میخائیل سرگی‌یویچ ایوانوف، *تاریخ نوین ایران*، ترجمهٔ هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، استکهلم ۱۳۵۶ ش؛ *برگهای جنگل: نامه‌های رشت و اسناد نهضت جنگل*، به کوشش ایرج افشار، تهران: فرزان‌روز، ۱۳۸۰ ش؛ موسی آرونوویچ پرسیتس، «انترناسیونالیست‌های خاور در روسیه و پاره‌ای مسائل جنبش آزادیبخش ملی (۱۹۱۸ ـ ژوییه ۱۹۲۰)»، در *کمینترن و خاور*، ترجمهٔ جلال علوی‌نیا، تهران: نشر بین‌الملل، ۱۳۶۰ ش؛ جعفر پیشه‌وری، *تاریخچهٔ حزب عدالت*، تهران ۱۳۵۹ ش؛ سلام‌اللّه جاوید، *ایران سوسیال دمکرات (عدالت) فرقه‌سی حقینده خاطره‌لریم*، تهران ۱۳۵۹ ش؛ *دو سند از فرقهٔ کمونیست ایران: بیانیهٔ فرقهٔ کمونیست ایران (۱۳۰۱)، کنگرهٔ فرقهٔ کمونیست ایران (۱۳۰۸)*، تهران: علم، ۱۳۵۹ ش؛ اسماعیل رائین، *حیدرخان عمواوغلی*، ج ۲: *اسناد و خاطره‌های حیدرخان عمواوغلی*، [تهران] ۱۳۵۸ ش؛ سولماز رستموا ـ توحیدی، *مطبوعات کمونیستی ایران در مهاجرت: در سالهای ۱۹۱۷ـ۱۹۳۲*، [باکو] ۱۹۸۵؛ شاپور رواسانی، *نهضت میرزاکوچک‌خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران*، [تهران] ۱۳۶۸ ش؛ رحیم رئیس‌نیا، *حیدر عمواوغلی در گذر از طوفانها*، [تهران] ۱۳۶۰ ش؛ *سالنامهٔ توده: بمناسبت پنجاهمین سالگرد حزب کمونیست ایران و سی‌امین سالگرد حزب تودهٔ ایران*، [بی‌جا]: حزب تودهٔ ایران، ۱۳۴۹ ش؛ خسرو شاکری، *پیشینه‌های اقتصادی ـ اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی در آن عهد*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ علی شمیده، *آزادلیق قهرمانی: حیدر عمواوغلی*، تبریز ۱۳۵۰ ش؛ همو، *میرزه محمد آخوندزاده (بهرام سیروس)*، [باکو] ۱۳۵۳ ش؛ احسان طبری، *جامعه ایران در دوران رضاشاه*، استکهلم ۱۳۵۶ ش؛ همو، *کژراهه: خاطراتی از تاریخ حزب توده*، تهران ۱۳۶۷ ش؛ ابراهیم فخرائی، *سردار جنگل: میرزاکوچک خان*، تهران ۱۳۶۶ ش؛ عبدالصمد کامبخش، *شمه‌ای دربارهٔ تاریخ جنبش کارگری ایران: سوسیال دمکراسی انقلابی، حزب کمونیست ایران، حزب تودهٔ ایران*، تهران ۱۳۶۰ ش؛ احمد کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران ۱۳۸۱ ش؛

Āzarbāyjān Sāvet Ensiklopediyāsı, Baku 1976-1987; Moisei Aronovich Persits, *A shamefaced intervention: the Soviet intervention in Iran, 1920-1921*, Moscow 1999; Solmaz Rustamova-Towhidi, *Kominternin Sharq siyasaeti ve Iran: 1919-1943* (in Cyrillic), Baku 2001.

/ مسعود عرفانیان /

حزب ملی بنگلادش، از احزاب بنگلادش که ژنرال حسین محمد ارشاد آن را بنیان گذاشت.

پس از آنکه ژنرال حسین محمد ارشاد در ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳ خود را رئیس‌جمهور بنگلادش* خواند (باکستر[1]، ص ۸۵؛ جهان[2]، ص ۱۹)، در ۱۳۶۴ ش /۱۹۸۵ مجمع سیاسی جدیدی به نام جبههٔ ملی[3] ایجاد کرد که متشکل از پنج گروه بود: حزب مردم[4]، حزب متحد مردم[5]، حزب دموکراتیک[6]، و اعضای سابق حزب ملی‌گرای بنگلادش* و مسلم‌لیگ. در مهر ۱۳۶۴ / اکتبر ۱۹۸۵، ممنوعیت فعالیتهای سیاسی تا اندازه‌ای برداشته شد و جبههٔ ملی در کمتر از شش ماه منحل و حزب ملی[7] رسماً در ۱۱ دی ۱۳۶۴ / اول ژانویهٔ ۱۹۸۶، به رهبری محمد ارشاد، ایجاد شد (کبیر[8]، ص ۵۲؛ باکستر، ص ۱۱۲؛ «آسیای جنوبی ۲۰۰۸»[9]، ص ۱۴۵).

به دستور ارشاد، انتخابات مجلس سوم در ۱۷ اردیبهشت ۱۳۶۵ / ۷ مه ۱۹۸۶ برگزار گردید. حزب ملی‌گرای بنگلادش این انتخابات را تحریم کرده بود، اما احزاب دیگر، همچون عوامی‌لیگ، درآن شرکت‌کردند. وقتی نتیجهٔ انتخابات به‌نفع حزب ارشاد، تمام شد، عوامی‌لیگ و احزاب دیگر، دولت را به تقلب درانتخابات متهم‌کردند. دراین‌زمان، مخالفان اصلی‌ارشاد دو حزب بودند: حزب ملی‌گرای بنگلادش به رهبری بیگم خالده ضیاء، بیوهٔ ژنرال ضیاءالرحمان؛ و حزب عوامی‌لیگ به رهبری شیخ‌حسینه واجد، دختر شیخ مجیب‌الرحمان* (حکومت و

---

1. Baxler 2. Jahan 3. Jatiya Front 4. Jana Dal (People's Party) 5. United People's Party
6. Gonotandrik Dal (Democratic Party) 7. Jatiya Party (National Party) 8. Kabir 9. *South Asia 2008*

سیاست در آسیای جنوبی>[1]، ص ۲۹۲-۲۹۳؛ جهان، ص ۱۹-۲۰؛ نیز ← حزب ملی‌گرای بنگلادش*).



نشان حزب ملی بنگلادش

ارشاد در ۶ شهریور ۱۳۶۵/ ۲۸ اوت ۱۹۸۶ از فرماندهی ارتش استعفا کرد تا بتواند در انتخابات ریاست جمهوری شرکت کند. او در این انتخابات ــ که در ۲۳ مهر/ ۱۵ اکتبر همان سال برگزار شد و حزب ملی‌گرای بنگلادش آن را تحریم کرده بود ــ به ریاست جمهوری رسید (باکستر، ص ۱۱۲-۱۱۳). تظاهرات احزاب مخالف در سراسر بنگلادش، ارشاد را ناگزیر ساخت که مجلس را منحل کند و انتخابات مجلس چهارم را در ۱۳ اسفند ۱۳۶۶/ ۳ مارس ۱۹۸۸ برگزار نماید. در این انتخابات ــ که حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ آن را تحریم کرده بودند ــ حزب ملی ارشاد بیشتر کرسیها را از آن خود ساخت (غلام‌حسین[2]، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ باکستر، ص ۱۱۴).

پس از این انتخابات، حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ، با حمایت احزاب دیگر، اعتصابات و تظاهرات سراسری به راه انداختند (<حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>، ص ۲۹۳؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۶).

با فزونی یافتن اعتراضات و تظاهرات، ارشاد در ۶ آذر ۱۳۶۹/ ۲۷ نوامبر ۱۹۹۰ حالت فوق‌العاده اعلام کرد، اما ارتش حمایت چندانی نکرد و او مجبور شد در ۱۵ آذر/ ۶ دسامبر همان سال قدرت را به دولت موقت بی‌طرف واگذار نماید. قاضی شهاب‌الدین احمد هم رئیس‌جمهوری موقت این دولت شد (فخرالدین احمد[3]، ص ۱۱-۱۳). حسین محمد ارشاد و همسرش در ۲۱ آذر/ ۱۲ دسامبر همان سال دستگیر شدند و در نبود ارشاد، میزان الرحمان چودوری رئیس موقت حزب ملی شد. در انتخابات مجلس پنجم (اسفند ۱۳۶۹/ فورية ۱۹۹۱)، حزب ملی چند کرسی به دست آورد. حزب ملی در انتخابات مجلس (خرداد ۱۳۷۵/ ژوئن ۱۹۹۶)، چندین کرسی را به خود اختصاص داد. پس از این انتخابات، که عوامی‌لیگ بیشتر کرسیها را از آن خود ساخته بود، حزب ملی از عوامی‌لیگ در تشکیل دولت حمایت نمود و به دولت هم پیوست (باکستر، ص۱۱۵؛ مظفر احمد[4]، ص ۶۱؛ <آسیای جنوبی ۲۰۰۸>، ص ۱۲۷).

ارشاد در ۱۹ دی ۱۳۷۵/ ۹ ژانویهٔ ۱۹۹۷، با قید ضمانت، از زندان آزاد شد. در فروردین ۱۳۷۸/ آوریل ۱۹۹۹ حزب ملی، در پی اختلافات سران آن، به سه گروه تقسیم شد. علاوه بر گروه ژنرال ارشاد، گروه دیگری به رهبری میزان‌الرحمان چودوری وانورحسین منجو ایجاد گردید. گروه سوم هم تحت رهبری قاضی فیروز راشد قرار گرفت. در انتخابات ۱۳۸۰ش/ ۲۰۰۱، گروه ارشاد چهارده کرسی و گروه انور حسین یک کرسی مجلس را به دست آوردند (<آسیای جنوبی ۲۰۰۸>، ص ۱۲۷، ۱۴۵؛ <حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>، ص ۲۸۱؛ مظفر احمد، همانجا).

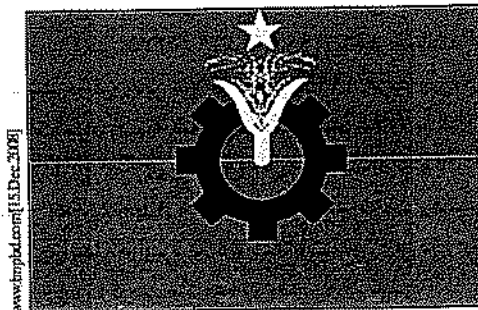
منابع:

Craig Baxter, *Bangladesh: from a nation to a state*, Boulder, Col. 1997; Fakhruddin Ahmed, *The caretakers: a first hand account of the interim government of Bangladesh (1990-1991)*, Dhaka 1998; Golam Hossain, "Bangladesh Nationalist Party: from military rule to the champion of democracy", in *political parties in South Asia*, ed. Subrata K. Mitra, Mike Enskat, and Clemens Spiess, Westport, CT: Praeger, 2004; *Government and politics in South Asia*, [by] Craig Baxter *etal.*, Boulder, Col.: Westview Press, 2002; Rounaq Jahan, "Bangladesh: promise and performance", in *Bangladesh: promise and performance*, ed. Rounaq Jahan, London: Zed Books, [2000 ?]; Bhuian Md. Monoar Kabir, *Politics of Military rule and the dilemmas of democratization in Bangladesh*, New Delhi 1999; Muzaffer Ahmad, "Bangladesh", in *Electoral processes and governance in South Asia*, New Delhi: Sage Publications, 2008; *South Asia 2008*, 5th ed., London: Routhledge, 2007.

/ نصیر محمود /

حزب ملی‌گرای بنگلادش، از احزاب عمدهٔ بنگلادش که ضیاءالرحمان*، رئیس‌جمهوری این کشور، آن را بنیان نهاد. وی پس از به قدرت رسیدن، از سوی احزاب مخالف حکومتش تحت‌فشار قرار داشت تا حکومت‌نظامی را لغو کند و انتخابات سراسری برقرار سازد. او که دریافته بود حفظ قدرت تنها از طریق نظامی امکان‌پذیر نیست، تصمیم به‌تأسیس حزبی گرفت تا بتواند مشروعیت بیشتری برای حکومت خود از طریق سازوکارهای دموکراتیک ایجاد نماید (غلام‌حسین[5]، ص ۱۹۶-

1. *Government and politics in South Asia* 2. Golam Hossain 3. Fakhruddin Ahmed 4. Muzaffer Ahmad
5. Golam Hossain



نشان حزب ملی‌گرای بنگلادش

۱۹۹؛ چودوری[1] و همکاران،ص ۲۶). ضیاءالرحمان، درصدد تشکیل حزبی بود که دارای ماهیت ملی‌گرایانه، دیدگاه و رهیافت مدرن، و ترکیبی متوازن باشد و بتواند به مثابهٔ واسطه‌ای بین نهادهای نظامی و مدنی عمل کند. لذا در ۱۱ شهریور ۱۳۵۷/ اول سپتامبر ۱۹۷۸، حزب ملی‌گرای بنگلادش[2] را ایجاد نمود. بنیان نظری این حزب، ملیت بنگلادش بود و برنامهٔ ۱۹ ماده‌ای توسعهٔ اجتماعی ـ اقتصادی، شعار و برنامهٔ عمل آن را تشکیل می‌داد (زیرینگ[3]، ص ۱۴۸؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۱ـ ۲۰۲؛ چودوری و همکاران، ص ۲۸ـ۲۹).

اما ترکیب ناهمگون حزب ملی‌گرای بنگلادش، گاهی به اختلافات درونی می‌انجامید. به علاوه، مناصب در این حزب و گروههای وابسته به آن، بیشتر انتصابی بود تا انتخابی (غلام‌حسین، ص ۲۱۱ـ۲۱۲).

سیاستهای ضیاءالرحمان، درصد بالایی از آرای زنان و حتی درصدی از آرای هندوها ـ یعنی حدود ۱۲٪ جمعیت بنگلادش ـ را به نفع حزب ملی‌گرای بنگلادش جذب کرد؛ هندوها پیش از آن، طرفدار عوامی‌لیگ بودند (همان، ص ۲۱۱). در انتخابات ۳۰ بهمن ۱۳۵۷/ ۱۸ فوریهٔ ۱۹۷۹، از ۳۰۰ کرسی مجلس، حزب ملی‌گرای بنگلادش ۲۰۷ کرسی و عوامی‌لیگ ۳۹ کرسی را به دست آوردند (باکستر[4]، ص ۸۴؛ جهان[5]، ص XXVI).

ترور ضیاءالرحمان در ۱۰ خرداد ۱۳۶۰/ ۳۰ مه ۱۹۸۱ به دست افسران شورشی، ضربهٔ سنگینی بر این حزب وارد ساخت (غلام‌حسین، ص ۲۰۲؛ باکستر، همانجا). پس از او، معاونش عبدالستار[6]، رئیس‌جمهور شد. محبوبیت و تجربهٔ عبدالستار به اندازهٔ ضیاء نبود. به‌علاوه، درگیریهای درون حزبی نیز وضع حزب را متزلزل ساخت (زیرینگ، ص ۱۵۲؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۲ـ ۲۰۳). در ۵ فروردین ۱۳۶۱/ ۲۴ مارس ۱۹۸۲، ژنرال حسین محمد ارشاد با کودتا عبدالستار را کنار زد، قانون اساسی را به حالت تعلیق درآورد، مجلس را منحل ساخت و فعالیت احزاب را ممنوع کرد (جهان، ص ۱۹؛ باکستر، همانجا).

پس از رئیس‌جمهوری شدن ارشاد در ۱۳۶۲ش/ ۱۹۸۳، برخی گروهها از حزب ملی‌گرای بنگلادش جدا شدند و به دولت ارشاد پیوستند تا آنجا که در اواسط دههٔ ۱۳۶۰ش/ ۱۹۸۰ بسیاری از اعضای هیئت‌دولت، اعضای سابق حزب بودند. در چنین اوضاعی بیگم خالده ضیاء، بیوهٔ ضیاءالرحمان، به جای عبدالستار رهبری حزب ملی‌گرای بنگلادش را در ۲۴ دی ۱۳۶۲/ ۱۳ ژانویهٔ ۱۹۸۴ برعهده گرفت (باکستر، ص ۸۵؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۳).

بیگم خالده ضیاء از آغاز، مخالف حکومت ارشاد بود و او را به‌نقض قانون‌اساسی و تضعیف نهادهای مدنی متهم می‌ساخت. حزب ملی‌گرای بنگلادش و گروههای وابستهٔ دیگر (مانند شاخهٔ دانشجویی آن و حزب دانشجویی ملی‌گرا[7])، به‌تدریج به فعالیت برضد دولت ارشاد پرداختند. خالده ضیاء بر برکناری ارشاد تأکید داشت، اما عوامی‌لیگ* بر ایجاد نظام پارلمانی برای حل مسائل کشور تأکید می‌کرد (زیرینگ، ص ۲۱۰؛ غلام‌حسین، همانجا). ژنرال ارشاد در ۱۷ اردیبهشت ۱۳۶۵/ ۷ مه ۱۹۸۶ انتخابات مجلس سوم را برگزار نمود. حزب ملی‌گرای بنگلادش این انتخابات را تحریم کرد، اما احزاب دیگر، به‌ویژه عوامی‌لیگ، در آن شرکت کردند. وقتی نتیجهٔ انتخابات به نفع حزب ارشاد، یعنی حزب ملی بنگلادش*، تمام شد، عوامی‌لیگ دولت را به تقلب در انتخابات متهم کرد (<حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>[8]، ص ۲۹۲ـ۲۹۳). تظاهرات در سراسر بنگلادش، دولت ارشاد را با مشکلات متعددی روبه‌رو ساخت. ارشاد ناگزیر مجلس را منحل ساخت و انتخابات مجلس چهارم را در ۱۳ اسفند ۱۳۶۶/ ۳ مارس ۱۹۸۸ برگزار کرد. حزب ملی ارشاد در این انتخابات ـ که حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ آن را تحریم کرده بودند ـ بیشتر کرسیها را از آن خود ساخت (جهان، ص XXVII؛ نیز ← حزب ملی بنگلادش*).

پس از این انتخابات، حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ به هم نزدیک‌تر شدند و در ۱۳۶۸ـ ۱۳۶۹ش/ ۱۹۸۹ـ۱۹۹۰ اعتصابات و تظاهرات سراسری به راه انداختند. احزاب دیگر، مانند جماعت اسلامی و گروههای دانشجویی، نیز از این دو حزب حمایت می‌کردند (<حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>، ص ۲۹۳؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۶).

با گسترش اعتراضات و تظاهرات، ارشاد مجبور شد در

1. Chowdhury 2. Bangladesh Jatiyatabadi Party/ Bangladesh Nationalist Party (BNP) 3. Ziring 4. Baxter
5. Jahan 6. Abdus Sattar 7. Jatiyatabadi Chatra Dal (JCD; Nationalist Student Party)
8. *Government and politics in South Asia*

۱۶آذر ۱۳۶۹/ ۶ دسامبر ۱۹۹۰، قدرت را به قاضی شهاب‌الدین احمد واگذار کند (فخرالدین احمد[1]، ص ۱۱ـ۱۳).

در ۹اسفند ۱۳۶۹/۲۷ فوریهٔ ۱۹۹۱ انتخابات مجلس برگزار شد و حزب ملی‌گرای بنگلادش بیشتر کرسیها را به‌خود اختصاص داد. خالده ضیاء در فروردین ۱۳۷۰/ مارس ۱۹۹۱، با حمایت حزب جماعت‌اسلامی*، دولت تشکیل داد (جهان، ص ۲۱ـ۲۲).

پس از روی کار آمدن دولت خالده ضیاء، اختلافات حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ، به‌ویژه بر سر شیوهٔ برگزاری انتخابات، بالا گرفت. درنتیجه، احزاب مخالف به رهبری عوامی‌لیگ انتخابات مجلس ششم را در بهمن ۱۳۷۴/ فوریهٔ ۱۹۹۶ تحریم کردند. در این انتخابات، حزب ملی‌گرای بنگلادش باردیگر بیشتر آرا را به دست آورد، اما خالده ضیاء، تحت فشار احزاب مخالف و اعتراضات گسترده، مجبور شد از رئیس‌جمهوری بخواهد تا مجلس را منحل سازد و انتخابات مجلس هفتم را برگزار نماید (غلام‌حسین، ص ۲۰۸ـ۲۰۹؛ جهان، ص ۲۲). انتخابات مجلس در خرداد ۱۳۷۵/ ژوئن ۱۹۹۶ تحت نظارت دولت بی‌طرف، به ریاست محمد حبیب‌الرحمان، برگزار شد و عوامی‌لیگ بیشتر آرا را به دست آورد و با کمک حزب ملی بنگلادش، دولت تشکیل داد. حزب ملی‌گرای بنگلادش که معتقد بود انتخابات، منصفانه برگزار نشده است، خواست عوامی‌لیگ را برای تشکیل دولت وحدت ملی نپذیرفت (<حکومت و سیاست در آسیای جنوبی>، ص۲۹۳؛ غلام‌حسین، ص۲۰۹؛ جهان، ص XXXI-XXX) و رسماً به مخالفت با دولت پرداخت، سپس فعالیت سیاسی خود را گسترده‌تر ساخت و با ائتلاف با احزاب مخالف دیگر، در انتخابات مهر ۱۳۸۰/ اکتبر ۲۰۰۱ بیشتر آرا را به دست آورد و خالده ضیاء باردیگر به نخست وزیری رسید (مظفر احمد[2]، ص ۶۱).

منابع:

Craig Baxter, *Bangladesh: from a nation to a state*, Boulder, Col.1997; Mahfuzul Haq Chowdhury, Muhammad A.Hakim, and Habib Zafarullah, "Politics and government: the search for legitimacy", in *The Zia episode in Bangladesh politics*, ed. Habib Zafarullah, New Delhi: South Asian Publishers, 1996; Fakhruddin Ahmed, *The caretakers: a first hand account of the interim government of Bangladesh (1990-1991)*, Dhaka 1998; Golam Hossain, "Bangladesh Nationalist Party: from military rule to the champion of democracy", in *Political parties in South Asia*, ed. Subrata K. Mitra, Mike Enskat, and Clemens Spiess, Westport, CT: Praeger, 2004; *Government and politics in South Asia*, [by] Craig Baxter *et al.*, Boulder, Col.: Westview Press, 2002; Rounaq Jahan, "Bangladesh: Promise and performance", in *Bangladesh: promise and performance*, ed. Rounaq Jahan, London: Zed Books, [2000 ?]; Muzaffer Ahmad, "Bangladesh", in *Electoral processes and governance in South Asia*, New Delhi: Sage Publications, 2008; Lawrence Ziring, *Bangladesh: from Mujib to Ershad*, Karachi 1992.

/ نصیر محمود و احمد تقی‌زاده /

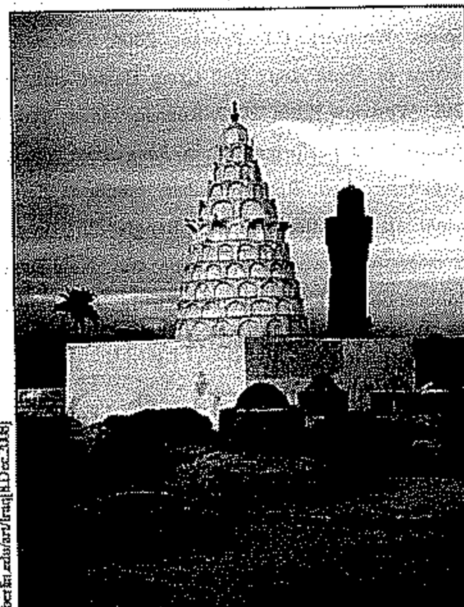
حزب مؤتلفهٔ اسلامی ← هیئت‌های مؤتلفهٔ اسلامی

حِزْقیل، از پیامبران بزرگ بنی‌اسرائیل در سدهٔ ششم پیش از میلاد. نام او در زبان عبری یِحِزْقیل است که، با استناد به عهد عتیق، معانی گوناگونی برای آن ذکر شده است، از جمله «خدا قوی است» یا «خدا قوی می‌سازد» (← <دانشنامهٔ معیار کتاب مقدّس>[3]، ذیل "Ezekiel.I"؛ <دایرةالمعارف دین>[4]، ذیل "Ezekiel").

بر اساس عهد عتیق، حزقیل، پسر بوزی کاهن، در اورشلیم متولد شد و دوران کودکی و نوجوانی‌اش را در آنجا گذراند (کتاب حزقیال نبی، ۱:۳؛ هاکس[5]، ذیل «حزقیل یا حزقیال»؛ شولتس[6]، ص ۳۱۸ـ۳۱۹). در سال ۵۹۷ ق م، در ۲۵ سالگی، به همراه یهودیاکین، پادشاه یهودا، و هزاران تن دیگر به فرمان نبوکدنصر به سرزمین بابِل تبعید شد (هلی[7]، ص ۳۱۸؛ شولتس، ص ۳۱۹). حزقیل و دیگر تبعیدیها ظاهراً در دهکده‌ای در تل ـ ابیب، کنار نهر خابور (منشعب از فرات) در نزدیکی شهر بابِل، اقامت داشتند (هلی، ص ۳۲۱؛ شولتس، ص ۳۲۰) و در همین مکان وی به نبوت رسید (← کتاب حزقیال‌نبی، ۱:۱ـ۳). حزقیل در دوران اسارت (حدود سالهای ۵۹۳ تا ۵۷۰ ق م) پیامبر قوم تبعید شده بود (هلی، ص ۳۱۸؛ د. جودائیکا[8]، ذیل "Ezekiel. Ezekiel in the Aggadah"). دانیال و ارمیا نیز از پیامبران معاصر وی در این دوران بودند (هلی، همانجا). رسالت حزقیل در میان اسرا مبارزه با انبیای دروغین و خبردادن از نابودی قریب‌الوقوع اورشلیم بود (شولتس؛ <دایرةالمعارف دین>، همانجاها).

کتاب حزقیل یکی از کتابهای عهدعتیق و شامل ۴۸ باب و دربردارندهٔ موضوعاتی چون سقوط اورشلیم، نبوات حزقیل

1. Fakhruddin Ahmed 2. Muzaffer Ahmad 3. *The International standard Bible encyclopedia*
4. *The Encyclopedia of religion* 5. James Hawks 6. Samuel J. Schultz 7. Henry H. Halley
8. *Encyclopaedia Judaica*



بقعهٔ حزقیل نبی

دربارهٔ ملتهای بیگانه و اتحاد دوبارهٔ بنی‌اسرائیل است (دربارهٔ کتاب حزقیل ← <دایرةالمعارف دین>، همانجا؛ شولتس، ص ۳۲۱ـ۳۳۵).

نام حزقیل صریحاً در قرآن نیامده است، اما مفسران مسلمان آیهٔ ۲۴۳ سورهٔ بقره را با وی مرتبط دانسته‌اند. در این آیه از قومی سخن گفته شده است که از ترس مرگ سرزمینشان را ترک کردند، سپس خدا آنها را میراند و دوباره زنده کرد. منابع تفسیری در توضیح این آیه اقوالی ذکر کرده‌اند، از جمله اینکه شمار بسیاری از بنی‌اسرائیل، اهل شهری به نام داوَردان، از ترس طاعون، و به روایتی وبا، سرزمینشان را ترک کردند، اما خدا جان همهٔ آنان را گرفت. حزقیل‌نبی که در حال عبور از کنار اجساد آنان بود، با دیدن استخوانهای پوسیده و پراکنده‌شان، از خدا خواست که آنان را زنده کند و به دعای حزقیل، خدا همهٔ آنان را زنده کرد (ثعلبی، *الکشف والبیان*، ج ۲، ص ۲۰۲؛ زمخشری؛ طبرسی، ذیل آیه؛ برای آگاهی از اقوال دیگر مفسران در این باره ← مقاتل‌بن سلیمان؛ طبری، *جامع*، ذیل آیه).

در تواریخ اسلامی نیز ماجرای این قوم، با اختلافاتی و گاه در نهایت اختصار، نقل شده است (برای نمونه ← ابن‌قتیبه، ص ۵۱؛ طبری، *تاریخ*، ج ۱، ص ۴۵۷ـ۴۵۸؛ مسعودی، ج ۱، ص ۵۹ـ۶۰؛ مقدسی، ج ۳، ص ۹۸). همچنین ثعلبی در *قصص الانبیاء* (ص ۲۲۱ـ۲۲۳) اقوال مفسران و مورخان را دربارهٔ این ماجرا آورده است. به نظر می‌رسد برخی از قسمتهای این داستان در منابع تاریخی و تفسیری، از داستان رؤیای استخوانهای خشک که در عهد عتیق (← کتاب حزقیال نبی، ۳۷: ۱ـ۱۴) آمده، گرفته شده است (← <دائرةالمعارف قرآن>[1]، ذیل "Ezekiel"؛ د.اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه).

در منابع اسلامی نام پدر حزقیل، به اختلاف، بور، بوری، بوذی و بوزی آمده (← ابن‌قتیبه؛ طبری، *جامع*؛ مقدسی، همانجاها؛ ثعلبی، *قصص الأنبیاء*، ص ۲۲۱) و گفته شده که از نسل لاوی‌بن یعقوب بوده است (حمدالله مستوفی، ص ۴۵). وی را، از آن‌رو که در دوران پیری و نازایی مادرش و با دعای او متولد شده است، ابن‌العجوز نیز خوانده‌اند (← طبری، *جامع*، همانجا؛ ثعلبی، *قصص الأنبیاء*، ص ۲۲۱ـ۲۲۲). همچنین به نقل برخی منابع، حزقیل همان ذوالکِفْل* است و سبب ملقب شدن او به این نام آن است که وی وساطت کرد و هفتاد پیامبر را، که یهودیان قصد کشتنشان را داشتند، از مرگ رهانید (← مقاتل‌بن سلیمان؛ طبرسی، همانجاها؛ نیز برای احتمالی دیگر ← مقدسی، ج ۳، ص ۱۰۰).

حزقیل سومین جانشین موسی، پس از یوشع‌بن نون و کالب‌بن یوقنا، بود (طبری، *جامع*؛ طبرسی، همانجاها؛ قس ثعلبی، *قصص الأنبیاء*، همانجا). او در تدبیر امور بنی‌اسرائیل با کالب همکاری داشت و بعد از وی زمام امور را به دست گرفت (ابن‌خلدون، ج ۲، ص ۱۰۲). پس از مرگ حزقیل، الیاس بر قوم بنی‌اسرائیل مبعوث شد (طبری، *تاریخ*، ج ۱، ص ۴۶۱).

حزقیل را گروهی از یهودیان در سرزمین بابل کشتند (ابن‌جوزی، ج ۱، ص ۳۸۲). یاقوت حموی (ذیل «برملاحة») مدفن او را بَرمَلاحه، منطقه‌ای در بابل نزدیک حلّه، دانسته (نیز ← هروی، ص ۷۶) و همچنین در جاهای دیگر (ذیل «داوردان»، «دیر هزقل») نوشته است که اهالی داوردان در همان جایگاهی که با دعای حزقیل زنده شدند، دیری ساختند که به دیر هزقل معروف شد. این دیر، که بین بصره و عسکر مُکْرَم قرار دارد، همان جایی است که داستان مذکور در قرآن، در آن روی داده است. منابع جدید نیز مدفن وی را نزدیکی حلّه یا حوالی بغداد دانسته‌اند (← د. *جودائیکا*، ذیل "Ezekiel.Ezekiel's tomb"؛ هاکس، همانجا).

در برخی منابع اسلامی (برای نمونه ← ثعلبی، *قصص الأنبیاء*، ص ۱۶۶؛ طبرسی، ذیل آیه)، در توضیح آیهٔ ۲۸ سورهٔ مؤمن (وَ قالَ رَجُلٌ مؤمنٌ مِن آلِ فِرعونَ یَکتُمُ ایمانَهُ...)، از حزقیل دیگری یاد شده که ملقب به مؤمن آل فرعون است. بنابه گزارش ثعلبی (همانجا)، او نجار بود و به‌درخواست مادر موسی برای او صندوقی ساخت تا فرزندش را در آن بگذارد و به رودخانه بیندازد. وی مدت زیادی در خدمت فرعون بود، در حالی‌که ایمان خود را مخفی می‌کرد. پس از غلبهٔ موسی بر ساحران، ایمانش را آشکار

1. *Encyclopaedia of the Qur'ān*

کرد و همراه آنان، به دستور فرعون، به قتل رسید. بر اساس حدیثی نبوی، حزقیل، حبیب نجار*، مؤمن آل‌یس و حضرت علی علیه‌السلام کسانی‌اند که حتی لحظه‌ای به خدا کافر نشدند (← ثعلبی، *قصص‌الأنبیاء*، ص ۱۶۶، ۳۶۶؛ طبرسی، ذیل یس: ۲۶).

منابع: علاوه بر قرآن و کتاب مقدس. عهد عتیق؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ‌الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ احمدبن محمد ثعلبی، *قصص‌الأنبیاء، المسمی عرائس‌المجالس*، بیروت: المکتبة الثقافیة، [بی‌تا.]؛ همو، *الکشف و البیان، المعروف تفسیرالثعلبی*، چاپ علی عاشور، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*؛ زمخشری؛ ساموئل شولتس، *عهد عتیق سخن می‌گوید*، ترجمهٔ مهرداد فاتحی، [بی‌جا]: شورای کلیساهای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس، [بی‌تا.]؛ طبرسی؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ همو، *جامع*؛ مسعودی، *مروج* (بیروت)؛ مقاتل‌بن سلیمان، *تفسیر مقاتل‌بن سلیمان*، چاپ عبدالله محمود شحاته، [قاهره] ۱۹۷۹-۱۹۸۹؛ مطهربن طاهر مقدسی، *کتاب البدء و التاریخ*، چاپ کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹-۱۹۱۹، چاپ افست تهران ۱۹۶۲؛ جیمز هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت ۱۹۲۸، چاپ افست تهران ۱۳۴۹ ش؛ علی‌بن ابی‌بکر هروی، *کتاب الاشارات الی معرفة الزیارات*، چاپ ژانین سوردل ـ تومین، دمشق ۱۹۵۳؛ هنری هلی، *راهنمای کتاب مقدس*، ترجمهٔ جسیکا باباخانیان، سابرینا بدلیان، و ادوارد عیسی‌بیک، هلند ۲۰۰۰؛ یاقوت حموی؛

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Ezekiel. Ezekiel in the Aggadah" (by Moses Aberbach), "Ezekiel. Ezekiel's tomb" (by Abraham Ben-Yaacob); *EI*[2], s.v. "Ḥizḳīl" (by J. Eisenberg-[G. Vajda]); *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen Mc Auliffe, Leiden: Brill, 2001- , s.v. "Ezekiel" (by Roberto Tottoli); *The Encyclopedia of religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, s.v."Ezekiel"(by Moshe Greenberg); *The International standard Bible encyclopedia*, ed. Geoffrey W. Bromiley, Michigan: William B. Eerdmans, 1979-1988, s.v. "Ezekiel.I: Prophet's name" (by W. H. Brownlee).

/بخشعلی قنبری/

حُزْن، اصطلاحی در تصوف و عرفان، به معنای اندوهی که در سلوک برای سالک پیش می‌آید. حُزْن و حَزَن در لغت به معنای زمین سخت و ناهموار و نیز به معنای سختی و خشونتی است که در نفْس پدید می‌آید و به این اعتبار به معنای همّ و غم و اندوه شدیدی است (← راغب‌اصفهانی؛ ابن‌منظور؛ طریحی، ذیل واژه) که بر اثر وقوع امری ناخوشایند یا فقدان و از دست رفتن امری مطلوب و خوشایند حاصل می‌شود (جرجانی، ص ۱۰۰). در اصطلاح عرفای مسلمان، حزن حالت قبضی است که قلب* سالکان را از پراکنده شدن در وادیهای غفلت بازمی‌دارد (← قشیری، ص ۱۳۸؛ روزبهان‌بقلی، ۱۳۶۰ش، ص ۶۳۴؛ استوی، ج ۲، ص ۱۹۸). همچنین گفته شده که حزن، اندوه و تأسف قلب برای چیزی است که از دست رفته یا به‌دست آمدنش ناممکن است و در طریقت، حزن تأسف بنده برای از دست دادن کمالات و اسباب و مقدّمات کمال است (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۳۵).

در قرآن کریم، حزن و مشتقات آن ۴۲ بار به کار رفته است که دو مضمون عمده را در آنها می‌توان تشخیص داد: آیاتی که در آنها خدا به رسول خود صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، که به سبب تکذیب و انکار قوم دچار غم و اندوه شده، خطاب می‌کند که غمگین مباش (برای نمونه ← مائده: ۴۱؛ انعام: ۳۳؛ لقمان: ۲۳)؛ و آیاتی که در آنها خدا به مؤمنان و دوستان خویش (اولیاءاللّه) وعده می‌دهد که در دنیا و آخرت غم و اندوه را از دلهای آنان خواهد زدود (برای نمونه ← بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹؛ یونس: ۶۲). همچنین خدا به رسول و مؤمنان توصیه کرده که به سبب آنچه به دست نیامده یا از دست رفته است غمگین نباشند (برای نمونه ← آل‌عمران: ۱۵۳؛ حجر: ۸۸). در قرآن در غالب موارد خوف و حزن در کنار هم آمده‌اند (برای نمونه ← انعام: ۴۸؛ اعراف: ۳۵) و در همین سیاق است که یک ویژگی اولیای خدا آن است که خوف و حزنِ دنیوی ندارند (← یونس: ۶۲). این معنا را باید معنای مذموم حزن در قرآن دانست، اما در قرآن به معنای لطیف‌تر و مثبت حزن هم اشاره شده است: مؤمنانی که اندوهشان از این بابت بود که در جهاد در کنار پیامبر چیزی برای انفاق نداشتند (← توبه: ۹۲). در روایات و احادیث نیز اشاراتی به معنای مثبت حزن آمده است (برای نمونه ← حرّعاملی، ج ۷، ص ۷۶؛ مجلسی، ج ۷۴، ص ۷۹). همچنان که گفتار حضرت علی علیه‌السلام در *نهج‌البلاغة* (خطبهٔ ۱۹۳) که پارسایان با خواندن قرآن دلهای خود را محزون می‌کنند، در درجات حزن نزد عرفا بازتاب یافته است (← ادامهٔ مقاله).

به تبع قرآن و حدیث، در اندیشهٔ اسلامی نیز دو جنبهٔ کلی برای حزن می‌توان درنظرگرفت: یکی جنبهٔ مثبت، که در تعالی روح و طی مراحل سیروسلوک نقش مهمی ایفا می‌کند و موجب تسریع در گذراندن آن مراحل می‌شود و دیگری جنبهٔ منفی، که حاصل دلبستگی به امور ناپایدار و تعلق خاطر به دنیا و غفلت از خداست.

در نظامهای اخلاقی فیلسوفانی همچون کندی و ابن‌مسکویه و خواجه‌نصیرالدین طوسی، بیشتر دربارهٔ معنای مذموم حزن بحث شده است. آنان حزن را جزو امراض نفسانی به‌شمار آورده و آن را ناشی از حرص و دلبستگی به خواسته‌ها و امور دنیوی دانسته و بر این اساس کوشیده‌اند راه علاج آن را عرضه کنند (مسکویه، ص ۱۸۰-۱۸۳؛ نصیرالدین طوسی، ص ۱۹۳، ۱۹۶-

۲۰۰)، اما در اخلاق عرفانی، حزن اهمیت و شأن سلوکی دارد و چنان‌که در *مصباح‌الشریعة* (ص ۱۸۷) آمده، از نشانه‌های اهل معرفت و حاصل کثرت واردات غیبی بر ضمیر عارفان است.

تقسیم‌بندی حزن به ممدوح و مذموم ــ که می‌تواند نسبت حزن را در اخلاق عرفانی با حزن در اخلاق فلسفی روشن کند ــ در نوشته‌های عرفانی به صراحت آمده است. از سَری سَقَطی (متوفی ۲۵۷) نقل است که حزنِ دنیا مذموم و حزنِ آخرت (ناظر به امور اخروی) ممدوح است (ــــ قشیری، ص ۱۳۹). اِسنَوی (ج ۲، ص ۱۹۸ـ۱۹۹) نیز حزن را به حرام و مندوب (مستحب) تقسیم کرده است. حزنِ حرام حاصل تأسف بر از دست دادن امور دنیوی است، همان طور که خدا از آن نهی کرده است: «لِکَیْلا تَأْسَوا علیٰ ما فاتَکُم» (تا بر آنچه از دستتان می‌رود اندوهگین مباشید. حدید: ۲۳). اما حزن مستحب تأسف به سبب کوتاهی در انجام دادن اعمال صالح و تأسف بر زمانِ از دست رفته است. به این ترتیب عموم عرفا حزن متعلق به آخرت را ممدوح و حزن متعلق به دنیا را مذموم دانسته‌اند. در این میان، ابوعثمانِ حیری* (متوفی ۲۹۸) حزن را به هر وجهی که باشد فضیلت دانسته است، تنها به شرط آنکه موجب معصیت نشود (ــــ قشیری، همانجا؛ عطار، ص ۴۸۰؛ اسنوی، ج ۲، ص۱۹۸).

قشیری (ص ۱۳۸ـ۱۴۰، ۴۷۵ـ۴۷۶) حزن را جزو اولین مقامات یا مدارج اهل سلوک آورده است. وی (ص ۱۳۸) حدیثی از پیامبر اکرم روایت کرده که طبق آن، حزن از ناگواریهایی است که زمینهٔ بخشش گناهان بندهٔ مؤمن را فراهم می‌آورد. روایت شده که خود پیامبر نیز همواره در حالت حزن و تفکر بوده است (همانجا؛ نخشبی، ص ۱۱۹ـ۱۲۰). همچنین روایت است که خدا قلب حزین را دوست دارد (قشیری، همانجا). شاید به همین دلیل است که در طی طریق خدا، سالکِ محزون چالاک‌تر از سالکِ فاقدِ حزن است (ــــ همانجا؛ نخشبی، ص ۱۱۹) و نزدیک‌ترین کس به خدا در روز قیامت کسی است که حزنش طولانی باشد (نخشبی، همانجا).

تفاسیر عرفانی عموماً حزن در قرآن را ذیل مفهوم سَتر و تجلی* معنا کرده‌اند. به این ترتیب که حزن و اندوه حاصل محجوب شدن بنده و استتار خداست، همچنان‌که شادی و سُرور نتیجهٔ تجلی و آشکار شدن حق است (ــــ سُلَمی، ۱۴۲۱، ذیل آل‌عمران: ۱۳۹؛ روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ذیل توبه: ۴۰). خوف و حزن، که در بیشتر موارد در قرآن کنار هم آمده‌اند، همراه با مفاهیم متقابلشان، یعنی رجا و سرور، دو زوجِ مفهومی را تشکیل می‌دهند که در سلوک الی‌اللّه جایگاه مهمی دارند (ــــ خوف و رجا*). خوف و حزن از صفات نفس‌اند که در سفر سالک از مرتبهٔ نفس به مرتبهٔ قلب، خوف به خشیت* و حزن به درد و اشتیاق بدل می‌گردد. بر این اساس می‌توان گفت حزن از لوازم ایمان است (ــــ سلطانعلیشاه، ذیل بقره: ۳۸، انعام: ۴۸).

بر اساس آنچه گفته شد، عارفان مضمون عبارت قرآنی «فلا خوفٌ علیهم و لاهُم یحزَنون» را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که حزن مؤمنان در دنیا به‌سبب مفارقت و دوری از خداست اما در آخرت به سبب برخورداری از نعمت وصال، حزن و اندوهی ندارند. همچنین گفته شده است که مؤمنان به سبب ایمانشان، در دنیا خوفی و در آخرت حزنی ندارند (ــــ سلمی، ۱۴۲۱، ذیل زخرف: ۶۸؛ روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ذیل اعراف: ۳۵).

پیوند حزن و خوف در قرآن، در سخنان عرفا به نحوه‌ای از ملازمت مفهومی بسط یافته است، چنان‌که انصاری در *منازل السائرین* (ص ۲۵ـ۲۶) ابواب حزن و خوف را کنار هم آورده است. همچنین گفته شده حزن از لوازم و مراحل مقام خائفان است (قریشی، ص ۵۵۰). خوف و حزن از این‌رو که هر دو تألم باطنی‌اند مشترک‌اند، اما تفاوتشان در آن است که حزن به آنچه گذشته است و خوف به امر آینده، اعم از عقوبت یا هیبت جلال خدا، تعلق می‌گیرد (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۰۶).

افزون بر رابطهٔ خوف و حزن، در اقوال عارفان میان حزن و عقل یا تفکر نیز رابطهٔ مثبتی وجود دارد، به این معنا که حزن از نشانه‌های عقل است (ــــ قشیری، ص ۱۳۸، ۱۴۰؛ نخشبی، ص ۱۱۹ـ ۱۲۰).

حزن سه مرتبه دارد: مرتبهٔ اول، حزن عامه است که سبب آن کوتاهی در طاعات و افتادن به دام معاصی و گذراندن اوقات به بطالت است. مرتبهٔ دوم، حزن مریدان و متوسطان است و سببش تفرقهٔ ایشان است که در پی جمعیت یا حق‌اند (ــــ جمع و تفرقه*). مرتبهٔ سوم متعلق به خواص است هرچند خواص دچار حزن نمی‌گردند زیرا ایشان اهل‌جمعیت و وجدان (یافتن حق)اند، حال آنکه حزن به تفرقه و فقدان بازمی‌گردد. بر این اساس خواص نه برای خویش بلکه برای دیگران محزون می‌شوند یا اینکه خود را به حزن وادار می‌کنند (تَحزُّن) یا، به سبب ترک أَوْلی، در غلبهٔ احوال دچار حزن می‌شوند که این خود از مواجید اهل تلوین است (انصاری، همانجا؛ عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۰۱ـ ۱۰۵؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۲۳۵؛ نیزــــ تلوین و تمکین*).

برخی از نشانه‌های حزن عبارت‌اند از: خوراک اندک (قشیری، ص ۱۳۹)، خوابِ کم (سلمی، ۱۴۰۶، ص ۳۵)، سخن مختصر، غربت و تنهایی، تفکر در گناهان گذشته، کم‌توجهی به امور دنیوی، و ترس از حضور در پیشگاه خدا بدون زاد سفر اخروی (اسنوی، ج ۲، ص ۱۹۹). از ابوعثمان حیری نیز نقل است که اندوهگین کسی است که از اندوه پروایی ندارد (ــــ عطار، ص ۴۸۰).

در مکتوبات عرفانی اشاراتی هست که نشان می‌دهد حزنِ اهل سلوک کیفیت خاصی دارد که آن را از اندوه متعارف متمایز

می‌سازد. در *مصباح‌الشریعة* (ص ۱۸۷) آمده که ظاهر محزون قبض و گرفتگی است، اما باطنش بسط و گشادگی. سالک محزون در میان مردم مانند بیماران می‌زید، اما زیستنش با خدا در انس و قربت است. همچنین گفته شده که عاقبت گریه و حزنِ سالکان، خنده و طرب است و خودِ این حزن بهانه‌ای است که به واسطهٔ آن خدا یاری و رحمتش را بر بنده نازل می‌کند (← مولوی، ج ۱، دفتر ۱، ابیات ۸۱۷ـ۸۱۹؛ نخشبی، ص ۱۲۰).

گذشته از احوال اندوهگین، که در وصف بیشتر عرفا می‌توان یافت، برخی از ایشان به حزن و اندوه شهره بوده‌اند که از آن جمله‌اند: حسنِ بصری*، که به‌روایت عطار (ص ۴۷ـ۴۸)، هیچ‌کس لب او را خندان ندید مگر به هنگام جان دادن که لطافتی از سوی خدا دیده بود (نیز ← قشیری، ص ۱۴۰)؛ فُضَیل‌بن عیاض* (متوفی ۱۸۷)، که چندان حزین بود که وقتی از دنیا رفت گفتند اندوه از زمین رفت (← قشیری، همانجا؛ عطار، ص ۱۰۰، ۱۱۰)؛ و سَری سَقَطی*، که می‌گفت دوست داشتم اندوه تمام خلق را بر من می‌افکندند (قشیری، همانجا). اما شاید شاخص‌ترین کس در حزن، ابوالحسن خَرَقانی* (متوفی ۴۲۵) بود که همواره در حال قبض بود و عطار (ص ۶۶۱) از او با لقب «بحر اندوه» یاد کرده است. از این حیث، وی نقطهٔ مقابل ابوسعید ابوالخیر* (متوفی ۴۴۰) بود که حال غالبش بسط بود (← قبض و بسط*). از مضامین مهم حکایتی که از ملاقات این دو نقل شده، همین حزن ابوالحسن و شادی ابوسعید است (← محمدبن منوّر، بخش ۱، ص ۱۴۴؛ عطار، ص ۶۶۶، نیز ← ص ۷۰۴، ۷۰۹).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌منظور؛ محمدبن حسن استوی، *حیاة‌القلوب فی کیفیة الوصول الی المحبوب*، در هامش ابوطالب مکی، کتاب *قوت القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، ج ۱ـ۲، قاهره ۱۳۱۰، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ عبداللّه‌بن محمد انصاری، کتاب *منازل‌السائرین*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ علی‌بن محمد جرجانی، *التعریفات*، قاهره ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ حرّعاملی؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سیدکیلانی، تهران [? ۱۳۳۲ ش]؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، چاپ هانری کربن، تهران ۱۳۶۰ ش؛ همو، *عرائس البیان فی حقایق القرآن*، چاپ سنگی [لکهنو ۱۳۱۵]؛ سلطانمحمدبن حیدر سلطانعلیشاه، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، تهران ۱۳۴۴ ش؛ محمدبن حسین سلمی، *حقائق التفسیر: تفسیرالقرآن العزیز*، چاپ سیدعمران، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ همو، *طبقات‌الصوفیة*، چاپ نورالدین شریبه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ فخرالدین‌بن محمد طریحی، *مجمع البحرین*، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالرزاق کاشی، *شرح منازل السائرین*، چاپ محسن بیدارفر، قم ۱۳۷۲ ش؛ همو، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، چاپ مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدبن ابراهیم عطار، *تذکرة الاولیاء*، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی‌بن ابی‌طالب(ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، قاهره ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ علی‌بن سعد قریشی، *خلاصة الالفاظ جامع العلوم: ملفوظات حضرت سیدجلال‌الدین بخاری اُچی ملقب به مخدوم جهانیان*، چاپ غلام سرور، اسلام‌آباد ۱۳۷۱ ش؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *الرسالة القشیریة*، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ مجلسی؛ محمدبن منوّر، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ احمدبن محمد مسکویه، *تهذیب‌الاخلاق و تطهیر الاعراق*، چاپ حسن تمیم، بیروت [?۱۳۹۸]، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ *مصباح الشریعة*، [منسوب به] امام جعفرصادق(ع)، بیروت: مؤسسة‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، کتاب *مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، [بی‌تا]؛ ضیاءالدین نخشبی، *سلک السلوک*، چاپ غلامعلی آریا، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۹ ش.

/ سیده فاطمه زارع حسینی /

حُزنی اصفهانی، تقی‌الدین محمد، از شعرای اصفهانی مکتبِ وقوع* در قرن دهم. تاریخ تولد وی مشخص نیست. امین احمد رازی (ج ۲، ص ۹۶۶) نام وی را تقی‌الدین مَجد ذکر کرده و عبدالرشید (ص ۱۱۸) او را حرمانِ اصفهانی نامیده است. آذر بیگدلی (بخش ۳، ص ۹۴۰) به جای حرفی اصفهانی، به اشتباه حزنی را خواهرزادهٔ ملّا نیکی (متوفی ۱۰۰۰، سرایندهٔ *زبدةالافکار*) دانسته و برخی از اشعار حرفی را هم با آنکه تخلصش آشکار است، به حزنی نسبت داده است.

حزنی از شاعران زمان شاه طهماسب اول (حک: ۹۳۰ـ۹۸۴) بود و بخشی از سلطنت شاه‌عباس اول (حک: ۹۹۶ـ۱۰۳۸) را نیز درک کرد. او از شاگردان برجستهٔ میرزا مخدوم‌بن میرمیران حسینی‌صفاهانی بود (اوحدی بلیانی، گ ۱۶۵ ر؛ واله داغستانی، ج ۱، ص ۵۷۵). به گفتهٔ انصاری‌کازرونی (ص ۶۸) حزنی در ۸۷۰ در شیراز به کسب علم و شاعری پرداخت که ظاهراً تاریخ آن درست نیست.

حزنی در بیشتر علوم، سرآمد علمای زمان خود بود (اوحدی بلیانی؛ امین احمد رازی، همانجاها). صنایع، فنون و ظرایف شعری را به خوبی می‌شناخت و دربارهٔ شعرای پیش از خود اطلاعات فراوانی داشت (علّامی، ج ۱، ص ۱۷۲؛ اسکندر منشی، ج ۱، ص ۱۸۶). ادیبان و فضلای آن دوره به وی اقبال فراوانی داشتند و برای حل مشکلات ادبی خویش به وی مراجعه می‌کردند (اوحدی‌بلیانی، همانجا؛ تقی‌الدین کاشی، ج ۱، ص ۲۲۴). وی با بسیاری از شاعران حوزهٔ عراق عجم مشاعره و مناظره داشت و آنان رباعیها و غزلهای وی را ستایش می‌کردند (← انصاری‌کازرونی، تعلیقات قریب، ص ۳۶۲). ملّاحالتی

قندهاری از معاشران مشهور او بود (قاطعی‌هروی، ص ۷۵).

بنابر برخی منابع، حزنی شخصیتی متناقض داشت و گاه زاهد و گاه لاابالی بود (صادقی‌افشار، ص ۱۶۲؛ ← اسکندر منشی، همانجا). نقل است که وی مجذوب پسرکی حلوافروش شد، به طوری که بیشتر اوقاتش را با او می‌گذراند. به علاوه، او عطایای حکام و سلاطین را نامتعارف خرج می‌کرد و به همین علت، هنگامی که از سفر قزوین ــ که مدتی در آنجا ساکن شده بود ــ به اصفهان بازمی‌گشت، مالی در اختیار نداشت تا زمستان را بگذراند و سرانجام در ۹۸۷ به سبب تنگدستی راهی هند شد و در لاهور یا در موضع رسول از اعمال پنجاب درگذشت (بداؤنی، ج ۱، ص ۱۷۲؛ امین احمد رازی؛ اوحدی بلیانی، همانجاها؛ تقی‌الدین کاشی، ج ۱، ص ۲۲۴ـ۲۲۵).

ظاهراً نظر تقی‌الدین کاشی (ج ۱، ص ۲۲۵) مبنی بر اینکه حزنی در ۹۸۹ به خدمت محمدقلی قطبشاه، از شاهان سلسلهٔ قطب شاهیه، رسیده، یا در زمان فترات هرات ملازم اکبرشاه بوده (صدیق حسن‌خان، ص ۱۲۳)، نادرست است.

از حزنی دیوانی برجای نمانده، اما اشعاری پراکنده به شیوهٔ شاعران مکتب وقوع، در تذکره‌ها از او نقل شده است (مثلاً ← صادقی‌افشار، ص ۱۶۲ـ۱۶۴؛ واله‌داغستانی، ج ۱، ص ۵۷۵ـ۵۷۶).

منابع: لطفعلی‌بن آقاخان آذربیگدلی، *آتشکدهٔ آذر*، چاپ حسن سادات ناصری، تهران ۱۳۳۶ـ۱۳۴۰ ش؛ اسکندر منشی؛ امین احمد رازی، *تذکرهٔ هفت اقلیم*، چاپ محمدرضا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸ ش؛ ابوالقاسم‌بن ابی‌حامد انصاری کازرونی، مرقوم پنجم کتاب *سلّم السّموات: در شرح احوال شعرا و چکامه‌سرایان و دانشمندان*، چاپ یحیی قریب، تهران ۱۳۴۰ ش؛ تقی‌الدین محمدبن محمد اوحدی بلیانی، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ عکسی از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، ش ۵۳۲۴؛ عبدالقادربن ملوک شاه بداؤنی، *منتخب‌التواریخ*، تصحیح احمدعلی صاحب، چاپ توفیق هـ. سبحانی، تهران ۱۳۷۹ـ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن علی تقی‌الدین کاشی، *خلاصة الاشعار و زبدة الافکار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ (شماره ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۳۳۴؛ صادق صادقی‌افشار، *تذکرهٔ مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیامپور، تبریز ۱۳۲۷ ش؛ صدیق حسن‌خان، *شمع انجمن*، چاپ سنگی بهوپال ۱۲۹۳؛ عبدالرشید، *تذکرهٔ شعرای پنجاب*، لاهور ۱۹۸۱؛ ابوالفضل‌بن مبارک علامی، *آئین اکبری*، چاپ سنگی لکهنو ۱۸۹۲ـ۱۸۹۳؛ قاطعی هروی، *تذکرهٔ مجمع الشعرای جهانگیر شاهی*، چاپ محمد سلیم اختر، کراچی ۱۹۷۹؛ علیقلی‌بن محمدعلی واله داغستانی، *تذکرهٔ ریاض الشعراء*، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران ۱۳۸۴ ش.

/ منیژه ظفرآبادی /

حَزیران، یکی از ماههای سال در گاه‌شماریهای رایج در بین‌النهرین، شام و آسیای صغیر. واژهٔ حزیران صورت دگرگون شدهٔ واژهٔ مصری باستانِ اوزیریس (الهه و اسطورهٔ مصری، معادلِ آدونیس یونانی) است (خولسون[1]، ج ۱، ص ۱۹۶، یادداشت ۲۰۲؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ اوزیریس ← فریزر[2]، بخش ۴، ج ۲، ص ۳ـ۲۳) که در طول زمان به حزیران بدل شده است (برای گزارشی از تحول واژه و ریشهٔ آن ← بنفای[3] و اشترن[4]، ص ۱۷۹ـ۱۸۰). واژهٔ حزیران در متون عربی به صورت حِیران (همان، ص ۱۹) و در متون یونانی به صورت Ezhr (همان، ص ۲۱) آمده، اما شایع‌ترین صورت تلفظی واژه، حَزیران است که بارها در متون سریانی و متون دینی صابئی به زبان سریانی ذکر شده است (برای آگاهی از نحوهٔ تلفظ و شکل واژه در خط سریانی ← نسخله، ص ۱۷۸؛ مشکور، ج ۱، ص ۱۷۷؛ نعمان، ص ۱۸۲؛ برای آگاهی از تلفظ واژه در متون صابئی ← دراور[5] و ماتسوخ[6]، ص ۱۱۸). صورتهای دیگر این واژه (از جمله Ezir ← گینزل[7]، ج ۱، ص ۱۱۷؛ بنفای و اشترن، ص ۱۸۰)، شکلهای میانجی واژه از تحول آن از اوزیریس تا حَزیران به شمار می‌آیند. در این میان، برخی آن را از آرامی «حَزْرا» به معنای گندم (← اسدی، ذیل مادّه) و نیز از اکدی به معنای دروگر (حتی[8]، ج ۲، ص ۱۷۳، پانویس ۲) دانسته‌اند، که این ریشه‌شناسی و معانی عامیانه فاقد ارزش‌اند. این تفسیر واژگانی، به احتمال بسیار، به‌سبب قرار گرفتن ماه حزیران در فصل تابستان در گاه‌شماری سریانی و به هنگام دروی محصول وضع شده است. تلفظ این واژه به صورت حُزَیْران فقط به ترکها(؟) نسبت داده شده (← اسدی، همانجا)، اگر چه در متون دورهٔ عثمانی و ترکیهٔ فعلی نیز نام این ماه به صورت حَزیران ضبط شده است (برای آگاهی از تلفظ آن در زبان ترکی ← اونات[9]، ص ۱۰۸ـ۱۰۹).

طول ماه حزیران در گاه‌شماریهای گوناگون (← ادامهٔ مقاله)، همواره سی روز بوده است (← یحیی‌بن ابی‌منصور، ص ۵؛ ابوریحان بیرونی، ۱۹۲۳، ص ۶۰؛ قطان‌مروزی، ص ۲۳۴). این ماه، به همراه دیگر ماههای سریانی، در ایران و بین‌النهرین و شام و شمال افریقا و حتی اندلس (← ادامهٔ مقاله) و در گونه‌های مختلفی از گاه‌شماریها (که مبدأ و طول سال و نحوهٔ اِعمال کبیسه در آنها متفاوت بوده) به کار می‌رفته و این موضوع سبب بروز آشفتگیهایی در شناسایی نوع این گاه‌شماریها شده است (← ادامهٔ مقاله). شایع‌ترین نوع گاه‌شماریها، گاه‌شماری سلوکی است که از ماه تشری / تِشْرین* اول آغاز می‌شده و حزیران ماه

1. Chwolson 2. Frazer 3. Benfey 4. Stern 5. Drower 6. Macuch
7. Ginzel 8. Philip Khuri Hitti 9. Unat

نهم آن بوده است (برای آگاهی از نام ماههای سال در این گاه‌شماری ← تقویم*، جدول ۱). این همان گاه‌شماری است که قطان مروزی (همانجا) و ابوریحان بیرونی (۱۳۷۳ـ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۱) از آن با عنوان سریانی یاد کرده‌اند. از دیگر سو، در گاه‌شماریهای شمسی در دورهٔ رومی با مبدأ اغسطس (آگوستوس، نخستین امپراتور روم)، دیوقلطیانوس (یا دیوقلطیانی = دیوکلتیانوس، امپراتور روم در ۲۸۴ میلادی) و انطینس (آنتونیوس، امپراتور روم) نیز، که در آنها نام ماههای سریانی به کار می‌رفته، سال از ماه کانون آخر آغاز می‌شده و در نتیجه ماه حزیران ششمین ماه سال بوده است (← یعقوبی، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۴۱). ابن‌ندیم (ص ۳۸۶ـ۳۸۹) و ابوریحان بیرونی (۱۹۲۳، ص ۳۱۸) از نوعی گاه‌شماری صابئان یاد کرده‌اند که در آن از نام ماههای سریانی استفاده می‌شده و سال در این گاه‌شماری احتمالاً از ماه نیسان آغاز می‌شده است (← ابن‌ندیم، ص ۳۸۷؛ قس ابوریحان بیرونی، همانجا، که آغاز سال را از کانون آخر می‌داند). بنابراین، حزیران سومین ماه سال به شمار می‌آمده است (به علت رواج هم‌زمانِ چندگونه گاه‌شماری با نام ماههای سریانی، به هنگام استفاده از این گاه‌شماری، ترتیب نام ماهها در این گاه‌شماریها به صورتهای گوناگون ضبط شده است ← ابوریحان بیرونی، همانجا؛ در ترتیبی که گینزل (همانجا) و بنفای و اشترن (ص ۱۹) از ماههای سریانی ذکر کرده‌اند، سال از ماه نیسان آغاز شده و حزیران سومین ماهِ سال است). ظاهراً این ترتیب، به سبب سیطرهٔ ترتیب ماهها در گاه‌شماری یهودی (که در آن سال از ماه نیسان آغاز می‌گردد) بر گاه‌شماریهای سریانی و صابئان پدید آمده است. در گاه‌شماری امروزین رایج در کشور ترکیه، حزیران ششمین ماه سال است (← اونات، همانجا؛ نیز ← تقویم*، جدول ۹)، زیرا پایهٔ این گاه‌شماری بر گاه‌شماری سریانی ـ مقدونی (که در دوره‌ای طولانی در آسیای صغیر رواج داشته) گذاشته شده است (برای آگاهی از ترتیب ماههای سال در گاه‌شماری سریانی ـ مقدونی، از جمله ← مسعودی، ج ۲، ص ۳۳۷ـ۳۴۲). براساس همین چندگونگی، چنانچه در بررسی یکی از گاه‌شماریها یا اسناد تاریخ‌دار، نام ماه بدون ذکر دیگر ارکان گاه‌شماری آمده باشد، عملاً شناسایی نوع گاه‌شماری غیرممکن خواهدبود.

در قرن پنجم نوعی گاه‌شماری در اندلس، با نام گاه‌شماری قُرطُبه، وضع شد که ضمن اخذ ویژگیهایی از گاه‌شماریهای عرب جاهلی و ایرانی و میلادی، نام ماههای گاه‌شماری سریانی نیز در آن بود. در این گاه‌شماری، سال از ینیر (ژانویه) آغاز می‌شد و حزیران، برابر سریانیِ ماهِ یونیه (ژوئن) و ماه ششم سال بود (قرطبی[1]، ص ۹۳؛ نیز ← تقویم*، بخش ۵: قسمت د).

یکی از مهم‌ترین وقایع تاریخی که در ماه حزیران رخ داده کبیسه‌ای است که به دستور معتضد عباسی (حک: ۲۷۹ـ۲۸۹) برای تصحیح درگاه‌شماری و تطبیق آن با فصول سال، اعمال شد و به تأسیس گاه‌شماری خراجی در ایران انجامید (← عبداللهی، ص ۲۸۲ـ۲۸۶، ۲۹۲). بنابه روایتهای متعدد تاریخی (از جمله ← قزوینی، ص ۷۶ـ۷۷؛ صفدی، ج ۱، ص ۱۳ـ۱۴؛ ابن‌کثیر، ج ۶، جزء ۱۱، ص ۷۶)، به دستور معتضد، نوروز در سال ۲۸۲ به روز یازدهم حزیران منتقل شد. این تصحیح نیازمند اِعمال شصت روز کبیسه در این سال بود (صفدی، ج ۱، ص ۱۴؛ نیز ← عبداللهی، ص ۲۹۲). این تصحیح، براساس گاه‌شماری سلوکی (که با نامهای گوناگونی در سرزمینهای اسلامی رواج داشت ← تقویم*، بخش ۷) محاسبه و اعمال شده، اما در منابع، به ذکر نام ماه بسنده شده است (برای نمونه ← قزوینی؛ صفدی؛ ابن‌کثیر، همانجاها). براساس همین محاسبه، روشن می‌شود منابعی که حزیران را یک ماه «تابستانی» می‌دانند (از جمله ← ابن‌درید، ج ۱، ص ۲۸۵، ذیل «بحن»؛ ابن‌منظور، ذیل «قیظ»)، ناظر بر استفاده از حزیران در همین گاه‌شماری‌اند. در ادب فارسی نیز از حزیران به عنوان یک ماه تابستانی و همراه باگرمای شدید یاد شده است (از جمله ← ناصرخسرو، ص ۴۴۱، بیت ۱۲؛ مسعود سعدسلمان، ص ۳۲۱، بیت ۷؛ سیف فرغانی، ج ۱، ص ۱۶، بیت ۵).

طولانی‌ترین روز سال (به عربی نُخَب) در این ماه قرار گرفته است (قرطبی، ص ۹۹؛ ابن‌درید، همانجا).

تعدادی از روزه‌ها و ایام مهم مذهبی مسیحی در ماه حزیران قرار داشته است (← ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۳ـ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۲؛ نیز ← قرطبی، ص ۹۳ـ۱۰۳). همانند بسیاری از ماهها و ایام سال درگاه‌شماریهای گوناگون، ماه حزیران نیز در نزد اقوام مختلف، احکام نجومی و آداب و شعائر ویژه‌ای داشته است. صابئان برای ماه حزیران از نظر احکام نجومی، اهمیت ویژه‌ای قائل بودند (برای گزارشی از ویژگیهای احکام نجومی این ماه از نظر صابئان ← «کتاب منطقة البروج»[2]، ص ۱۶۴، ۱۶۷ـ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹ـ۱۸۰، ۱۸۲ـ۱۹۰؛ برای گزارشی کلی از آداب ویژهٔ این ماه از دید صابئان ← ابن‌ندیم، ص ۳۸۷). به نوشتهٔ قرطبی (ص ۱۰۳ـ۱۰۵)، مسیحیان اسپانیایی نیز برای این ماه از نظر احکام نجومی، چگونگی اوضاع کشتزارها، میوه‌ها و محصولات کشاورزی احکام ویژه‌ای قائل بودند. امروزه نیز

1. Kurṭubi   2. *The Book of the Zodiac*

اهالی لبنان به این ماه اهمیت خاصی می‌دهند و درخصوص آن اعتقادات خاصی دارند (برای گزارشی در این‌باره ← خاطر، ص ۴۵۹ـ۴۶۳).

منابع: ابن‌درید، کتاب جمهرة اللغة، چاپ رمزی منیر بعلبکی، بیروت ۱۹۸۷ـ۱۹۸۸؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۶، چاپ احمد ابوملحم و دیگران، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌منظور؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة عن القرون الخالیة*، چاپ ادوارد زاخاو، لایپزیک ۱۹۲۳؛ همو، کتاب *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*، چاپ جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، کتاب *القانون المسعودی*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۳ـ۱۳۷۵/ ۱۹۵۴ـ۱۹۵۶؛ محمد خیرالدین اسدی، موسوعة حلب *المقارنة*، چاپ محمد کمال، حلب ۱۹۸۴ـ۱۹۸۸؛ فیلیپ خوری حتی، *تاریخ سوریة و لبنان و فلسطین*، ج ۲، ترجمهٔ کمال یازجی، بیروت ۱۹۵۹؛ لحد خاطر، «الامثال و الاساطیر اللبنانیة المختصّة باشهر السنة الشمسیة: حزیران»، *المشرق*، سال ۳۱ (حزیران ۱۹۳۳)؛ محمد سیف فرغانی، *دیوان*، چاپ ذبیح‌اللّه صفا، تهران ۱۳۴۱ـ۱۳۴۴ ش؛ صفدی؛ رضا عبداللهی، *تاریخ تاریخ در ایران*، تهران ۱۳۶۶ ش؛ زکریابن محمد قزوینی، *عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات*، بیروت: دارالشرق العربی، [بی‌تا]؛ حسن‌بن علی قطان‌مروزی، کیهان‌شناخت، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیت‌اللّه العظمی مرعشی‌نجفی، چاپ محمود مرعشی، قم ۱۳۷۹ ش؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، چاپ غلامرضا رشیدیاسمی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مسعودی، *مروج* (بیروت)؛ محمدجواد مشکور، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران ۱۳۵۷ ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، چاپ مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران ۱۳۵۳ ش؛ رفائیل نخله، *غرائب اللغة العربیة*، بیروت ۱۹۶۰؛ میخائیل نعمان، *الوجیز فی اللغة السریانیة* [حمص ۱۹۹۰ـ۱۹۹۱]؛ یحیی‌بن ابی‌منصور، *الزیج المأمونی الممتحن*، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسکوریال، چاپ فؤاد سزگین، فرانکفورت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

Theodor Benfey and Moriz A. Stern, *Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker insbesondere der Perser, Cappadocier, Juden und Syrer*, Berlin 1836; *The Book of the Zodiac=Sfar Malwašia*, tr. E.S. Drower, London: The Royal Asiatic Society, 1949; Danil Abramovich Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, vol.1, St. Petersburg 1856; Ethel Stefana Drower and Rudolf Macuch, *A Mandaic dictionary*, Oxford 1963; James George Frazer, *The golden bough: a study in magic and religion*, London 1990, Freidrich Karl Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig 1906-1916; ʿArībb. Saʿd Kurṭubi, *Le Calendrier de cordoue* [= کتاب‌الانواء], publiépar R.Dozy, accompagnée d'une traduction, française annotée par Ch.Pellat, Leiden 1961; Faik Reşit Unat, *Hicrî tarihleri, Milâdî tarihe, çevirme kılavuzu*, Ankara 1974.

/ فرید قاسملو /

حَزین الدِّیلی، شاعر هجوگوی دورهٔ اموی. نام وی عمروبن عبید / عبد و کنیه‌اش ابوالحَکَم و با لقب خود، حزین، معروف بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ آمدی، ص ۸۸؛ بکری، ج ۳، ص ۴۷). ابوالفرج اصفهانی (همانجا)، به نقل از عمربن شَبَّة (متوفی ۲۶۲)، نام او را حزین‌بن سلیمان آورده است. وی به قبیلهٔ کِنانه منتسب و از این‌رو، به حزین کِنانی نیز شناخته شده است (همانجا؛ قالی، ص ۱۰۰؛ آمدی، همانجا). حزین در بیتی به اعقاب خود، که به رُعاةالشّمس (افراد مستمکن) معروف بودند، اشاره کرده است (← ابوالفرج اصفهانی؛ آمدی، همانجاها).

از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست. وی در حجاز می‌زیست و تا زمان مرگ از آنجا بیرون نرفت (ابوالفرج اصفهانی؛ بکری، همانجاها) اما با استناد به اشعارش، همراه والیان اموی، از جمله عبدالعزیزبن مروان (متوفی ۸۵) و عبداللّه‌بن عبدالملک‌بن مروان (متوفی ح ۱۳۲)، به سفر می‌رفته است (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۸ـ۳۲۹؛ آمدی، همانجا؛ نیز ← فرّوخ، ج ۱، ص ۶۳۲). محققان متأخر او را ساکن مکه و مدینه خوانده‌اند (برای نمونه ← بلاشر[1]، ج ۳، ص ۵۹۹ـ۶۰۰؛ فرّوخ، همانجا؛ سزگین[2]، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۷۹).

از جزئیات زندگی حزین اطلاعی در دست نیست، جز آنکه شراب‌خوار بود چنان که باعث فضاحت می‌شد و بدین دلیل حدّ بر او جاری شد و مدتی نیز زندانی گردید (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۳۰ـ۳۳۲).

بلاشر (همانجا) و سزگین (همانجا) او را متوفای سالهای پایانی قرن اول هجری دانسته‌اند و فرّوخ (ج ۱، ص ۶۳۳ـ۶۳۴) مرگ او را بین سالهای ۱۰۰ تا ۱۱۰ تخمین‌زده است.

حزین شاعری توانا اما بد زبان و هجوگو بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳ـ۳۲۴؛ آمدی؛ بکری، همانجاها). در بعضی منابع آمده است که خلفا را مدح نمی‌کرد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ بکری، همانجا)، اگرچه اشعاری از او در مدح عبداللّه‌بن عبدالملک‌بن مروان، عبدالعزیزبن مروان و محمدبن مروان آورده‌اند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۵، ۳۲۸ـ۳۲۹، ۳۳۷ و آمدی، همانجا) و چنانچه کسی را مدح

1. Blaché re 2. Fuat Sezgin

می‌کرد و صله‌ای به او داده نمی‌شد، به هجو وی می‌پرداخت. از آن جمله است مدح و هجو قاضی سعدبن ابراهیم (قاضی منصوب هشام‌بن عبدالملک در مدینه) و مدح و هجو عمرو بن عمرو بن زبیر (← ابن‌قتیبه، ص ۲۲۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۳۶، ۳۳۸ـ۳۴۰). او حتی به این مقدار نیز اکتفا نکرد و به هجو خاندان زبیر پرداخت (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۳۹). سزگین (همانجا) شهرت او را به سبب اشعارش در رد خاندان زبیر دانسته است. تمایل حزین به هجو چنان زیاد بود که افراد از بیم آبروی خود آن‌قدر به وی صله می‌دادند تا راضی شود. او از این راه ارتزاق می‌کرد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳ـ۳۲۴، ۳۳۲ـ۳۳۳، ۳۳۷) و این برخورد مردم را حاکی از رغبت آنان به هجویاتش می‌دانست (← همان، ج ۱۵، ص ۳۳۸ـ۳۳۹).

حزین شاعران هم عصر خود، از جمله عمربن ابی‌ربیعة*، فضل‌بن عباس لهبی و کُثَیِّر عَزّة*، را نیز هجو کرده است (← همان، ج ۱، ص ۲۳۱، ج ۱۲، ص ۱۷۵ـ۱۷۶، ج ۱۵، ص ۳۳۲ـ ۳۳۳، ج ۱۶، ص ۱۷۷).

حزین از شاعران بزرگ دورهٔ خود نبود، اما اشعارش استوار است و در کمال بلاغت سروده شده است (← همان، ج ۱۵، ص ۳۲۳، ۳۲۸). در یکی از هجویاتش حکمتهای بسیاری نهفته است که با هجویات دورهٔ اموی تطابقی ندارد. وی با وجود انحرافات اخلاقی‌اش، مبدع این شیوهٔ خاص در شعر بوده است (بلاشر، ج ۳، ص ۶۰۰؛ فرّوخ، ج ۱، ص ۶۳۶). مضامین شعری حزین علاوه بر هجا، مدح، عتاب، رثا و حکمت است (فرّوخ، ج ۱، ص ۶۳۴).

زبیربن بکّار (متوفی ۲۵۶؛ ص ۳۷۷ـ۳۷۸)، ابوعلی قالی (متوفی ۳۵۶؛ ص ۱۰۰)، بکری (ج ۱، ص ۱۹۴) و آمدی (متوفی ۳۷۱؛ ص ۸۸ـ۸۹) ابیاتی از اشعار وی را نقل کرده‌اند. بکری (ج ۳، ص ۴۷) و آمدی (ص ۸۹) ابیات مندرج در *ذیل الامالی و النوادر* (قالی، همانجا) را به شاعری به نام حزین اشجعی (اشجع‌بن ریث) نسبت داده‌اند.

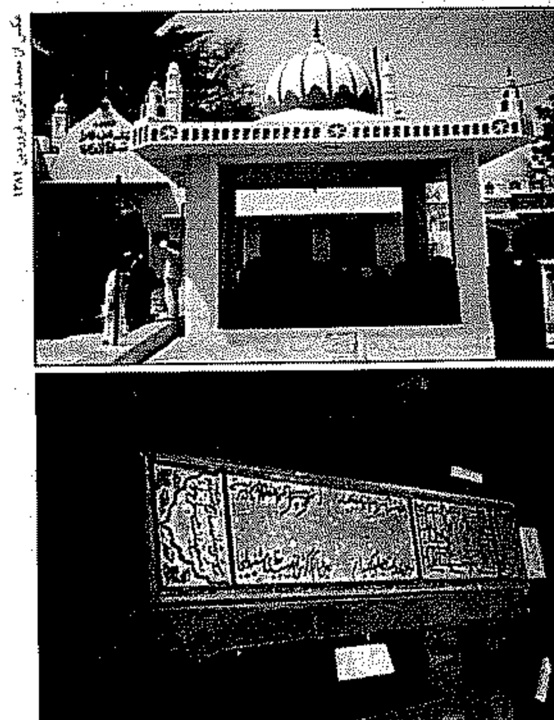
منابع: حسن‌بن بشر آمدی، *المؤتلف و المختلف فی اسماء الشعراء و کناهم و القابهم و انسابهم و بعض شعرهم*، در محمدبن عمران مرزبانی، *معجم الشعراء*، چاپ ف. کرنکو، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابوالفرج اصفهانی؛ عبداللّه‌بن عبدالعزیز بکری، *سمط اللآلی*، چاپ عبدالعزیز میمنی، [قاهره] ۱۳۵۴/۱۹۳۶؛ زبیربن بکّار، *الاخبار الموفقیات*، چاپ سامی مکی عانی، بغداد ۱۹۷۲؛ فؤاد سزگین، *تاریخ التراث العربی*، ج ۲، جزء ۳، نقله الی العربیة محمود فهمی حجازی، ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ عمر فرّوخ، *تاریخ الادب العربی*، ج ۱، بیروت ۱۹۸۴؛ اسماعیل‌بن قاسم قالی، *کتاب ذیل الامالی و النوادر*، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، [بی‌تا.]؛
Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris 1952-1966.

/ مریم شمس فلاورجانی /

حَزین لاهیجی، شاعر، مورخ و عالم مشهور شیعی قرن دوازدهم. نام وی محمدعلی‌بن ابی‌طالب و حزین تخلص او بود وی در ۲۷ ربیع‌الآخر ۱۱۰۳ در اصفهان به دنیا آمد (حزین لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۱۸). نسبش با شانزده واسطه به شیخ‌ابراهیم زاهد گیلانی*، عارف قرن هفتم و مرشد شیخ صفی‌الدین اردبیلی* (متوفی ۷۳۵) می‌رسد (همان، ص ۵). موطن اصلی خاندان حزین آستارا بود، اما بعدها جد هشتمش، شهاب‌الدین علی، به لاهیجان مهاجرت کرد (همان، ص ۵ـ۶؛ قس نوزاد، ص ۳۰۵، که شهر اردبیل را محل اقامت شهاب‌الدین ذکر کرده است).

پدر حزین در جوانی، برای استفاده از محضر آقاحسین خوانساری* (متوفی ۱۰۹۹)، به اصفهان رفت و در آنجا مقیم شد. وی در آنجا با دختر یکی از پارسایان ازدواج کرد و صاحب چهار فرزند شد که اولین آنها محمدعلی بود (حزین لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۱۱ـ۱۳). محمدعلی از چهارسالگی نزد ملاشاه‌محمد شیرازی تحصیل علم را آغاز کرد، از هشت سالگی از ملک‌حسین قاری فنون تجوید و قرائت قرآن را فراگرفت و کتابهای درسی مهمی نظیر *شرح جامی بر کافیه*، *شرح ایساغوجی*، *شرح مطالع* و کتاب *من لایحضُرُه الفقیه* را نزد پدر خواند. در همین دوران، میل به سرودن شعر در وی پدیدار شد، اما به دلیل منع پدرش قریحهٔ شاعری خود را آشکار نمی‌کرد (همان، ص ۱۸ـ ۲۱). شیخ‌خلیل‌اللّه طالقانی، استادِ عرفان محمدعلی، با اهدای تخلص حزین به وی، شاعری وی را آشکار کرد و وقتی حزین در مجلسی، در حضور پدرش، در جواب اشعار محتشم کاشانی* شعری خواند، پدرش نیز او را تشویق نمود (همان، ص ۲۲، ۲۷ـ۳۰).

حزین در سفرهایی که با پدرش همراه می‌شد نیز از محضر وی بهره می‌برد. او در نخستین سفرش به لاهیجان، در هر منزل، *شرح تجرید* و *زبدةالاصول* را نزد پدر می‌خواند (همان، ص ۴۵ـ۴۷). وی دربارهٔ ادیان نیز مطالعه و تحقیق می‌کرد؛ انجیل را از دانشمند مسیحی، آوانوس، و تورات را نزدِ یکی از یهودیانِ اصفهان به‌نام شعیب آموخت. حزین در سفر به فارس، در شهر بیضا با دانشمندی زردشتی آشنا شد و مطالب اساسی زردشتی را از او فراگرفت (همان، ص ۱۵). در ۱۱۲۳، نخست پدرش و سپس مادرش را از دست داد و ناچار سرپرستی برادران



آرامگاه و سنگ قبر حزین لاهیجی

کوچک‌تر و مادربزرگش را برعهده گرفت (همان، ص ۱۵، نیز ← ص ۱۰۰ـ۱۰۱).

به دنبال حملهٔ افغانان به اصفهان و محاصرهٔ آنجا، دو برادر و مادربزرگ حزین براثر بیماری از دنیا رفتند، کتابخانهٔ ارزشمند حزین که از پدرش به او به ارث رسیده بود، غارت شد و خود وی نیز سخت بیمار گردید (همان، ص ۱۱۰ـ۱۱۲). وی ناچار در محرّم ۱۱۳۵ با لباس مُبَدَّل، با چند تن از بزرگان شهر، از اصفهان خارج شد و به خوانسار و سپس به خرّم‌آباد رفت. تا حدود یک سال، وضع روحی و قوای فکری حزین سخت آشفته بود، به طوری که هیچ‌یک از محفوظات و آموخته‌های خود را به خاطر نداشت. در دو سالی که وی در خرّم‌آباد مقیم بود، به تدریس شرح *اشارات*، *کافی* و *تفسیر بیضاوی* پرداخت (همان، ص ۱۱۳ـ ۱۱۸). در این میان، آشفتگی مرزهای غربی ایران و لشکرکشی عثمانیان، باعث اضطراب مردم آن ناحیه شد. حزین مردم را به ایستادگی در برابر دشمن تشویق کرد و با هفتاد نفر به همدان رفت تا به مقاومت مردم در برابر محاصرهٔ عثمانیان کمک کند. سپس از طریق شوشتر به هویزه و بصره رفت و قصد سفر حج کرد، اما بیمار شد و به ایران بازگشت. هنگامی که دولت عثمانی آذربایجان را گرفت، حزین از طریق کرمانشاه و تویسرکان به نجف رفت. پس از سه سال به ایران بازگشت و از آنجا به تهران و سپس به اصفهان رفت. شش ماه در آنجا ماند و شاه طهماسب دوم را در امور کشورداری اندرز داد، ولی چون تغییری در رفتار او ندید، از اصفهان خارج شد (← همان، ص ۱۱۳ـ۱۹۰).

حزین در ۱۱۴۵ به حج رفت. در ۱۱۴۶ از بندرعباس با کشتی به سوی سواحل هند رهسپار شد (← همان، ص ۱۹۱ـ۲۳۳). دو سال در مُلتان ماند و سپس به دهلی رفت. وی در تمام این مدت بیمار بود و تا ۱۱۵۴، که شروع به نوشتن شرح‌حال خود کرد، در دهلی مقیم بود (← همان، ص ۲۴۳ـ ۲۴۴، ۲۷۳، ۲۷۶). تذکره‌نویسان هندی بارها به سفرهای وی اشاره کرده‌اند (برای نمونه ← واله داغستانی، ج ۲، ص ۶۳۲ـ۶۳۵؛ آزاد بلگرامی، ص ۱۹۴؛ احمدعلی، ص ۱۶۲). مطالعهٔ زندگی حزین در میان شاعران روزگار خود و شاید در میان تمام شاعران ایران، از حیث سفرهای بسیار آن، اهمیت دارد و حوادث زندگی او در زندگی کمتر شاعر ایرانی روی داده است (شفیعی‌کدکنی، ص ۷۲).

در دهلی، محمدشاه برای حزین مقرری تعیین کرد تا زندگی‌اش آسوده باشد، اما چون حزین هندوستان و مردمش را در اشعار خود هجو کرده بود، شاعران دهلی با این امر مخالفت کردند. حزین هم چون اوضاع را آشفته دید به بنارس* رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند (آزاد بلگرامی، همانجا؛ گوپاموی، ص ۱۹۸ـ۲۰۰). با وجود اشعار حزین در هجو مردم هند، آنان خصوصاً بنارسیها برای وی حرمت زیادی قائل بودند و او را انسانی پاک می‌دانستند (← هاشمی سندیلوی، ج ۱، ص ۸۰۴؛ خوشگو، دفتر ۳، ص ۲۹۱ـ۲۹۲).

حزین در ۱۱ جمادی‌الاولی ۱۱۸۰ در بنارس درگذشت و در محله‌ای به نام فاطمان، به خاک سپرده شد. آرامگاه او زیارتگاه بسیاری از مردم هند و بنارس بود (احمدعلی، ص ۱۶۴؛ شوشتری، ص ۴۱۵).

آثار حزین شامل ۵۳ اثر منظوم و منثور است. اشعار وی در روزگار خودش در هند شهرت بسیار داشت. چندین رسالهٔ ارزشمند در نقد اشعار وی نوشته شده است، که مهم‌ترین آنها *تنبیه‌الغافلین فی الاعتراض علی اشعار الحزین* (تألیف شده در ۱۱۵۶، از سراج‌الدین علی‌خان آرزو*) و نقدی از محمد عظیم ثبات است. تا سدهٔ سیزدهم، شش رسالهٔ دیگر له و علیه اشعار حزین نوشته شده است که نشان‌دهندهٔ اهمیت و نفوذ شعر وی در میان مردم هند است (← شفیعی‌کدکنی، ص ۱۷ـ ۱۸). واله داغستانی نیز در *تذکرهٔ ریاض‌الشعراء* (ج ۱، ص ۶۵۷)، با اینکه انتقادات بسیار بر شعر حزین دارد، جامعیت او را در انواع شعر ستوده است.

حزین در بیشتر قالبهای شعری طبع‌آزمایی کرده است، اما غزلهای او اهمیت بیشتری دارند. قصاید وی بیشتر

استقبال از انوری و خاقانی است (برای نمونه ← حزین لاهیجی، ۱۳۷۴ش، ص ۵۵۹ـ۵۶۱، ۶۲۱، ۶۲۳) و دلیل آن تصویرپردازیهای این دو شاعر است، با این حال این قصاید او در برابر قصاید آنان، بی‌ارج و سست بنیادند. حزین قصیده‌ای هم در استقبالِ قصیده‌ای از ناصرخسرو سروده (← همان، ص ۵۵۱ـ۵۵۲) که نه تنها سبک اصلی را در آن رعایت نکرده، بلکه افعالی آورده است که همگی خارج از قوانین زبان‌اند (شفیعی‌کدکنی، همانجا). وی چندین قصیده در مدح حضرت رسول صلی‌اللّه‌علیه‌وآله (برای نمونه ← حزین لاهیجی، ۱۳۷۴ش، ص ۵۵۲ـ۵۶۲)، حضرت علی علیه‌السلام (برای نمونه ← همان، ص ۵۶۷ـ ۵۹۵) و امام رضا علیه‌السلام (برای نمونه ← همان، ص ۵۹۵ـ ۶۰۱) دارد.

غزلیات حزین حدود هفت هزار بیت از دیوانش را تشکیل داده‌اند. غزل حزین یکی از آخرین نمونه‌های برجستهٔ سبک هندی یا اصفهانی است. شعر وی، برخلاف همهٔ معاصران و پیشینیانش در سبک هندی، از نظر تخیل و بیان، بسیار روشن و فصیح است و پس از صائب و کلیم و چند شاعر مهم دیگر این سبک، حزین از شاعرانِ طراز اول این سبک محسوب می‌شود (شفیعی کدکنی، ص ۱۰۸). شعر او حد فاصلی است میان شیوهٔ شاعران قدیم و شاعران سبک هندی (صفا، ج ۳، ص ۱۳۴).

غزلهای حزین بیشتر از اشعار دیگر شاعران سبک هندی، عاشقانه و عرفانی‌اند. وی غزلهای عرفانی خویش را که ویژگیهای سبک عراقی دارند، بیشتر در استقبال از اشعار عطار و مولوی و سیدقاسم انوار سروده است (شفیعی‌کدکنی، ص ۱۰۸ـ ۱۱۰). حسینی سنبهلی (ص ۱۰۷) حزین را در شعر قدیم و جدید استاد می‌داند. خوشگو (دفتر ۳، ص ۲۹۱) حزین را پیرو سعدی و حافظ معرفی کرده که برای شاعران سبک هندی اهمیت چندانی قائل نبوده است. با اینکه در شعر او مضامین عارفانه و صوفیانهٔ فراوانی به چشم می‌خورد، دلیل قاطعی وجود ندارد که بتوان حزین را به سلسله‌ای از صوفیان منسوب کرد (شفیعی‌کدکنی، ص ۹۲). حزین اشعاری هم به عربی دارد که به نظر برخی، این اشعار به پایهٔ اشعار فارسی وی نمی‌رسند (سدارنگانی، ص ۱۶۳؛ صدیق حسن‌خان، ص ۱۳۱).

از مندرجات *کلیات حزین* (ص ۹، ۱۲۳) معلوم می‌شود که او قصد داشته است درمقابل خمسهٔ نظامی، پنج دیوان بسراید (سدارنگانی، ص ۱۶۲؛ نقوی، ص ۳۶۳). اولین دفتر شعر حزین، مثنوی *ساقی‌نامهٔ* او، شامل هزاربیت، است. دومین دیوان وی *تذکرةالعاشقین* است که آن را، هنگام بازگشت از شیراز و اقامت در اصفهان، در ده هزار بیت سرود. وی دیوان سوم خود را در شیراز با حدود چهار هزار بیت، دیوان چهارمش را به همراه یک مثنوی ۱۲۰۰ بیتی با نام *خرابات*، در مشهد و پنجمین دیوانش را هنگام اقامت در هند تدوین کرد، که به این نکته تنها در مقدمهٔ *تذکرةالمعاصرین* اشاره شده است (← حزین‌لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۳۱، ۹۷ـ۹۸، ۱۰۰ـ ۱۰۱، ۱۶۳ـ۱۶۴؛ همو، ۱۳۷۵ش، مقدمهٔ سالک، ص ۶۴ـ۶۵). *کلیات* حزین، که در کانپور و لکهنو چاپ شده، مشتمل است بر دیوان چهارم او که دربردارندهٔ قصاید، غزلیات، رباعیات، قطعات و مثنویاتی با نام چمن و انجمن، خرابات، مطمح الانظار، فرهنگنامه و صفیردل است، همراه دیباچه‌ای منثور که در ۱۱۷۲ نوشته شده و نیز مثنوی *حدیقهٔ ثانی* یا *ودیعةالبدیعة* که آن را به تقلید از *حدیقهٔ* سنایی سروده است (حزین‌لاهیجی، ۱۳۷۵ش، همان مقدمه، ص ۶۵ـ۶۶). *دیوان* حزین در ۱۳۷۴ش، به کوشش ذبیح‌اللّه صاحبکار، در تهران چاپ شد.

چون حزین بخش زیادی از عمر خود را صرف فراگیری علوم دینی و عقلی کرده و نزد شانزده تن از استادان روزگارش شاگردی نموده است (← همان مقدمه، ص ۴۵ـ۴۶)، آثار بسیاری نیز در حوزه‌های علمی و دینی با نثری روشن و پخته دارد (← بهار، ج ۳، ص ۳۱۰؛ شفیعی‌کدکنی، ص ۱۰۳). در بسیاری منابع، او را از علمای بزرگ و جامع انواع علوم خوانده‌اند (برای نمونه ← مدرس تبریزی، ج ۲، ص ۴۱؛ شوشتری، ص ۴۱۴).

از میان آثار منظوم حزین، شانزده کتاب در حوزهٔ فلسفه‌اند (از جمله *شرح تجرید*، *کنه‌المرام* و *رسالهٔ تجرد نفس*)، چهار اثر در علم کلام‌اند (مانند *رسالهٔ امامت* و *بشارت‌النبوت*)، و پنج اثر در احوال رجال (از جمله *اخبار صفی‌الدین حلی* و *تذکرة المعاصرین*). مهم‌ترین آنها *تذکرةالمعاصرین* است، در شرح‌حال یکصد تن از دانشمندان و شاعران معاصر مؤلف، که در اواخر ۱۱۶۵ در هند و تنها با اتکا بر حافظه نوشته است. این کتاب در ۱۳۷۵ش در تهران به کوشش معصومه سالک به‌چاپ رسید.

حزین دو اثر نیز در حوزهٔ تاریخ دارد: *واقعات ایران و هند*، و *تاریخ حزین*. هر دو کتاب از منابع ارزشمند تاریخ اصفهان در زمان حملهٔ افغانها و نیز سلطنت نادرشاه‌اند. کتاب اخیر به کوشش بلفور[1]، در ۱۲۴۷/ ۱۸۳۱ در لندن چاپ شد. ظاهراً زندگینامهٔ خودنوشتی هم از حزین به نظم وجود داشته که در حملهٔ افغانان از کتابخانهٔ وی به غارت رفته و احتمالاً تک نسخه‌ای از آن را براون* در موزهٔ بریتانیا[2] دیده است (ج ۴، ص ۲۷۸ و پانویس ۴).

مجموعه‌ای از رسائل پراکندهٔ حزین در موضوعات گوناگون

1. F.C. Belfour 2. British Museum

(مثل رسالهٔ *اوزان و مقادیر*، *المذاکرات فی المحاضرات*، و شرح قصیدهٔ لامیه) در کنار نُه رسالهٔ دیگر او، که به نام برخی از آنها اشاره شد، با نام *رسائل حزین لاهیجی* به کوشش علی اوجبی و چند تن دیگر در ۱۳۷۷ش در تهران به چاپ رسیده است.

منابع: میرغلامعلی‌بن نوح آزاد بلگرامی، *مآثرالکرام*، دفتر ۲، حیدرآباد، دکن ۱۹۱۳/۱۳۳۱؛ احمدعلی، *هفت آسمان*، کلکته ۱۸۷۳، چاپ افست تهران ۱۹۶۵؛ محمدتقی بهار، *سبک‌شناسی، یا، تاریخ تطور نثر فارسی*، تهران ۱۳۵۵ـ۱۳۵۶ش؛ محمدعلی‌بن ابی‌طالب حزین‌لاهیجی، *تاریخ حزین*، چاپ اف. سی. بلفور، لندن ۱۸۳۱؛ همو، *تذکرة المعاصرین*، چاپ معصومه سالک، تهران ۱۳۷۵ش؛ همو، *دیوان*، چاپ ذبیح‌الله صاحبکار، تهران ۱۳۷۴ش؛ همو، *کلیات حزین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ (ش ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۹۷۱؛ میرحسین دوست حسینی سنبهلی، *تذکرهٔ حسینی*، چاپ سنگی [لکهنو ۱۲۹۲]؛ بندربن‌داس خوشگو، *سفینهٔ خوشگو*، دفتر ۳، چاپ سیدشاه‌محمد عطاءالرحمان عطاکاکوی، پتنه ۱۹۵۹/۱۳۷۸؛ هرومل سدارنگانی، *پارسی‌گویان هند و سند*، [تهران] ۱۳۵۵ش؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، *شاعری در هجوم منتقدان: نقد ادبی در سبک هندی پیرامون شعر حزین لاهیجی*، تهران ۱۳۷۵ش؛ عبداللطیف‌بن ابیطالب شوشتری، *تحفة‌العالم، و، ذیل التحفه*، چاپ صمد موحد، تهران ۱۳۶۳ش؛ صدیق حسن‌خان، *شمع انجمن*، چاپ سنگی بهوپال ۱۲۹۳؛ ذبیح‌الله صفا، *گنج سخن: شاعران بزرگ پارسی‌گوی و منتخب آثار آنان*، [تهران ۱۹۶۹]؛ محمد قدرت‌الله گوپاموی، کتاب *تذکرهٔ نتائج‌الافکار*، بمبئی ۱۳۳۶ش؛ محمدعلی مدرس‌تبریزی، *ریحانة الادب*، تهران ۱۳۶۹ش؛ علیرضا نقوی، *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران ۱۳۴۳ش؛ فریدون نوزاد، «حزین لاهیجی»، *ارمغان*، دورهٔ ۳۹، ش ۵ (مرداد ۱۳۴۹)؛ علیقلی‌بن محمدعلی واله داغستانی، *تذکرهٔ ریاض‌الشعراء*، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران ۱۳۸۴ش؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *تذکرهٔ مخزن‌الغرائب*، چاپ محمدباقر، لاهور ۱۹۶۸ـ۱۹۷۰؛

Edward Granville Browne, *A literary history of Persia*, vol.4, Cambridge 1969.

/ معصومه سالک /

حس / حواس، از مفاهیم و اصطلاحات علم‌النفس. حس، به همراه حرکت، یکی از ویژگیهای اصلی موجود زنده و حیوان به شمار می‌آید (ـــه حیات*). از طریق حس، ادراک حسی یا احساس حاصل می‌شود و فقط موجودی قادر به احساس است که صاحب نفْس باشد (ـــه ارسطو[1]، *دربارهٔ نفس*[2]، ۴۱۵ب ۲۵). احساس به همراه وقوع نوعی حرکت و انفعال و استحاله در بدن حاصل می‌شود. به تعبیر افلاطون[3] (*فیلیبس*[4]، ۳۳ـ۳۴)، ادراک حسی وقتی حاصل می‌شود که نفس و بدن به طور مشترک متأثر شوند و هر دو باهم به جنبش درآیند. افلاطون (*تیمائوس*[5]، ۴۵) حواس را اسباب و آلاتی در خدمت نفس دانسته است که حرکت و جنبش ایجاد شده در خود را به دیگر قسمتهای بدن و نهایتاً به نفس منتقل می‌کنند؛ اما ارسطو (*دربارهٔ نفس*، ۴۲۴الف ۱۷ـ۴۲۴ب ۳)، با استفاده از آموزهٔ مادّه و صورت، احساس را «پذیرش صورت حسی بدون مادّهٔ آن» دانسته است، درست همان‌طور که موم نقش نگین را بدون آهن یا زر به خود می‌گیرد. وی (همانجا) میان آلت حس (مثل چشم) و قوهٔ حاسه (بینایی) تفاوت قائل شده و در عین حال معتقد است که آن دو یک واقعیت را تشکیل می‌دهند و رابطهٔ آنها مانند رابطهٔ مادّه و صورت است. کار قوهٔ حاسه انتقال صورت محسوس به نفس است و نباتات که فاقد چنین قوه‌ای هستند فاقد حس هستند، اگرچه در معرض محسوسات و حتی منفعل از آنها باشند. به نظر ارسطو (همان، ۴۱۷ب ۱۶ـ۲۷)، حساس بودن منوط به وجود محسوس است و بدون آن، حساسیت در موجودی که استعداد آن را دارد، بالقوه باقی می‌ماند. به محض تولد، موجودِ دارای حس، وارد اولین مرتبهٔ حساسیت می‌شود و پس از آن، تحت تأثیر اشیای محسوس، ملکهٔ حساسیت در او ایجاد می‌شود. به عقیدهٔ او (همان، ۴۱۸الف ۳ـ۵)، علت انفعالِ حس از محسوس، تشابه نداشتن حس و محسوس است، ولی پس از انفعال، حس با محسوس مشابه می‌شود. فلوطین (ج ۱، ص ۵۵۳، ۶۰۷) نیز حواس را وسیلهٔ ارتباط نفس و امر محسوس دانسته است. نفس به تنهایی فقط به درک معقول نایل می‌شود و برای درک محسوس نیاز هست که از ابزار جسمانی استفاده کند. چون حواس نقش واسطه را دارند باید قادر باشند که هم منفعل شوند و هم اعلام کنند، یعنی صورت نقش بسته در خود را به نفس عرضه کنند. نفس نیز بدون اینکه منفعل شود، این انفعالات را می‌شناسد و از این طریق با امر محسوس خارجی مرتبط می‌شود و به آن، علم پیدا می‌کند؛ بنابراین، در این دیدگاه حواس از قوای نفس محسوب نمی‌شوند بلکه از جنس محسوسات‌اند، ولی به‌نحوی که نفس می‌تواند با آنها ارتباط برقرار کند.

نزد فیلسوفان مسلمان، حس در دو معنا به‌کار رفته است: یکی قوهٔ حس و دیگری ادراک حسی (ـــه علم*). حس معمولاً در مقابل عقل است و از آن با عنوان قوهٔ حاسه یا حساسه نیز یاد شده و منظور از حواس، قوای حسی است (ـــه کندی، ج ۱، ص ۱۷۶، ۲۹۴ـ۳۰۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ص ۲۳۲). حس ویژگی نفس حیوان و انسان نیست و نفوس فلکی نیز صاحب احساس‌اند (ـــه صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱،

1. Aristoteles
2. *De anima/ On the soul*
3. Plato
4. *philebus*
5. *timaeus*

ص ۱۷۷). حواس مشتمل‌اند بر حواس ظاهری و باطنی. متعلَّق حواس ظاهری خارج از نفس و متعلَّق حواس باطنی داخل آن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۳۴؛ فخررازی، ج ۲، ص ۲۴۹). حواس ظاهری شامل بینایی (باصره)، شنوایی (سامعه)، بساوایی (لامسه)، چشایی (ذائقه) و بویایی (شامه) است. حواس باطنی نیز عبارت‌اند از: حس مشترک*، خیال*، متصرفه، واهمه و حافظه*. دربارهٔ اقسام حواس ظاهری، اختلاف مهمی نیست، جز آنکه به گزارش ابن‌سینا (۱۴۰۴، همانجا؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۹۳) برخی لامسه را حس واحدی ندانسته و آن را عنوان عامِ حواسی دانسته‌اند که بین گرمی و سردی، خشکی و تری، سفتی و نرمی، و خشونت و لطافت حکم می‌کند و بنابراین تعداد حواس ظاهری را به هشت رسانده‌اند. در نقد این قول و نیز دربارهٔ انحصار حواس ظاهری در پنج حس، برهان اقامه شده است (← فخررازی، ج ۲، ص ۳۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۰؛ همو، ۱۳۸۰ش، ص ۳۴۳). کندی (ج ۱، ص ۲۹۴ـ۲۹۹) از قوه‌ای به نام مصوره یاد کرده که بین حس و عقل است و چنانکه موضع تصرف حواس ظاهری، چشم و گوش و دیگر اعضای حسی باشد، موضع تصرف این قوه عقل است. فارابی (۱۹۸۰، ص ۸۱، ۸۷، ۹۵؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۲۷ـ۲۸) نیز قوه‌ای را که بین حاسه و ناطقه است، متخیله نامیده است. به نظر او نسبت متخیله به حاسه مانند نسبت صورت به مادّه است. ناطقه با متخیله نیز چنین نسبتی دارد. به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی کندی و فارابی ناظر بر مراتب سه‌گانهٔ ادراک (حسی، خیالی و عقلی) است، نه بیان جدیدی دربارهٔ حواس باطنی. اما سهروردی (ج ۲، ص ۲۰۸ـ۲۱۱) منکر تعدد حواس باطنی است. وی ضمن بیان معیار حکما در تعدد قوای باطنی، به رد استدلال آنان پرداخته است. به نظر او، مخزنی برای حفظ صور و معانی در انسان وجود ندارد و انسان از طریق عالَم ذُکر (عالَم انوار سپهبدیهٔ فلکی) امور را به یاد می‌آورد. واهمه و متخیله و خیال نیز در حقیقت یک قوه‌اند که به اعتبارات گوناگون در نظر گرفته شده‌اند.

گفته شده است که حواس در یک مرتبه و جایگاه قرار ندارند و همهٔ حیوانات صاحب تمامی حواس نیستند (← ابن‌سینا، ۱۳۶۴ش، ص ۳۳۰). مهم‌ترین حس از حواس ظاهری، لامسه است، اما بینایی اشرف حواس است (سهروردی، ج ۲، ص ۲۰۴). لامسه اولین حسی است که در حیوان پیدا می‌شود و ضروری‌ترین حس است، زیرا مزاج از کیفیات ملموس حاصل شده است و اختلال در آن موجب فساد مزاج می‌شود. استحاله در مزاج موجب ادراک لمسی می‌شود؛ بنابراین، لامسه طلیعهٔ حواس است تا از طریق آن، صلاحِ بدن حفظ و از فساد آن جلوگیری شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۸۳). لمس با حرکت توأم است و مراد از حرکت در اینجا حرکت انتقالی از مکانی به مکان دیگر و انقباض و انبساط اعضاست؛ بنابراین، صدفها و اسفنجها نیز دارای قوهٔ لمس‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۵۹). به نظر ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۱۶۳ـ۱۶۴)، اگر لمس را حرکت به سوی امر ملایم و دوری از امر منافر بدانیم، نباتات نیز به نحوی صاحب حس و حیات‌اند. در میان حواس ظاهری تنها لامسه است که مستقیماً با محسوس در ارتباط است و نیاز به واسطه ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، *عیون‌الحکمة*، ص ۵۰، قس، *هدیة‌الرئیس*، ص ۱۸۶). به نظر ابن‌سینا (۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۶۱ـ۶۲)، از دیگر ویژگیهای خاص لامسه ادراک لذت و اَلَم است و سایر حواس یا درک لذت و الم ندارند یا از طریق لامسه به چنین ادراکی نایل می‌آیند. مثلاً گوش از آن حیث که صدای شدید را می‌شنود و چشم از آن حیث که رنگ تند را می‌بیند، متألم نمی‌شود بلکه تألم آنها به دلیل ادراک لمسی است که در جسم گوش و چشم حاصل می‌شود. چشایی و بویایی نیز به همین ترتیب است (برای اشکالات به این قول و پاسخها ← صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۴۴ـ۳۴۸؛ همو، ۱۳۴۶ش، ص ۱۹۲).

بعد از لامسه، ذائقه در میان حواس ظاهری بیشترین اهمیت را دارد، به این دلیل که به‌وسیلهٔ آن خوردنیهای مفید و لازم تشخیص داده می‌شوند و حیات از این طریق حفظ می‌شود، اما اهمیت آن کمتر از لامسه است چون در صورت اختلال در این حس ممکن است به کمک حس دیگری خوردنیهای مفید و مضر تشخیص داده شوند. ذائقه مشروط به لامسه است، اما در این خصوص لمس به تنهایی کافی نیست و احتیاج به واسطه‌ای بدون طعم دارد که طعم غذا را منتقل کند و آن واسطه، رطوبت زبان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۶۴). چون ذائقه کیفیات متضادی (مانند تلخی، شیرینی، تندی، و ترشی) را حس می‌کند، برخی قائل به تعدد قوهٔ ذائقه، همانند لامسه شده‌اند، اما با توجه به اینکه تضاد بین طعمها از نوع واحدی است و مانند ملموسات متکثر نیست، این قول پذیرفته نشده است (← فخررازی، ج ۲، ص ۲۹۳ـ۲۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۱۶۶ـ۱۶۷).

شامه (بویایی) لطیف‌تر از ذائقه است. اگرچه این حس در انسان برتر از حیوانات است، اما از آنجا که اثر آن بسیار سریع زایل می‌شود، برای بوها نام خاصی وضع نشده است؛ رایحه‌ها از حیث هماهنگی یا ناهماهنگی با طبع یا از نظر انتساب به مزهٔ خاص یا موضوع خاص، از یکدیگر متمایز می‌شوند. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۱۶۹) از افلاطون، فیثاغورس، هرمس

و دیگر حکمای اوایل نقل می‌کند که آنها برای افلاک و کواکب قائل به قوهٔ شامه بوده‌اند و اینکه در عالَم آنان، بوهای خوش موجود است. وی (همانجا) معتقد است که، به‌رغم انکار حکمای مشّائی، این امر محتمل است و کشف اهل ذوق نیز آن را تأیید می‌کند.

از دیگر قوای ظاهری، سامعه است. خاصیت سامعه ادراک صوت است. بر اثر برخورد اجسام، هوای اطراف آنها به حرکت درمی‌آید و صوت تولید می‌شود. اثر این تموج به گوش می‌رسد و بر اثر برخورد با پردهٔ صماخ و تحریک آن، شنوایی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ش، ص ۳۲۲؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۳۴).

آخرین حس و لطیف‌ترین حس، بینایی است و متعلَّق آن، حتی می‌تواند غیرمادّی باشد. بینایی قوه‌ای است که صور مُنطَبِع در چشم را درک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶ش، ص ۱۹۱). متعلَّق ادراک در بینایی اولاً و بالذات، نورها و رنگها هستند، ولی دیگر مُبصَرات، ثانیاً و بالعرض متعلَّق این قوه به شمار می‌روند (سبزواری، ج ۵، ص ۳۶؛ نیز ← ابصار*). به‌واسطهٔ حواس ظاهری می‌توان شکل، عدد، بزرگی، حرکت و سکون را نیز ادراک کرد و به این امور، محسوسات مشترک گفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، *مدیة‌الرئیس*، همانجا).

صورتهایی که از حواس ظاهری به دست می‌آیند در حس مشترک، که از حواس باطنی است، جمع می‌شوند. حس مشترک، حاکم بین محسوسات مختلف است. حفظ صور موجود در حس مشترک، برعهدهٔ قوهٔ خیال است که آن را مُتَخیّله یا مصوِّره نیز نامیده‌اند. حکم دربارهٔ معانی محسوس، توسط واهمه انجام می‌شود و خزانهٔ آن حافظه نام دارد که وظیفهٔ آن حفظ معانی محسوس است. متصرفه نیز قوه‌ای باطنی است که در صور و معانی ذخیره شده در خیال و حافظه تصرف می‌کند؛ اگر این قوه در استخدام عقل باشد، مُفکِّره و اگر در استخدام وهم باشد متخیله نامیده می‌شود (همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۲ـ۳۴۱). دلیل وجود قوهٔ واهمه، ادراک معانی (از قبیل عداوت و محبت به شخص یا امور خاص) است که از طریق حواس ظاهری و حس مشترک و عقل ادراک نمی‌شوند. در حیوان به جای قوهٔ عاقله، واهمه سِمَتِ قاضی و حاکم را دارد و قضاوتهای حیوان به وسیلهٔ واهمه انجام می‌گیرد. علاوه بر این، احکام نادرستی که گاه از انسان صادر می‌شود ــ مثل آنکه تصور می‌کند همهٔ اشیا زمانی و مکانی‌اند ــ از واهمه صادر می‌شود. به نظر ابن‌سینا، واهمه که در حیوانات با عقل همراه نیست، در استخراج معانی و حکم دربارهٔ آنها، از غریزه یا تجربه بهره می‌گیرد یا از طریق تشابه و تقارن به برخی معانی دست می‌یابد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۱۶۳ـ۱۶۴). برخی در اینکه واهمه قوهٔ مستقلی باشد تردید کرده‌اند (← میرداماد، ص ۱۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۱۵ـ۲۱۷، ۲۳۹ـ۲۴۰). به نظر ملاصدرا (سفر ۱، ج ۳، ص ۳۶۲)، واهمه همان عقل مقید به خیال است. وی از وهم با عنوان عقل ساقط یاد کرده است. حواس ظاهری و باطنی، هر دو، در تصرف نفس‌اند، اما از چند حیث با یکدیگر تفاوت دارند: حواس ظاهری در افعال خود مجبورند و نمی‌توانند از مدرَکات سایر حواس باخبر شوند و تنهاحامل صور خاص خود هستند و فقط با صورت محسوس در ارتباط‌اند و ادراک معنا نمی‌کنند، اما حواس باطنی، قدرت تصرف در صور و معانی را دارند و بین حواس باطنی ارتباط و اتصال وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۱ـ۱۳۲).

در منطق، محسوسات یا مشاهدات به قضایایی گفته می‌شود که حکم به آنها از طریق حس است و بدون احساس، تصدیق این قضایا ممکن نیست. به همین دلیل گفته می‌شود هر کس فاقد حسی از حواس باشد، فاقد نوعی از علم و تصدیق خواهد بود (مَن فَقَدَ حِساً فقد فَقَدَ علماً). محسوسات یا مشاهدات از قضایای یقینی و بدیهی به شمار می‌روند که به عنوان مقدمه در برهان استعمال می‌شوند (فارابی، ۱۹۸۵ـ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۶۴ـ۶۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۳ـ۲۱۶). محسوسات به واسطهٔ حواس ظاهری و باطنی ادراک می‌شوند و قضایای تصدیق شده به واسطهٔ حواس باطنی را «وجدانیات» نامیده‌اند (← علامه حلّی، ص ۲۰۰؛ مظفر، ج ۳، ص ۲۹۳). از طریق حواس نمی‌توان به ادراک کلیات نایل شد و فقط می‌توان به قضایای جزئی و شخصی علم پیدا کرد. در عین حال، محسوسات مبادی‌ای هستند که نفس را برای ادراک کلیات آماده می‌کنند (علامه حلّی، ص ۲۰۵).

منابع: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، مع‌الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح‌الشرح لقطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳؛ همو، *التعلیقات*، قم ۱۳۷۹ش؛ همو، *رسائل*، [قم]: بیدار، [۱۴۰۰؟]؛ همو، *الشفاء*، *الطبیعیات*، ج ۲، الفن‌السادس: *النفس*، چاپ ابراهیم مدکور، جورج قنواتی، و سعید زاید، قاهره ۱۳۹۵/۱۹۷۵، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ همو، *المبدأ و المعاد*، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۳ش؛ همو، *النجاة من‌الغرق فی بحرالضلالات*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ش؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح‌المنظومة*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶ـ۱۴۲۲؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، ج ۲، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۴۶ش؛ همو، *المبدأوالمعاد*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۰ش؛ همو، *مجموعهٔ رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، چاپ حامد ناجی اصفهانی، رسالهٔ ۳:

اجوبةالمسائل الکاشانیة، تهران ۱۳۷۵ش؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *الجوهرالنضید فی شرح منطق‌التجرید*، [قم] ۱۳۶۳ش؛ محمدبن محمد فارابی، *فصول منتزعة*، چاپ فوزی متری نجار، [تهران] ۱۴۰۵؛ همو، *کتاب آراء أهل المدینة الفاضلة*، چاپ یوسف کرم، یوسف شلاله، و آنتونن ژوسن، بیروت ۱۹۸۰؛ همو، *المنطق عندالفارابی*، چاپ رفیق‌العجم، بیروت ۱۹۸۵ـ۱۹۸۶؛ محمدبن عمر فخررازی، *المباحث المشرقیة فی علم‌الالهیات و الطبیعیات*، چاپ محمد معتصم باللّه بغدادی، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ فلوطین، *دورهٔ آثار فلوطین*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۶۶ش؛ یعقوب‌بن اسحاق کندی، *رسائل الکندی الفلسفیة*، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲/ ۱۹۵۰ـ ۱۹۵۳؛ محمدرضا مظفر، *المنطق*، قم ۱۳۷۸ش؛ محمدباقربن محمد میرداماد، *جذوات و مواقیت*، با حواشی علی نوری، چاپ علی اوجبی، تهران ۱۳۸۰ش؛

Aristoteles, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton N. J. 1995; Plato, *The collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane cooper *etal.*], Princeton, N. J. 1994.

/ رضا محمدزاده /

حَسّا ← اَحساء

حساب، علم، شاخه‌ای از ریاضیات که در تمدن اسلامی، به‌ویژه برای مقاصد نجومی، تجاری و در علم فرایض به‌کار گرفته شد و توسعه یافت. موضوع این علم شناخت و ثبت انواع عدد و خواص آنها و کاربرد آنها برای مقاصد عملی است. حساب در معنای وسیع آن، علم جبر را نیز شامل می‌شده است (← جبر و مقابله*). مقوله‌های عمده در حساب دورهٔ اسلامی عبارت‌اند از: حساب هندی (دهدهی، موضعی)، حساب منجمان (ستینی یا شصتگانی، موضعی)، حساب جُمَّل / جُمَل (رمزی، ابجد)، حساب هوایی (ذهنی)، حساب انگشتی (عقود انامل) و حساب سیاق. واژهٔ حساب به‌معنای روش خاص محاسبه نیز به‌کار می‌رفت، مثلاً در حساب خطأین (← ادامهٔ مقاله).

جایگاه حساب در تمدن اسلامی. حساب به عنوان علمی نظری، در دو قرن آغازین خلافت عباسیان در جوامع اسلامی پدیدار شد. ابویوسف یعقوب‌بن اسحاق کندی* (متوفی ح ۲۶۰) در دسته‌بندی علوم، با الهام از نظر یونانیان باستان، علم اعداد و نظریهٔ نسبتها و اعمال اصلی حساب را در مقولهٔ علوم انسانی (در مقابل علوم الهی) قرار داد (← ج ۱، ص ۳۷۶ـ۳۷۷). یک قرن بعد، ابونصر فارابی* (متوفی ۳۳۹؛ ص ۲۹، ۷۵) علوم را به پنج دسته کرد که سومین آنها علم‌التعالیم (ریاضیات) شامل هفت شاخه و نخستین آنها علم عدد بود که به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌شد. در عین حال وی (ص ۹۰) حساب را، با عنوان «علم حیل عددی»، شاخه‌ای از علم حیل* می‌دانست که موضوعش کاربرد ریاضیات در اجسام طبیعی است. ابن‌سینا (متوفی ۴۲۸؛ ۱۳۷۶ش، ص ۱۲، ۳۲؛ همو، ۱۳۶۰ش، ص ۶۹) نظریهٔ اعداد را برترین شاخهٔ علوم ریاضی یا علوم تعلیمی می‌دانست که خود شاخه‌ای از علوم فلسفی بین علوم طبیعی و علوم الهی (مابعدالطبیعه) را تشکیل می‌دهند.

جنبهٔ کاربردی حساب در کار کاتبان ظاهر می‌شد که، به اقتضای حرفه‌شان، با شمارش، محاسبه و اندازه‌گیری سروکار داشتند. برخی از آنان، مثل محمدبن احمد خوارزمی (قرن چهارم) که در دربار سامانیان در بخارا کار می‌کرد، دسته‌بندی فیلسوفان را در مورد علوم ریاضی پذیرفتند و این علوم را جزو فلسفه قلمداد کردند (← ص ۱۲۷ـ۱۲۸). کاتبان دیگری مثل شعیا بن فریغون (قرن چهارم) ــ که احتمالاً عضوی از سلسلهٔ کوچک بنوفریغون در شمال ایران و شاگرد ابوزید احمدبن سهل بلخی (متوفی ۳۲۲) بود ــ حساب و هندسه را در ردیف فنون ادبی و دیوانی به‌شمار آوردند. ابن‌فریغون بر اهمیت حساب برای تعیین مالیات و تقسیم ارث تأکید داشت. او حساب را به دو بخش تقسیم کرد: حساب دیوانی برای کارهای اداری و حساب فقهی برای محاسبات مربوط به ارث (فرایض)، وصایا و دیون (شعیابن فریغون، ص ۶۹، ۱۶۷).

رویکرد سومی هم از ابوحامد محمدبن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) هست. وی در این رویکرد معیارهایی را که جایگاه و ارزش یک رشتهٔ علمی را تعیین می‌کنند، وحی و عقل می‌داند (← ص ۳۱). به عقیدهٔ وی بخشهایی از حساب که با فقه به عنوان علمی شریف، مفید و ضروری مرتبط‌اند، مطلوب و حتی مورد نیاز جامعهٔ اسلامی‌اند. همچنین حساب به عنوان علمی مستقل می‌تواند شاخه‌ای از فلسفه محسوب شود و مجاز بودن یا نبودنش به کاربرد عملی آن بستگی دارد (ص ۲۳).

این دیدگاههای متنوع، نظریات و ارزش‌گذاریهایی راجع به حساب در جوامع اسلامی پدید آورد. این نظریات در تقابل با یکدیگر دستخوش اصلاحاتی شدند که به دست مؤلفانی از سده‌های بعد و در حوزه‌های محلی مختلف صورت گرفت. جایگاه گروههای فرهیخته، به‌خصوص در شهرهای بزرگ و دربارها، تعیین‌کنندهٔ وضع رشته‌های گوناگون دانش، از جمله حساب، بود. مدرسه، خانقاه، مزار و مسجد فضاهای آموزشی مهمی برای علم حساب شدند و آموزش و تألیف در این زمینه در آنجا پیگیری می‌شد. نیازهای ناشی از ادارهٔ حکومت، جامعه یا دربار و ضرورتهای بازرگانی و دیگر فعالیتهای اقتصادی، متضمن وجود مداوم کارهای محاسباتی بود. این‌گونه فضاها و فعالیتهای نهادین، در اصلاحات و تغییراتی که گاه در وضع این

علم و محتوا و شکل و متنهای درسی رایج آن رخ می‌داد سهم داشت. اما در کل می‌توان سه مرحلهٔ عمده در تطور علم حساب در تمدن اسلامی در نظر گرفت. مشخصهٔ مرحلهٔ اول، ترجمه‌ها، فعالیتهای رقابت‌آمیز و بحثهای پرشور است. آغاز این مرحله چندان مشخص نیست و صرفاً ماهیت عملی برخی از بخشهای آن معلوم است. پرتحرک‌ترین دوران آن از اواخر قرن دوم با شروع نهضت ترجمه تا قرن چهارم بود که متون یونانی و هندی به قلمرو اسلامی راه یافتند. این تحرک تا اوایل قرن هشتم هم ادامه یافت. در مرحلهٔ دوم، که روند آن تا اوایل قرن دوازدهم ادامه یافت، از حرارت بحثها و تغییرات در مفاهیم کاسته شد. از خصوصیات عمدهٔ این مرحله، پایداری نهادها و معیارهای اجتماعی و فرهنگی و وسعت و غنای کار عملی است. مرحلهٔ سوم از قرن هشتم تا دوازدهم با تجربهٔ تازه‌ای در خلاقیت ناشی از تبادلهای فرهنگی در این حوزه شکل گرفت؛ پاره‌ای مفهومها، روشها و متنهای درسی که در کشورهای اروپایی پدید آمد یا نوشته شد، به عرصهٔ آموزش علم حساب جوامع اسلامی راه یافت. نخستین نشانه‌های این دریچهٔ نوین به اندیشه‌های دیگر در طول قرن دوازدهم در قلمرو عثمانی و جوامع اسلامی هند ظاهر شد. کتابهای درسی به زبان فرانسه حاوی شرح مفهوم لگاریتم، در نیمهٔ اول قرن دوازدهم در هند به زبان فارسی و در امپراتوری عثمانی به ترکی ترجمه شد. نقطهٔ اوج این ورود صورتهای نوین دانش، در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم بود که موجهای نیرومند اصلاح‌طلبی ساختارهای آموزشی، نظامی و اداری دولت عثمانی، ایران عهد قاجار و هر دو بخش مستعمره و مستقل هند را دگرگون کرد.

دستگاه اعداد و نمادگذاری. در نظریهٔ اعداد دورهٔ اسلامی، همانند یونان باستان، منظور از عدد، عددهای صحیح با شروع از دو بود. واحد (یک) به عنوان مبدأ و اصلی منظور می‌شد که عددها از آن نشئت می‌گرفتند، ولی خودش عدد محسوب نمی‌شد. مؤلفان متعددی با اتکا به وجوه مختلف محاسبات عملی، نظریهٔ تناسبها در مقالهٔ پنجم *اصول* اقلیدس، دسته‌بندی انواع مقادیر هندسی در مقالهٔ دهم آن و پیشرفتهای علم جبر، به گسترش مفهوم عدد یاری رساندند (← جبر و مقابله*). درنتیجه، برخی مؤلفان کسرها را عدد به حساب آوردند (برای نمونه ← اخوان‌الصفا، ص ۸۲)، نسبت عددهای صحیح به یکدیگر نوع تازه‌ای از عدد محسوب شد (← خیام، ۱۳۱۴ش، ص ۲۰) و عددهای منفی ابداع گردید (سموأل‌بن یحیی مغربی، ص ۴۰).

دستگاه عددهای شصتگانی مأخوذ از فرهنگهای کهن بین‌النهرین عمدتاً در نجوم و احکام نجوم به کار می‌رفت. عددهای دهدهی با حروف ابجد نوشته می‌شد که در آنها حروف الفبا نشانهٔ رقمها، مضارب دَه، مضارب صد، و عدد هزار بودند. به این شیوهٔ عددنویسی، که در آن حروف به ترتیب الفبای عبری قرار می‌گرفتند، حساب جُمَّل / جُمَل گفته می‌شد (← ابجد*). برای نگاشتن عددها روی ابزارهایی چون اسطرلاب و رُبع هم از شیوهٔ ابجد استفاده می‌شد. حروف متوالی ارکان این شیوه (اَبْجَد، هَوَّز، حُطّی، کَلَمَن، سَعْفَص، قَرَشَت، ثَخِذ، ضَظِغ) به ترتیب معادل ۱ تا ۹، ۱۰ تا ۹۰، ۱۰۰ تا ۹۰۰ و ۱۰۰۰ بود. ارزش عددی برخی حروف مثل س، ش، ص، ض، ظ و غ در شرق جهان اسلام (۶۰، ۳۰۰، ۹۰، ۸۰۰، ۹۰۰ و ۱۰۰۰)، با مقادیر آنها در غرب (به‌ترتیب ۳۰۰، ۱۰۰۰، ۶۰، ۹۰، ۸۰۰، ۹۰۰) فرق می‌کرد (← قلقشندی، ج ۱، ص ۱۸). صورت دیگر نمایش اعداد، انتساب شمارها یا مقادیر عددی به انگشتان دست (عقود انامل) بود.

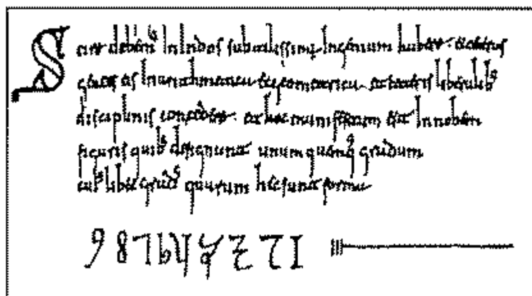
حساب هوایی مجموعه‌ای از روشهای محاسبهٔ ذهنی برای اعمال حساب، به‌ویژه ضرب، بود. عمده‌ترین منابع این نوع حساب در ریاضیات دورهٔ اسلامی عبارت‌اند از: *الکافی فی الحساب* از ابوبکر محمدبن حسن کرجی* (متوفی ح ۴۲۰)، کتاب *اللباب فی الحساب* از عمادالدین یحیی‌بن احمد کاشانی (قرن هشتم)، *مقدمة فی علم الحساب* از شرف‌الدین حسین‌بن محمد طیبی (قرن هشتم) و *المعونة فی الحساب الهوائی* از ابوالعباس احمدبن محمد ملقب به ابن‌هائم (قرن هشتم). شرف‌الدین حسین طیبی در اثر خود از حساب هوایی با عنوان «حساب بلاتخت» یاد کرده است. ابن‌هائم خود مختصری از رسالهٔ *المعونة فی الحساب الهوائی* فراهم کرده و آن را *الوسیلة* نامیده است (ذکی، ص ۲۳۷، ۲۶۸، ۲۷۷ـ۲۸۱).

رقمهای دهدهی و صفر که از هندیان گرفته شده بود، با ده علامت خاص نوشته می‌شد و با ترکیب آنها در یک دستگاه شمار موضعی می‌توانستند عددهای هر چند بزرگ را ثبت کنند. در اسناد مالی و دیوانی، مسلمانان تا قرن چهارم از شمارها و حروف یونانی هم استفاده می‌کردند (گرومان[1]، ص ۴۴ـ۵۱، ش ۸۱ و ۸۲، ص ۱۰۱ـ۱۰۴، ش ۹۶). در اسناد اداری قرن ششم اندلس، از حروف یونانی، گاهی در صورت قبطی آنها، برای بیان عددها استفاده می‌شد (دیاتس گارسیا[2]، ج ۱، ص ۳۵۷ـ۳۷۳). در مغرب، این صورتهای نمادین در اوراق اداری قرن دهم دیده می‌شود که احتمالاً ناشی از بیرون راندن بومیان مغرب از کارهای اداری بود (کولن[3]، ص ۱۹۳ـ۲۱۵). در این اسناد، نمادهای عددی با نام «حروف زمام» و دستورهای محاسبه با

1. Grohmann 2. Diaz Garcia 3. Colin

آنها «حساب رومی» خوانده شده است. ابن‌بنّای مراکشی (متوفی ۷۲۱)، دانشمندی که با امور دیوانی هم آشنا بود، رسالهٔ *الاقتضاب من العمل بروميّ في الحساب* را دربارهٔ این عددها و کار با آنها نگاشت (کروزه[1]، ص ۴۹۹). چنان‌که از متنی نوشتهٔ سِوِروس سبخت[2]، مؤلف سریانی، برمی‌آید، علائم هندی برای صفر و رقمهای نه‌گانه در منطقهٔ هلال خصیب (تقریباً منطبق بر خاورمیانه) در قرن اول هجری یا پیش از آن شناخته شده بود (← محمدبن موسی خوارزمی، ۱۹۹۷، بخش خلاصه، ص ۱۶۳). معلوم نیست که این انتقال از چه راههایی صورت گرفته است. سزگین[3] (ج ۵، ص ۲۱۱) به‌وجود واسطه‌ای از ایران دورهٔ ساسانی معتقد است. کونیچ[4] (ص ۳) بر آن است که احتمالاً هندیانی که به‌دربار عباسیان در بغداد رفتند، عامل این انتقال بوده‌اند. نخستین متنهای عربی در شرح عددهای هندی در اوایل قرن سوم در بغداد، از جمله به‌دست یعقوب‌بن اسحاق کندی، نگاشته شد (← ابن‌ندیم، ص ۳۱۶) که تقریباً همهٔ آنها مفقود شده‌اند. کهن‌ترین نمونهٔ باقی‌مانده از این متنها را تنها از طریق ترجمهٔ لاتینی آن که در قرن ششم / دوازدهم صورت گرفت می‌شناسیم (← ادامهٔ مقاله). در مغرب، حساب‌هندی در قرن چهارم یا پیش‌از آن شناخته شد. دانشمندی یهودی به‌نام دونش‌بن تمیم (زنده در حدود ۳۴۵) اهل قَیْروان (تونس) گزارش کرده که کتابی به نام *حساب‌الغبار* نوشته است (← د. جودائیکا[5]، ذیل «دونش‌بن تمیم»). در شبه‌جزیرهٔ ایبری، عددهای هندی در نسخهٔ خطی ویگیلیانوس[6] ثبت شده‌اند که متنی لاتینی کتابت شده در ۳۶۵/ ۹۷۶ است. حدود صد سال بعد، نخستین متن عربی مؤید آشنایی آنان با عددنویسی هندی و ورود کتاب خوارزمی دربارهٔ حساب هندی است (← ادامهٔ مقاله). صورت مکتوب رقمهای هندی در نواحی گوناگون جهان اسلام، با یکدیگر تفاوتهای اساسی دارند. در متنهای عربی دو صورت عمده قابل‌تشخیص است: صورت مغربی و صورت مشرقی. صورت نخست را اغلب در متنهای عربی اقلام، حروف، ارقام، اشکال الغُبار، و در متنهای لاتینی طُلیطُلی[7] می‌نامند. صورت مشرقی را هم به نامهایی چون الأحرُف الهندی، حروف هندی، حروف تسعه و صُوَرتسعه خوانده‌اند (کونیچ، ص ۴، ۹ـ۱۱). شواهد کافی موجود است برای این فرض که هر دو گروه علامتها از نمونه‌های کهن هندی مشتق شده‌اند.

در متنهای فارسی، ترکی عثمانی و اردو صورت دیگری هم ظاهر شد که مشتق از صورت مشرقی است. در کارهای اداری، صورتهای دیگری از ضبط عددها هم به وجود آمد که دیوانی و



شکل ارقام هندی در نسخهٔ ویگیلیانوس (تاریخ کتابت: ۹۷۶/۳۶۵)

سیاقی نام داشت. این گونه عددها در اسناد اداری دورهٔ عباسی، سلجوقی، عثمانی و صفوی و بر سکه‌های سلجوقی و ایلخانی دیده می‌شوند (د.اسلام، چاپ دوم، ذیل «سیاقت»). این علائم، صورتهای فشرده برای تندنویسی نام عددهای عربی بودند. کهن‌ترین اسناد برجای مانده حاوی علائم سیاق متعلق به سال ۳۰۶ است که ابوالحسن علی‌بن عیسی‌بن جراح حسابی آنها را در عهد خلافت المقتدربالله تهیه کرده است (کرمر[8]، ص ۲۳ـ۲۵). در کتابی به‌نام *الحاوي للاعمال السلطانية و رسوم الحساب الديوانية*، از مؤلفی ناشناخته، همین علائم به‌کار رفته است. این کتاب احتمالاً متعلق به اوایل قرن ششم است، زیرا مؤلف آن خود را شاگرد ابوعبدالله محمدبن حسین شقّاق (متوفی ۵۱۱) معرفی کرده است (ربستاک[9]، ۱۹۹۲، ص ۸۵، ۹۶؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ تاریخچهٔ پیدایش و روشهای حساب سیاق ← باقری[10]، ص ۲۹۸ـ۳۰۱).

هنگام استفاده از ارقام هندی و عددهای شصتگانی، کسرها را در کادرهای مجزایی می‌نوشتند که زیر یکدیگر قرار می‌گرفتند و با خطها یا کمانهای کوتاه از هم جدا می‌شدند. در قرنهای بعد علامتهای دیگری برای جدا کردن کسرها و اجزای آنها ابداع شد. مثلاً ابن‌بنّا از پاره‌خطهای افقی و عمودی استفاده می‌کرد (← قَلَصادی، ص ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۸). وقتی ضبط اعمال حساب روی کاغذ آغاز شد، برای آنها هم از علائم بصری استفاده می‌کردند. قبل از آنکه کاغذ برای ثبت محاسبات به‌کار رود، حساب هندی روی «تخت و تراب» انجام می‌شد. حتی در قرن هشتم هم متنهای عربی و فارسی برای آموزش شیوهٔ محاسبه با تخت و تراب تألیف می‌شده است.

علاوه بر عددهای صحیح، که برای شمارش، محاسبه و گزارش نتایج نوشته می‌شدند، جدولها و نمودارها و شکلهای هندسی هم برای نمایش عددها و فراگیری اعمال حساب به‌کار

1. Crozet 2. Severus Sebokht 3. Sezgin 4. Kunitzsch 5. *Encyclopaedia Judaica*
6. Vigilianus 7. Toledian 8. Kremer 9. Rebstock 10. Bagheri

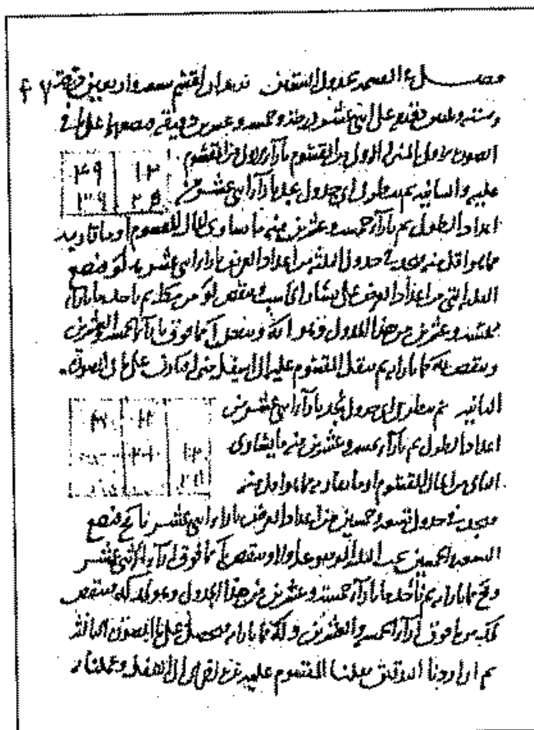
می‌رفتند. عددهای مصور[1]، مثل عددهای مثلث، مربع و مخمّس، از متنهای کهن یونانی دربارهٔ حساب گرفته شده بودند. گنجاندن عددها و أعمال حساب در جدولها، در آثار عربی، فارسی و ترکی عثمانی راجع به حساب، جبر، نجوم و احکام نجوم بسیار رایج بود، و در آثار چند دانشی، مجموعه‌های درسی و همچنین به صورت برگهای جداگانه در نسخه‌های خطی هم دیده‌می‌شود.

در کارهای بازرگانی و اداری، دستگاههای غیردهدهی، به خصوص دستگاههای در پایهٔ ۱۲ و ۲۴، هم به‌کار می‌رفت. قلمرو عمدهٔ کاربرد آنها تبادل بین انواع پول، واحدهای وزن و سایر کمّیتها بود. از دستگاه‌شصتگانی به‌عنوان واسطهٔ تبدیل بین این دستگاهها استفاده می‌شد (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ دستگاه شصتگانی ← ریستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۴۷ـ۲۵۶؛ برگرن[2]، ۱۹۸۶، ص ۳۹ـ۴۸).

انواع و محتوای متنهای حساب. شماری از متنهای عربی حساب، براساس نوع حساب و نمادگذاری اعداد به‌کار رفته در آنها، به چهار دسته تقسیم شده‌اند: ۱) متنهای «حساب هندی» که در آنها دستگاه اعشاری موضعی و ارقام هندی به کار رفته است. این متنها اغلب شامل بابهایی دربارهٔ عددهای شصتگانی هم هستند که در آنها معمولاً از حروف ابجد استفاده می‌شود. ۲) متنهای «حساب عربی» که در آنها نوعی حساب شفاهی تدریس می‌شد و اعداد به صورت کلمه بیان می‌شدند. ۳) متنهایی‌که شامل ترکیبی‌از حساب‌هندی، محاسبات شصتگانی و دست‌کم یکی از انواع شفاهی حساب بودند و ازاین‌رو در دستهٔ «هند و عربی» قرار می‌گیرند. ۴) متنهای «حساب اسلامی» که براساس این انواع حساب، نظام منسجم تازه‌ای از حساب مکتوب پدید آوردند (← سعیدان[3]، ص ۱۵ـ۱۶).

کهن‌ترین متن عربی نوشته شده در حساب هندی، *کتاب الجمع و التفریق* محمدبن موسی خوارزمی* است (قربانی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۴۳). اصل عربی آن از بین رفته و تنها ترجمهٔ لاتینی آن، که در قرن ششم / دوازدهم فراهم آمده، موجود است. این ترجمهٔ لاتینی و ترجمه‌های انگلیسی، روسی و فرانسوی آن براساس نسخهٔ ناقصی موجود در کتابخانهٔ دانشگاه کیمبریج[4] منتشر شد. در ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷ عکس نسخهٔ کامل این ترجمهٔ لاتینی، که در کتابخانهٔ انجمن اسپانیولی امریکا[5] (نیویورک) نگهداری می‌شود، با ویرایش و ترجمهٔ آلمانی آن به وسیلهٔ منسو فولکرتس، در مونیخ چاپ شد.[6]

کهن‌ترین متن موجود از نوع حساب هندی، *کتاب الفصول فی الحساب الهندی* اثر ابوالحسن احمدبن ابراهیم اقلیدسی*



صفحه‌ای از نسخهٔ حساب کوشیار، دربارهٔ عمل تقسیم در پایهٔ شصتگانی

است که در سال ۳۴۱ در دمشق تألیف شده‌است (همان، ص ۱۳۰ـ۱۳۴). رساله‌های دیگری از این دسته عبارت‌اند از: رسالهٔ حساب از کوشیار گیلانی* (نیمهٔ دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم) با عنوان *اصول حساب الهند*؛ رسالهٔ شاگرد کوشیار، ابوالحسن علی‌بن احمد نَسَوی* (متوفی ح ۴۷۳)، با عنوان *المقنع فی الحساب الهندی*؛ رسالهٔ *التبصرة فی علم الحساب* از ابونصر سموأل‌بن یحیی مغربی* (متوفی ح ۵۷۰)؛ و *جوامع الحساب بالتخت و التراب** از خواجه نصیرالدین طوسی*.

مشهورترین رساله‌های حساب عربی عبارت‌اند از: *مایحتاج الیه الکتّاب و العمّال من صناعة (علم) الحساب*، اثر ابوالوفا بوزجانی* (متوفی ۳۸۸)؛ و *الکافی فی الحساب*، تألیف ابوبکر محمدبن حسن کرجی (همان، ص ۱۶۱ـ۱۶۲، ۳۹۴ـ۳۹۵).

شاخص‌ترین نمونه از متنهای حساب هند و عربی، *التکملة فی الحساب* اثر ابومنصور عبدالقاهربن طاهر بغدادی* (متوفی ۴۲۹) است. در این رساله از حساب هندی، عددهای شصتگانی، حساب شفاهی با انگشتان، محاسبهٔ ریشه‌ها، خواص اعداد صحیح و حساب بازرگانی بحث شده است (← همان، ص ۱۰۸ـ۱۰۹).

---

1. figurative
2. Berggren
3. Saidan
4. Cambridge University
5. The library of Hispanic Society of America
6. Menso Folkerts, *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Ḫwārizmī*, Munich 1997.

نمونه‌هایی از متنهای حساب‌اسلامی، آثار این شش مؤلف‌اند که در مغرب، سوریه، آسیای میانه و ایران می‌زیستند: کتاب *الحصار فی علم الغبار*، تألیف محمدبن عبدالله حصار* (قرن ششم ـ هفتم؛ همان، ص ۴۵۴)؛ *تلخیص اعمال الحساب* و چند رسالهٔ دیگر، تألیف ابن‌بنّا (← همان، ص ۱۸ـ۱۹)؛ *مراسم الانتساب فی علم الحساب*، تألیف یعیش‌بن ابراهیم اموی (قرن هشتم؛ همان، ص ۱۴۱ـ۱۴۲)؛ *مفتاح‌الحساب*، تألیف غیاث‌الدین جمشید کاشانی* (متوفی ۸۳۲؛ همان، ص ۳۷۲ـ۳۷۶)؛ *انکشاف* (کشف) *الجلباب فی فنون الحساب*، تألیف ابوالحسن علی قَلَصادی* (متوفی ۸۹۲؛ همان، ص ۳۵۷ـ ۳۵۸)؛ و *خلاصة الحساب**، تألیف بهاءالدین عاملی* (متوفی ۱۰۳۱؛ همان، ص ۱۷۰ـ ۱۷۱). البته رساله‌های پرشمار دیگری از این دست، به عربی، فارسی و ترکی عثمانی، و همچنین شرحهایی بر آثار مؤلفان مذکور و رساله‌های مستقل دیگری هم هست که بسیاری از آنها هنوز بررسی نشده‌اند. نمونه‌های دیگری از مقولهٔ متنهای حساب اسلامی بدین‌قرارند: رساله *الشمسیة فی‌الحساب* از نظام اعرج نیشابوری* (قرن هفتم ـ هشتم) و شرح حمزةبن‌علی بیهقی برآن (همان، ص ۵۰۸)، رسالهٔ *حطّ‌النقاب علی‌وجه عمل‌الحساب* از ابن‌قُنفُذ قسنطینی (متوفی ۸۰۹ یا ۸۱۰؛ همان، ص ۴۲ـ۴۳) و *مفتاح کنوز ارباب قلم و مصباح رموز اصحاب رقم* (فارسی) از خلیل‌بن ابراهیم حسینی (قرن نهم؛ همان، ص ۲۳۷).

متنهای حساب هندی را، به صورت مکتوب، ابتدا بیشتر روی تخت و تراب آموزش می‌دادند و بعدها کاغذ هم به کار رفت. بابهای آغازین آنها دربارهٔ رقمهای هندی و مراتب اعشاری بود. سپس دو موضوع عمده در آنها مطرح می‌شد. ابتدا روشهای محاسبه با اعداد صحیح و سپس همان عملها با کسرها بیان می‌شد. در هر موضوع، عملیات بیان شده عبارت بودند از: جمع، تفریق، دو برابر کردن، نصف کردن، ضرب، تقسیم، جذر و کعب. حاصل عملها به روش طرح نُه‌نُه یا روشهای دیگر امتحان می‌شد (← سعیدان، ص ۲۴ـ۲۸؛ برای مثالی دربارهٔ چگونگی عمل ضرب اعداد صحیح در حساب هندی ← کوشیاربن لبّان، ص ۳۶ـ۳۸؛ برای مثالی دربارهٔ تقسیم کسرها (درجه‌ها و دقیقه‌ها) ← سعیدان، ص ۹۳).

متنهای حساب عربی عمدتاً روشهای حساب هوایی یا حساب انگشتی (عقود انامل) را آموزش می‌دهند که روشهای محاسبهٔ ذهنی‌اند. در این روشها سه عمل اصلی حساب صورت می‌گیرد: ضرب، تقسیم و تناسب. دو عمل اخیر صورتهای دیگر محاسبه باکسرها به شمار می‌آیند. حاصلهای هر سه نوع عمل با طرح نُه‌نُه یا با عمل معکوس امتحان می‌شوند. افزون بر اینها در متنهای حساب دورهٔ اسلامی، چگونگی تعیین مساحتها و حجمها، روش حل معادلات خطی و درجهٔ دوم معیّن و نامعیّن (سیال)، و طرز یافتن جواب انواع مسئله‌های مربوط به حساب بازرگانی، ریاضیات ارث و معماهای ریاضی آموزش داده می‌شود. بسیاری از این مسائل امروزه عملاً در حیطهٔ علم جبر قرار می‌گیرند. روشهای عرضه شده در متنهای حساب عربی اساساً برای منشیان، بازرگانان و نیز کسانی بود که سهم ارث افراد را تعیین می‌کردند (← همان، ص ۲۰ـ۲۱).

در متنهای حساب اسلامی رویکرد تازه‌ای به حساب عرضه می‌شود که در وهلهٔ اول تحت تأثیر حساب هندی است که برای محاسبه روی کاغذ تطبیق یافته است، ولی شامل عناصری از حساب نظری یونان و سنّتهای گوناگون محاسبهٔ ذهنی است. این متنها نخست تعریفی از حساب و عدد عرضه می‌کنند. سپس به دسته‌بندی و تعریف رشته‌ای از مفاهیم ریاضی، در وهلهٔ اول اعداد صحیح و کسرها، و گاهی هم سطوح و احجام می‌پردازند. سپس عمل جمع و از جمله جمع‌زنی رشته‌های عددی آموزش داده می‌شود. این متنها با الهام از دیدگاههای حساب یونانی در این بخش، خواص اعداد صحیح ویژه‌ای چون عددهای تام یا عددهای مُتَحابّ را می‌آورند. پس از این مطالب، در متنهای حساب اسلامی ضرب و تفریق عددهای صحیح، تبدیل کسرها برای تعیین مخرج مشترک آنها و محاسبه با آنها، استخراج ریشه، محاسبه با ریشه‌ها، و جبر آموزش داده می‌شود (← همان، ص ۱۲، ۱۴، ۳۰؛ برای تعریف کسر و انواع آن ← غیاث‌الدین جمشید کاشانی، ص ۱۰۳ـ۱۰۴).

برخی متنهای حساب از دورهٔ اسلامی هم در هیچ‌یک از گروههای مذکور نمی‌گنجند. این متنها برای استفادهٔ افراد شاغل در امور حقوقی در حوزهٔ قوانین ارث یا منشیان دیوانی تهیه می‌شدند. بسته به سطح معلومات مخاطبان، این متنها برای شاگردان مبتدی، متوسط یا پیشرفته (منتهیان) تألیف می‌شدند. در این متنها رابطهٔ بین حساب مکتوب و شفاهی و رابطهٔ بین دستورهای کلی و مثالهای مشخص، با هم تفاوت زیادی دارند. این شیوهٔ تألیف پس از قرن هفتم متوقف شد و متنهای بعدی نه تنها انسجام کمتری دارند، بلکه مرزهای بین قضیه‌ها، دستورهای کلی، تمرینها و مسئله‌های مشخص را هم مخدوش کرده‌اند (ریستاک، ۱۹۹۲، ص ۸۹، ۹۶ـ۹۷).

در مورد متنهای حساب تألیف شده در مغرب و اندلس، مرزبندیها با آنچه در شرق بوده است تفاوت دارد. این متنها دستاوردهای جدیدی مثل ریاضیات ترکیبیاتی را هم شامل می‌شدند و آنها را از موضوعهایی در حوزهٔ زبان‌شناسی و عروض

به مسئله‌های ریاضی تبدیل کردند (جبار[1]، ۱۹۸۵). این تفاوت در محتوا و الگوهای متنهای حساب، به مشخصه‌های سنّتهای بومی مختلف ربط داده شده است (دایرةالمعارف تاریخ علم، فناوری، و طب در فرهنگهای غیرعربی<[2]، ص ۴۱۴ـ ۴۱۵).

بدین‌ترتیب، آموزش حساب در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی گوناگونی صورت می‌گرفت. زمینه‌های عمدهٔ تحقق این امر، بازرگانی و امور دیوانی و شرعی، قوانین ارث و علوم بود. بر همین اساس، نهادهای آموزش حساب هم متفاوت بود. والدین، معلمهای خصوصی، آموزگاران شاغل در مدرسه‌های مقدّماتی و دینی، منشیان، استادکاران، و بازرگانان، حساب را آموزش می‌دادند.

پیش از تدوین کتابهای درسی حساب در نظام آموزشی جدید در ایران، مهم‌ترین کتاب درسی حساب *خلاصةالحساب* شیخ‌بهائی بود و پیش از آن، کتاب *الشمسیة فی الحساب* اثر نظام اعرج نیشابوری و *مفتاح‌الحساب* غیاث‌الدین جمشید کاشانی برای این منظور به‌کار می‌رفت (تنکابنی، ص ۵۷).

حساب خَطَأین و دیگر روشها. در متنهای حساب و جبر، روشهای گوناگونی برای حل رشته‌ای از مسائل بیان می‌شوند که در بسیاری از فرهنگها شناخته شده‌اند و اغلب در قالب مسئله‌های بازرگانی یا معماها مطرح می‌شوند. یکی از این روشها حساب خطأین است. در قرن سوم، قُسطابن‌لوقا* رساله‌ای به این موضوع اختصاص داد که عنوانش *مقالة لقسطابن لوقا فی البرهان علی عمل حساب الخطأین* بود. او یادآوری کرده که این روش برای همهٔ مسئله‌های خطی قابل استفاده است. در این رساله قسطابن لوقا برهان درستی این روش را، هم از طریق حسابی و هم از طریق هندسی، آورده است (ــــه قربانی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۴۹).

در روش خطأین دو عدد دلخواه x_1 و x_2 به عنوان جواب مسئله‌ای متضمن یک یا چند معادلهٔ خطی فرض می‌شوند، خطاهای r_1 و r_2 مربوط به آنها تعیین می‌شود و جواب درست از رابطهٔ زیر به دست می‌آید (x_1، x_2، r_1 و r_2 مقادیر مثبت‌اند): برای وقتی که هر دو خطا نقصانی یا هر دو اضافی باشند:

$$x = \frac{r_1x_2 - r_2x_1}{r_1 - r_2}$$

وقتی یکی از خطاها نقصانی و دیگری اضافی باشد:

$$x = \frac{r_1x_2 + r_2x_1}{r_1 - r_2}$$

این روش در بسیاری از متنهای حساب ذکر شده، از جمله در *تلخیص اعمال‌الحساب* ابن‌بنّای مراکشی که در آن با نام «قاعدهٔ کفّات» آمده است (ــــه قَلَصادی، ص ۲۳۳ـ۲۴۳).

روش پرکاربرد دیگر، تناسب نام دارد. این روش، ضمن بابهای مربوط به معاملات در رساله‌های جبر و حساب، برای محاسبهٔ بهای کالا یا مقدار کالایی که مشتری می‌خرد و نظایر اینها، به‌کار می‌رود. در این روش بین سه مقدار معلوم و مقدار چهارم مجهول تناسب برقرار می‌شود. سپس معادله‌ای برای یافتن کمّیت مجهول حل می‌شود. ابوریحان بیرونی رسالهٔ *مقالة فی راشیکات الهند* را به تعمیم این دستور برای بیش از چهار کمّیت اختصاص داد (قربانی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹۰). منجمان، موقّتها و احکامیان جدولهای بسیاری برای تابعهای مثلثاتی و تابعهای کمکی تدوین می‌کردند. برخی از این جدولها بسیار بزرگ و پیچیده و شامل تعداد بسیار زیادی عدد بودند. مسئلهٔ مهمی که کاربر جدولها باید حل می‌کرد، محاسبهٔ مقدار میانی بود کسه در جدول وجود نداشت. بدین‌ترتیب، روشهای درون‌یابی (تعدیل بین السطرین) خطی و درجهٔ دوم ابداع شد.

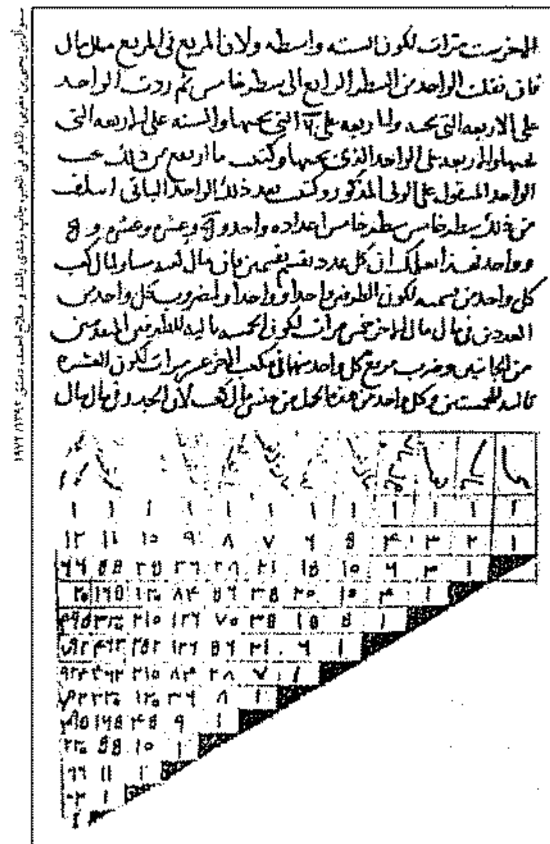
دستاوردها و نوآوریها. یکی از دستاوردهای عمدهٔ دانشمندان جوامع اسلامی در زمینهٔ حساب، گردآوری سنّتهای گوناگون محاسبه و تطبیق آنها با نیازها و امور عملی خود بود. آنان بر این اساس به تدریج نوع جدیدی از حساب را، که برای کار با مرکّب و کاغذ بود، پدید آوردند. برای این منظور قضایای حساب یونان باستان، عددنویسی دهدهی هندی و شیوه‌های محاسبه روی تخت و تراب و انواع روشهای شفاهی را باهم درآمیختند. آنان با استفاده از این دانش نوین یکپارچه، برای مقاصد گوناگونی در تجارت، امور دیوانی، کارهای حقوقی، مساحی، احکام نجوم، نجوم و دیگر رشته‌های علمی، مفاهیم و روشها و دستورهای جدیدی به‌وجود آوردند. برای نمونه، کسرهای دهدهی، عددهای منفی و مثلث ضرایب بسط دو جمله‌ای را می‌توان نام برد.

ظاهراً اقلیدسی نخستین کسی است که در رساله‌اش راجع به حساب هندی به کسرهای دهدهی پرداخته و به نظر می‌رسد در این کار از روش عملیات روی کسرها در دستگاه شصتگانی الهام گرفته است. او پیشنهاد کرده است که هنگام نصف کردن عددهای صحیح یا ضرب کردن آنها در اعشار، علامت کوچکی بالای مرتبهٔ یکان گذاشته شود تا بخش صحیح عدد از بخش کسری متمایز گردد (ــــه برگرن، ۱۹۸۶، ص ۳۶ـ۳۷).

کسرهای دهدهی چندان مورد توجه ریاضی‌دانان، منجمان و دیگر کسانی که با کسرها کار می‌کردند قرار نگرفت. اما چند تن از خلاق‌ترین دانشمندان جوامع اسلامی، یعنی ابومنصور بغدادی، سموأل‌بن یحیی مغربی و غیاث‌الدین جمشید کاشانی، در رساله‌های ریاضی و محاسبات نجومی خود کسرهای دهدهی را به‌کار بردند. بغدادی از این کسرها همانند اقلیدسی

---

1. Djebbar   2. *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in non-westerncultures*



جدول ضرایب بسط دوجمله‌ای از کرجی

استفاده می‌کرد، ولی سموأل آنها را در حوزهٔ تازه‌ای، یعنی تقریب زدن عددها با دقت دلخواه، به‌کار برد. غیاث‌الدین جمشید کاشانی به کسرهای دهدهی رسمیت بخشید و شیوهٔ محاسبه با آنها را به‌طور منسجم بیان کرد. در یک متن یونانی بیزانسی از قرن نهم/ پانزدهم این نوع کسر آورده شده و کسر «ترکی» (به معنای اسلامی) خوانده شده است. دانشمندان اروپایی، از جمله سیمون استوین[1] (متوفی ۱۰۲۹/۱۶۲۰)، در اواخر قرن دهم/ شانزدهم استفاده از کسرهای دهدهی را آغاز کردند (همان، ص ۳۸ـ۳۹). سطرهای متوالی ضرایب بسط دو جمله‌ای $(a+b)^n$ به ازای $n = ۲،۳،۴،...$، که مثلث پاسکال خوانده می‌شود، به‌طور کامل و مشروح در رسالهٔ *الباهر فی الجبر* سموأل مغربی آمده است. مؤلف آن را به کرجی که پیش از وی می‌زیسته و اثرش در این موضوع مفقود شده، نسبت داده است (← ص ۱۰۹ـ۱۱۲). کرجی و سموأل مغربی در بسط مطالب قبلی ــ درخصوص وقتی که در این جمله‌ها عددهایی داشته باشیم که کاسته می‌شوند (عددهای منفی) یا وقتی توانها بیشتر از نُه یا کمتر از یک باشند، یا وقتی با چند جمله‌ایها سروکار داشته باشیم ــ پژوهشهای اساسی کردند. آنها خصلت جبر را، که تا آن زمان بر حل معادله‌های درجهٔ دوم و سیاله متمرکز بود، با اساس قراردادن چند جمله‌ایهای جبری و اِعمال منسجم عملیات حساب روی آنها، تغییر دادند.

ضمن تلاشهایی که برای تعیین جوابهای معادلات درجهٔ سوم و بالاتر با روشهای عددی صورت گرفت، رابطهٔ نزدیک دیگری بین حساب و جبر پدید آمد. روشهای تقریبی برای تعیین جذر و کعبِ عددهای صحیح، از فرهنگهای شفاهی متقدم‌تر مشرق زمین شناخته شده و از طریق ترجمهٔ متنهای نجومی هندی و ساسانی فراگرفته شده بود. عمر خیام* (متوفی ۵۲۵) در رسالهٔ جبر خود نوشته که از ریشهٔ سوم فراتر رفته است (← ۱۳۳۹، ص ۱۲ـ۱۳، ترجمهٔ فارسی، ص ۱۷۰ـ۱۷۱) و رساله‌ای به نام *مشکلات الحساب* نوشته است که در آن روش یافتن ریشه‌های چهارم، پنجم، ششم و بالاتر تا درجهٔ دلخواه بیان شده است. خیام (همانجاها) می‌گوید «این اضافات تازه است» و برهانهای آن کاملاً بر قسمتهای مربوط به علم حساب در *اصول* اقلیدس، متکی هستند. اما دست‌کم دو دانشمند پیش از وی در این موضوع مطالبی نوشته بودند. ابوالوفا بوزجانی (متوفی ۳۸۹) *کتاب استخراج ضلع المکعب و مال‌المال و مایترکب منهما* را نوشته بود و بیرونی رسالهٔ *فی استخراج الکعاب و اضلاع ماوراءه من مراتب الحساب* را، که از هیچ‌کدام نسخه‌ای به‌جا نمانده‌است (قربانی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۷۴ش، ص ۴۶). حدود ۱۳۵ سال پس‌از عمر خیام، شرف‌الدین طوسی* (متوفی ۶۱۰) برای یافتن جوابهای عددی مثبت معادلات درجهٔ سوم، روشی به‌کار برد که امروزه الگوریتم روفینی ـ هورنر[2] خوانده‌می‌شود. قبلاً کوشیار گیلانی و شاگردش، ابوالحسن علی‌بن احمد نسوی، این روش را برای تعیین کعب اعداد به‌کار برده بودند (ماتویفسکایا[3] و روزنفلد[4]، ج ۲، ص ۳۶۶). دربارهٔ روشها و مرحله‌هایی که شرف‌الدین طوسی در پژوهش خود به‌کار برده است تفسیرهای مختلفی وجود دارد. از یک‌سوگفته شده که طوسی مفاهیمی چون مشتق و روشهایی چون دستور عمل نیوتن را برای یافتن جواب تقریبی معادلات از درجهٔ بالا ابداع کرده است (راشد[5]، ص ۳۶۷). اما این گفته، با استناد به اینکه شرف‌الدین طوسی صرفاً عناصری نظری و عملی را از ریاضیات یونان باستان و سده‌های میانه به‌کار گرفته، رد شده است (جاویش[6]، ص ۱۹۷ـ ۱۹۸؛

1. Simon Stevin
2. Ruffini-Horner
3. Matvievskaya
4. Rozenfeld
5. Rashed
6. Jaouiche

استخراج ریشهٔ پنجم در *مفتاح‌الحساب* کاشانی

هوخندایک[1]، ص ۷۱، ۷۸ـ ۸۱؛ برگرن، ۱۹۹۰، ص ۳۰۶، ۳۰۸). در اوایل قرن نهم غیاث‌الدین جمشیدکاشانی (ص ۸۱ـ ۸۴) روش یافتن ریشهٔ پنجم عدد ۴۴٬۲۴۰٬۸۹۹٬۵۰۶٬۱۹۷ را بیان کرد (نیز ← قربانی، ۱۳۶۸ش، ص ۶۵ـ۷۰؛ برگرن، ۱۹۸۶، ص ۵۴ـ۶۳).

تأثیر نظریهٔ اعداد یونان باستان بر حساب مکتوب و شفاهی دورهٔ اسلامی. براساس شواهدی از قرنهای سوم و چهارم، اغلب گفته می‌شود که گروههای اجتماعی و حرفه‌ای گوناگون در جوامع اسلامی، ضمن تلاش برای وارد کردن حساب هندی در حوزه‌های تازه‌ای از کاربردها و ادغام عملیات آن در سنّتهای بومی، با مشکلات اساسی روبه‌رو شدند. مثلاً ابوعثمان جاحظ* (متوفی ۲۵۵) در *رسالةالمعلمین* خود (ص ۲۰۶) توصیه کرده است که معلمان باید حساب با انگشتان را بر حساب هندی ترجیح دهند، زیرا حساب انگشتی «نه به کلام ملفوظ نیاز دارد، نه به نوشتن».

ظاهراً دیوانیان هم، براساس نظرهای مشابهی، حساب هندی را دون شأن خود می‌دانستند و آن را رد می‌کردند. محمدبن یحیی صولی (متوفی ۳۳۶)، که به‌سبب قابلیتهای گوناگونش برای خلفای عباسی کار می‌کرد، حساب هندی را زیباترین شیوهٔ محاسبه می‌دانست، زیرا برای عملیات با عددهای بزرگ کاملاً مناسب بود (← ص ۲۳۹). در عین حال، او (همانجا) گزارش کرده است که منشیان دیوانها محاسبه با انگشتان را ترجیح می‌دهند، زیرا شأن آنها را حفظ می‌کند، برای کارهای محرمانه مناسب است و اشخاص را از ابزارها و چیزهای دیگر بی‌نیاز می‌کند. یک قرن بعد، ابویعقوب اسحاق‌بن یوسف صَردَفی (متوفی ۴۹۹) گفته است که حساب هندی و محاسبهٔ شفاهی بین دانشمندان یمن، به یک میزان رایج بود و به موازات هم به کار می‌رفت (← ریستاک، ۱۹۹۹ـ۲۰۰۰، ص ۱۸۹ـ۲۰۴).

نظریهٔ اعداد در یونان باستان خود موضوع یکدستی نبود، بلکه در سه چهارچوب مختلف، با مطالب و روشهای متفاوت، وجود داشت. تبیین استنتاجی و منسجم نظریهٔ اعداد، با شروع از تعریفها و پیش رفتن از طریق قضیه‌ها و برهانها، بخشی از *اصول* اقلیدس (قرن سوم ق م) بود که حتی تا قرن چهاردهم در جوامع اسلامی متن ریاضی مهمی به شمار می‌آمد. این بخش *اصول* بر عددهای اول و مرکّب تأکید داشت و با قضیه‌ای دربارهٔ عددهای تام به پایان می‌رسید. نیکوماخوس گراسایی (جیراشی) (قرن دوم میلادی)، بر پایهٔ مثالها و شکلها، بحثی استقرایی مطرح کرده بود که علاوه بر عددهای اول، مرکّب و تام، به بررسی عددهای مصور، متحابّ، ناقص و زائد و همچنین رشته‌های اعداد نیز پرداخته بود. چهارچوب سوم از آنِ دیوفانتوس (رونق حیات در ح ۲۵۰ میلادی) بود که به سراغ معادلات سیاله رفته بود. مفهومهای اولیهٔ کار او عددهای صحیح، کسرها و توانهای مثبت آنها بود.

در متنهای حساب عربی و اسلامی، تا قرن هفتم عناصری از نظریهٔ یونانی اعداد در آمیزه‌ای از عناصر برگرفته از اقلیدس و نیکوماخوس واردگردید. این عناصر یا مستقیماً در آغاز این متنها آورده می‌شدند یا بخشی از بابهای مربوط به عددهای صحیح و کسرها بودند و مطالبی از نظریهٔ اعداد یونان باستان، به‌ویژه دسته‌بندی و خواص عددها، را شامل می‌شدند. یکی از دلایل

---

1. Hogendijk

این آمیختگیِ عناصرِ نظری در متنهای حساب، که بیشتر جنبهٔ عملی داشتند، کارایی این دسته‌بندیها و روشها در تجزیهٔ عددهای صحیح و یافتن مخرج مشترک کسرها بود. ازاین‌روست که متنهایی دربارهٔ نظریهٔ اعداد، حساب هندی و محاسبهٔ شفاهی، همگی، در مدارس شهرهای بزرگ جهان اسلام تدریس می‌شدند.

کاربردها. حساب و جبر در سه حوزهٔ عمده به کار می‌رفتند: سایر رشته‌های علمی، امور دیوانی و تجارت. علم حساب و جبر، علاوه بر دیگر رشته‌های ریاضی به خصوص نجوم و احکام نجوم، با علم فرایض پیوند نزدیک داشتند. این پیوند از اوایل پیدایش این دو رشته پدیدار شد. محمدبن موسی خوارزمی در نیمهٔ دوم کتاب جبر خود با عنوان *کتاب الوصایا* (ص ۱۲۳ـ۱۷۲) نشان داده است چگونه مسائل گوناگون ارث را، می‌توان به یاری قاعده‌های حساب و جبر حل کرد.

البته معاملات بازرگانی و مساحی هم در کتاب خوارزمی جایگاه مهمی داشته‌اند. علاقهٔ خوارزمی به مسئله‌های عملی بی‌شک در وهلهٔ اول ماهیت نظری داشته و ضمناً خوارزمی می‌خواسته است خبرگی خود را در فنون جدید نشان دهد. مسائل و پیچیدگیهایی که در قوانین ارث اسلامی پیش می‌آمد برای بررسی موارد قانونی از دیدگاه ریاضی، زمینهٔ مساعدی پدید آوردند و در دوره‌ای طولانی علمای علاقه‌مند به راه‌حلهای جدید ظریف و چشمگیر برای مسئله‌های قدیمی پا به عرصه گذاشتند (ریستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۱۸ـ۲۲۰). درنتیجه، حساب و جبر به صورت دو رشتهٔ ریاضی درآمدند که در حوزه‌های آموزش فقه، مسجدها، مدرسه‌ها و خانه‌ها تدریس می‌شدند.

دربارهٔ علم فرایض و کاربرد روشهای حساب و جبر در آن، رساله‌های پرشماری تألیف شده است. *الکافی فی الفرائض* از اسحاق‌بن یوسف صردفی (متوفی ح ۵۰۰) کهن‌ترین رسالهٔ شناخته شده دربارهٔ محاسبهٔ سهم ارث و مسئله‌های مرتبط با آن است (بروکلمان[1]، «ذیل»، ج ۱، ص ۸۵۵). بخش عمدهٔ این رساله دربارهٔ دویست مورد تقسیم ارث است که مؤلف آنها را از دیدگاه شرعی و براساس ریاضیات تحلیل کرده است. صردفی این موارد را براساس جنبه‌های گوناگون، از جمله تعداد و نوع وارثان و نسبت آنها، دسته‌بندی کرده و سپس دربارهٔ انواع حالتهای دشواری که پیش می‌آیند بحث کرده است (← ریستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۲۳ـ۲۳۰).

در قرن نهم، ابوالحسن علی‌بن محمد قَلَصادی شش شرح بر فرایض طبق فقه مالکی و سه رسالهٔ جدید در این موضوع نوشت که یکی از آنها *لباب تقریب المواریث و منتهی‌القول البواحث* است (← د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «قلصادی»). وی در این رساله، راه‌حل مسائل ارث را به روشی که خود آن را «روش کسرها» می‌نامد آموزش داده است. تمرکز رساله بر راه‌حلهای شرعی است و روشهای ریاضی به عنوان ابزارهای کمکی معرفی شده‌اند. در مقدمهٔ طولانی اثر، قلصادی مفهومهای عمدهٔ قانون ارث را بررسی کرده و چیزهایی را که فَرَضی (کسی که محاسبهٔ تقسیم ارث را انجام می‌دهد) باید از حساب بداند یادآور شده است. بخش عمدهٔ رسالهٔ قلصادی دربارهٔ هشت مبحث ارث است که در شرایط خاص پیش می‌آیند و بهره‌گیری از احکام شرعی ویژه را ایجاب می‌کنند (← ریستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۳۱ـ ۲۴۶).

مسئلهٔ دیگری که دیوانیان به آن می‌پرداختند محاسبهٔ زکات بود. ریاضی‌دانانی چون خوارزمی و عالمان دینی چون ابومنصور بغدادی، در کتابهای خود چند مثال در این موضوع آورده‌اند (← برگرن، ۱۹۸۶، ص ۶۵ـ۶۷).

منابع: ابن‌سینا، *الالهیّات من کتاب الشفاء*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، قم ۱۳۷۶ ش؛ همو، *دانشنامهٔ علائی*، چاپ احمد خراسانی، تهران ۱۳۶۰ ش؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ اخوان‌الصفا، *رسائل اخوان‌الصفاء و خلّان الوفاء*، چاپ عارف تامر، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ محمدطاهر تنکابنی، کتب درسی قدیم، چاپ ایرج افشار، در *فرهنگ ایران زمین*، ج ۲۰ (۱۳۵۳ ش)؛ عمروبن بحر جاحظ، *رسائل‌الجاحظ: الرسائل الادبیّة*، بیروت ۲۰۰۴؛ محمدبن احمد خوارزمی، *مفاتیح‌العلوم*، چاپ ابراهیم ابیاری، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمدبن موسی خوارزمی، *کتاب الوصایا*، در *کتاب جبر و مقابله*، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عمربن ابراهیم خیام، *رسالة فی شرح ماأشکل من مصادرات کتاب اقلیدس*، چاپ تقی ارانی، تهران ۱۳۱۴ ش؛ همو، *مقالة فی الجبر و المقابلة*، ترجمهٔ فارسی: *رساله‌ی جبر خیام*، در *حکیم عمرخیام بعنوان عالم جبر*، چاپ [و ترجمهٔ] غلامحسین مصاحب، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۹ ش؛ صالح ذکی، *آثار باقیه*، استانبول ۱۳۲۹؛ سموأل‌بن یحیی مغربی، *الباهر فی‌الجبر*، چاپ رشدی راشد و صلاح احمد، دمشق ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ شعیابن فریغون، *جوامع العلوم*، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ طوپقاپی‌سرای استانبول، مجموعهٔ احمد ثالث، ش ۲۷۶۸، فرانکفورت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ محمدبن یحیی صولی، *ادب‌الکتّاب*، چاپ محمد بهجة اثری، قاهره [۱۳۴۱ ?]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، قاهره: داراحیاء الکتب العربیة، [بی‌تا.]؛ غیاث‌الدین جمشید کاشانی، *مفتاح‌الحساب*، چاپ نادر نابلسی، دمشق ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ محمدبن محمد فارابی، *ترجمهٔ احصاءالعلوم*، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۴۸ ش؛ ابوالقاسم قربانی، *تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی: تحریری نوین از بیرونی‌نامه*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ همو، *زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی: از سدهٔ سوم تا سدهٔ یازدهم هجری*، تهران ۱۳۶۵ ش؛ همو، *کاشانی‌نامه: احوال و آثار غیاث‌الدین جمشید کاشانی*، تهران ۱۳۶۸ ش؛ علی‌بن محمد قلصادی،

1. Brockelmann

شرح *تلخیص اعمال الحساب*، چاپ فارس بنطالب، بیروت ۱۹۹۹؛ قلقشندی؛ یعقوب‌بن اسحاق کندی، *رسائل الکندی الفلسفیة*، چاپ محمدعبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۹ـ ۱۳۷۲/ ۱۹۵۰ـ۱۹۵۳؛ کوشیاربن لبان، *اصول حساب هندی*، ترجمهٔ محمد باقری، تهران ۱۳۶۶ ش؛ M. Bagheri, "Siyāqat accounting: its origin, history, and principles", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 51, no. 3 (1998); J.L. Berggren, *Episodes in the mathematics of medieval Islam*, NewYork 1986; idem, "Innovation and tradition in Sharaf al-Dīn al-Ṭūsī's al-Mu'ādalāt", *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990); Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, 1937-1942; George S. Colin, "De l'origine grecque des 'chiffres de Fès' et de nos 'chiffres arabes'", *Journal asiatique*, 1933; Pascal Crozet, "Aritmetica", in *Storia della scienza*, vol. 3, ed. Sandro Petruccioli, Rome Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001-2; Amador Díaz García, "Zimām Andalusí Levantino", in *Homenaje al professor José María Fórneas Besteiro*, Granada: Universidad de Granada, 1995; Ahmed Djebbar, *L'analyse combinatoire au Maghreb: l'exemple d'Ibn Mun'im (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris 1985; *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Dunash ibn Tamim" (by Georges Vajda); EI^2, s.vv. "Al-Ḳalaṣādī" (by M.Souissi), "Siyāḳat" (by C.J. Heywood); *Encyclopaedia of the history of sciencee, technology, and medicine in non-western cultures*, ed. Helaine Seline, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s.v. "Ibn Yāsamin" (by Ahmed Djebbar); Adolf Grohmann, *Arabic papyri in the Egyptian library*, vol. 2, Cairo 1956; Jan P. Hogendijk, "Sharaf al-Dīn al-Ṭūsī on the number of positive roots of cubic equations", *Historia Mathematica*, 16 (1989); Khalil Jaouiche, "The interpretation of the algebra of Sharaf al-Dīn al-Ṭūsī", *Annals of science*, 46 (1898); Muḥammad b. Mūsā Khā'razmī, *Die alteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Hwārizmī*, ed. Menso Folkerts, München 1997; A.V.Kremer, *Uber das Einnahmebudget des abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (918-919)*, Wien 1887; Paul Kunitzsch, "The transmission of Hindu-Arabic numerals reconsidered", in *The enterprise of science in Islam: new perspectives*, ed. Jan P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sebra, Cambridge, Mass: MIT Press, 2003; Galina P. Matvievskaya and Boris Rozenfeld, *Matematiki i astronomi musulmanskogo srednevekovia i ikh trudi (VIII^th - XVII^th cent)*, Moscow 1983; Roshdi Rashed, "Algebra", in *Encyclopedia of the history of Arabic science*, ed. Roshdi Rashed, vol. 2, London: Routledge, 1996; Ulrich Rebstock, "The 'Kitāb al-Hindī' of aṣ-Ṣardafī", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch- Islamischen Wissenschaft*, 13 (1999-2000); idem, *Rechnen im islamischen Orient: die Literarischen spuren der praktischen Rechenkunst*, Darmstadt 1992; Ahmed Salim Saidan, *The arithmetic of al-Uqlidisi*, Dordrecht 1978; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967.

/ سونیا برنتیس[1] /

حسابی، محمود، استاد فیزیک، از پایه‌گذاران علم فیزیک و مهندسی جدید در ایران و شخصیت سیاسی معاصر. وی در ۱۲۸۱ ش در تهران به‌دنیا آمد. پدرش، معزالسلطنه، از رجال حکومتی بود. چون پدربزرگش سفیر ایران در عثمانی بود، او به همراه خانواده‌اش به بغداد رفت. پس از دو سال، پدرش سفیر ایران در شامات (سوریه و لبنان) شد و آنان به دمشق و سال بعد به بیروت رفتند.

محمود حسابی تحصیلات ابتدایی را در مدرسهٔ فرانسویان بیروت و با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ ۱۹۱۸)، در منزل به طور خصوصی گذراند، سپس وارد کالج امریکایی بیروت شد. پس از پایان جنگ، از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۰ش در لبنان به نقشه‌کشی راهها پرداخت. در ۱۳۰۱ش از مدرسهٔ فرانسوی مهندسی بیروت[2] مدرک مهندسی طرق و شوارع گرفت و از اواخر همان سال تا اوایل ۱۳۰۳ش به امور راه‌سازی اشتغال داشت، سپس به فرانسه رفت و در ۱۳۰۴ش از مدرسهٔ عالی الکتریسیته[3] پاریس، مهندسی برق گرفت و پس از گذراندن دوره‌های تحصیلی در مدرسهٔ عالی معادن[4]، در ۱۳۰۶ش با دفاع از رساله‌اش با عنوان «حساسیت سلولهای فتوالکتریک»[5]، از دانشگاه پاریس[6] دانشنامهٔ دکتری گرفت.

حسابی در ۱۳۰۶ش به ایران بازگشت و در وزارت فواید عامه (وزارت راه) مشغول به‌کار شد. در همان سال، اولین مدرسهٔ مهندسی وزارت راه را تأسیس کرد و خود در آنجا به تدریس پرداخت، سپس از وزارت راه کناره‌گیری کرد و به وزارت

1. Sonja Brentjes
2. Ecole française d'ingé nieursde Beyrouth
3. Ecole supé rieured'electricité
4. Ecole nationale supé rieuredes mines
5. "Sensibilité des celluls photoé lectrique"
6. Université de Paris

فرهنگ پیوست و در پایه‌گذاری دارالمعلمین عالی، همراه با تدریس برخی دروس مشارکت نمود.



محمود حسابی

در ۱۳۱۰ش، حسابی با بودجهٔ آزمایشگاههای فیزیک دانشسرای عالی، نخستین ایستگاه هواشناسی را در ایران راه‌اندازی کرد. تا سالها بعد، رادیو ایران خبرهای هواشناسی را از این دستگاه می‌گرفت.

پس از تأسیس دارالمعلمین عالی، حسابی به علی‌اصغر حکمت*، کفیل وزارت معارف، پیشنهاد تأسیس دانشگاه داد که متعاقب آن طرح «قانون تأسیس دانشکدهٔ تهران» نوشته شد. با افتتاح دانشگاه تهران‌در ۲۴اسفند ۱۳۱۳، حسابی به ریاست دانشکدهٔ فنی آن منصوب گردید که‌تا ۱۳۳۶ش‌ادامه‌یافت.

حسابی در ۱۳۲۵ش برای ادامهٔ تحصیلات عالی به انگلستان و امریکا سفر کرد و در ملاقاتی با اینشتین، نظریهٔ «بی‌نهایت بودن ذرات» خود را مطرح نمود و با تشویق اینشتین، این فرضیه را با جدیت پیگیری کرد و نتیجهٔ تحقیقات خود را در سالهای ۱۳۲۵ش و ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۶ و ۱۹۴۷ در پرینستون و شیکاگو به‌چاپ رسانید که مورد توجه برخی از فیزیک‌دانان قرار گرفت.

زندگی سیاسی حسابی در ۱۳۲۸ش، با انتصاب او به نمایندگی مجلس سنا، آغاز شد. وی در سه دورهٔ مجلس سنا، از ۱۳۲۸ش تا ۱۳۴۰ش، نمایندهٔ تهران بود. وی در اجرای قانون ملی شدن صنعت نفت، در ۱۳۲۹ش، مشارکت فعال داشت و نیز در دولت دکتر محمد مصدق، سمت وزارت فرهنگ را پذیرفت. از اقدامات او در این سمت، پایه‌گذاری نخستین مدرسهٔ عشایری در ایران بود که با کمک مردم منطقهٔ عشایری کهگیلویه به انجام رسید.

وی در ۱۳۲۶ش در نامه‌ای به دکتر علی‌اکبر سیاسی، رئیس دانشگاه تهران، پیشنهاد کرد مرکزی برای تحقیقات اتمی تأسیس شود (نامهٔ مورخ ۹شهریور ۱۳۲۶) و در ۱۳۳۲ش، به درخواست او، اولین‌گام برای تهیهٔ مقدمات ایجاد مرکز اتمی برداشته شد.

حسابی جزو اولین اعضای پیوستهٔ فرهنگستان ایران بود و به نمایندگی دانشکدهٔ علوم، در انجمن مرکزی اصطلاحات علمی منصوب شد.

وی در تأسیس برخی مراکز علمی و تحقیقی شرکت مؤثر داشت، از جمله در نخستین رصدخانهٔ تعقیب ماهواره در شیراز، مرکز مخابرات اسدآباد همدان، مؤسسهٔ ملی استاندارد ایران، مؤسسهٔ ژئوفیزیک دانشگاه تهران و انجمن ژئوفیزیک ایران؛ همچنان که در بسیاری از مجامع و انجمنهای علمی داخلی و خارجی عضو بود. وی هر چند در ۱۳۴۷ش بازنشسته شد تدریس در دانشکدهٔ علوم دانشگاه تهران را تا ۱۳۷۱ش ادامه داد. حسابی در ۱۲ شهریور ۱۳۷۱ در بیمارستان دانشگاه ژنو[1] درگذشت. او را در مقبرهٔ خانوادگی‌اش در تفرش* به خاک سپردند.

وزارت فرهنگ در ۱۳۲۷ش نشان علمی درجه اول کشور را به او داد (نامهٔ ش ۷۸۰۷ مورخ ۱۸ دی ۱۳۲۷). دولت فرانسه نیز به دلیل تحقیقات علمی دکتر حسابی، بالاترین نشانهای علمی خود را به او اهدا کرد: نشان اوفیسیه دولالژیون دونور[2] در ۱۳۳۰ش / ۱۹۵۱، و نشان کوماندور دولالژیون دونور[3] در ۱۳۳۱ش / ۱۹۵۲. در ۱۳۵۰ش، دانشگاه تهران حسابی را به عنوان استاد ممتاز برگزید. چهارمین کنفرانس فیزیک ایران در ۱۳۶۶ش در شیراز، به بزرگداشت حسابی اختصاص داشت که در آنجا به او لقب پدر فیزیک ایران را دادند.

حسابی، به‌منظور تشویق جوانان به‌فعالیتهای علمی، هر ساله به یکی از دانشجویان دورهٔ کارشناسی فیزیک یا دیگر دانشوران جوانی که انجمن فیزیک ایران کار بدیع آنان را برمی‌گزید، «جایزهٔ حسابی» را اهدا می‌کرد. جایزهٔ مشابهی نیز به برگزیدگان انجمن مهندسان مکانیک ایران اهدا می‌گردید. اهدای این جوایز را بنیاد پروفسورسیدمحمود حسابی همچنان ادامه داده است.

از حسابی بیش از ۲۵ رساله و کتاب منتشر شده است. آثاری چون *دیدگانی فیزیکی* (۱۳۴۰ش)، *نگرهٔ کاهنربایی* (۱۳۴۵ش)، *فیزیک حالت جامد* (۱۳۴۸ش)، *دیدگانی کوانتیک* (۱۳۵۸ش)، و کتاب *واژه های علمی از کتاب دیدگانی کوانتیک* (۱۳۶۹ش).

آثار او در خصوص زبان فارسی عبارت‌اند از: *نامهای ایرانی* (۱۳۱۹ش)؛ *توانایی زبان فارسی* (۱۳۵۰ش)؛ *وندها و گهواژه‌های فارسی* (۱۳۶۸ش)؛ و *فرهنگ حسابی* (۱۳۷۰ش)، که شامل معادلهای فارسی برخی واژگان انگلیسی است.

منابع: علاوه‌بر اسناد مذکور در متن، موجود در پروندهٔ استخدامی محمود حسابی در بایگانی دانشگاه تهران؛ «استاد دکتر محمود حسابی»، دانشمند، سال ۲۶، ش ۱ (فروردین ۱۳۶۷)؛ «استاد دکتر محمود حسابی رهگشای فیزیک نوین در ایران»، کیهان فرهنگی، سال ۴، ش ۷ (مهر ۱۳۶۶)؛ فریبرز بلیغ، بنیاد پروفسور سیدمحمود حسابی، تهران، مصاحبه، ۶ تیر ۱۳۸۰؛ پروفسور محمود حسابی، گردآورندە: ادارهٔ کل امور فرهنگی

1. Université de Genève
2. Officier de la Légiond'honneur
3. Commandeur de la Légiond'honneur

ایرانیان مقیم خارج از کشور [سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی]، تهران: کمیل، ۱۳۷۹ ش؛ «تاریخی از فرهنگستان ایران»، *نامهٔ فرهنگستان*، سال ۱، ش ۱ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۲)؛ ایرج حسابی، «ماجرای تأسیس اولین مدرسهٔ مهندسی ایران در وزارت راه و ترابری»، *راه ابریشم*، ش ۲۱ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۸)؛ محمود حسابی، *پدرعلم فیزیک و مهندسی نوین ایران*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، «در حضور استاد»، *مجلهٔ فیزیک*، سال ۵، ش ۲ـ۳ (تابستان و پاییز ۱۳۶۶)؛ همو، *راه ما: گفتارهایی از پروفسور سید محمود حسابی*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ امیرمسعود سپهرم، *تاریخ برگزیدگان و عده‌ای از مشاهیر ایران و عرب*، تهران ۱۳۴۱ ش؛ جمشید ضرغام بروجنی، *دولتهای عصر مشروطیت*، تهران [? ۱۳۵۰ ش]؛ باقر عاقلی، *روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ داریوش عباسی و ح. محبعلی، «یادمانی از پروفسور محمود حسابی: ستاره‌یی که ۵ سال پیش در آسمان علم و ادب غروب کرده»، *ایران جوان*، سال ۱، ش ۷ (شهریور ۱۳۵۶)؛ احمد عبداللّه‌پور، *وزرای معارف ایران: وزیران آموزش و پرورش*، [بی‌جا] ۱۳۶۹ ش؛ قاسم غنی، *یادداشتهای دکتر قاسم غنی*، به کوشش سیروس غنی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ *فرازهایی از زندگی پروفسور سید محمود حسابی پدر علم فیزیک و مهندسی نوین ایران*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، [بی‌تا]؛ عطاءاللّه فرهنگ قهرمانی، *اسامی نمایندگان مجلس شورای ملی از آغاز مشروطیت تا دورهٔ ۲۴ قانونگذاری و نمایندگان مجلس سنا در هفت دورهٔ تقنینیه از ۲۵۰۸ تا ۲۵۳۶ شاهنشاهی*، تهران ۱۳۵۶ ش؛ «گزارش چهارمین کنفرانس فیزیک ایران: شیراز، ۱۵ـ۲۰ شهریور ۱۳۶۶»، *دانشمند*، سال ۲۵، ش ۷ (مهر ۱۳۶۶)؛ اقبال یغمائی، *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران ۱۳۷۵ ش؛

Thomas R. Henry, "Broader concept of atom is advanced by Persian", *The Evening star*, no.8 (Sept. 1947).

/ نسترن طباطبائی /

حسام‌الدوله تاش، کنیه‌اش ابوالعباس، از امرای سامانیان و حاکم و سپهسالار خراسان. وی از غلامان ترکِ ابوجعفر عُتبی (وزیر سامانیان از ۳۴۵ تا ۳۴۸؛ ← عتبی*، خاندان) بود. ابوجعفر عتبی او را، به‌سبب هوش و ذکاوتش، به امیر منصوربن نوح سامانی (حک: ۳۵۰ـ۳۶۶) هدیه کرد (عتبی، ص ۴۲ـ۴۳؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۴۰؛ ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۴). پس از درگذشت منصوربن نوح، پسرش نوح‌بن منصور (حک: ۳۶۶ـ۳۸۷) در سیزده سالگی به امارت نشست؛ ازاین‌رو حسام‌الدوله تاش، درکنار دیگر درباریان متنفذ، زمام کارها را به دست گرفت و حاجب نوح شد (← عتبی، ص ۳۹؛ گردیزی، ص ۳۶۱؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۷۳). ظاهراً او لقب حسام‌الدوله و منصب حاجبی را از منصوربن نوح گرفته بوده است (← منهاج سراج، ج ۱، ص ۲۱۲).

حسام‌الدوله در دورهٔ وزارت ابوالحسین عتبی (۳۶۷ـ۳۷۲؛ ← ناجی، ص ۱۹۷ـ۱۹۹)، پسر ابوجعفر، منزلت بیشتر و محبوبیت و قدرت یافت، به‌گونه‌ای که نامش در حاشیهٔ جامه‌های مطرزش نقش می‌شد (عتبی، ص ۳۹، ۴۳؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۳۶، ۴۰).

در ۳۷۱، ابوالحسین عتبی، حسام‌الدوله را به جای ابوالحسن سیمجور (دربارهٔ او ← بنوسیمجور*) به سپهسالاری خراسان منصوب کرد (عتبی، ص ۴۷ـ۴۹؛ گردیزی، ص ۳۶۲؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۰). حسام‌الدوله در نیمهٔ شعبان ۳۷۱، همراه لشکری، از بخارا به نیشابور رفت و به تدبیر امور پرداخت (عتبی، ص ۴۹؛ گردیزی؛ ابن‌اثیر، همانجاها). در جمادی‌الاولی ۳۷۱، گرگان (قلمرو قابوس‌بن وشمگیر زیاری) به تصرف مؤیدالدوله بویهی (حاکم ری) درآمد. به فرمان نوح‌بن منصور، حسام‌الدوله با لشکری انبوه از نیشابور به سوی گرگان حرکت کرد و آنجا را دو ماه محاصره کرد، اما بر اثر خیانت بعضی سردارانش، از جمله فائق خاصه، و به هم‌ریختگی سپاهیانش، بی‌نتیجه به نیشابور بازگشت (← عتبی، ص ۴۹ـ۵۷؛ گردیزی، ص ۳۶۳ـ۳۶۴؛ یاقوت حموی، ج ۵، ص ۲۱۸۵؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۱ـ۱۳؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۲۶ـ۳۰؛ قس ابوشجاع روذراوری، ص ۲۸، که بدون ذکر نام حسام‌الدوله تاش از این رویداد یاد کرده است). ناکامی حسام‌الدوله در تصرف گرگان موجب رسوایی دولت سامانیان شد (← ثعالبی، ج ۴، ص ۲۰۸؛ عتبی، ص ۵۷ـ۶۱).

در ۳۷۲ ابوالحسین عتبی، به تحریک ابوالحسن سیمجور و همدستی فائق خاصه، کشته شد. نوح‌بن منصور، حسام‌الدوله را از نیشابور برای ادارهٔ دولت و حفظ نظم به بخارا فراخواند. حسام‌الدوله شتابان به بخارا رفت و به ساماندهی امور و کیفر عاملان پرداخت (عتبی، ص ۶۱ـ۶۵؛ گردیزی، ص ۳۶۵؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۲ـ۱۳؛ نیز ← رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۱ـ۳۲). در این هنگام، ابوالحسن سیمجور از قُهستان به سوی خراسان حرکت کرد. پسر وی، ابوعلی سیمجور، نیز که از سوی حسام‌الدوله زمام امورِ نیشابور را در دست داشت، به یاری فائق، بر برخی نواحی خراسان چیره شد و اموال کارگزارانِ حسام‌الدوله را در خراسان مصادره کرد و به طرف مرو رفت. حسام‌الدوله، برای دفع آنان، به آمل الشطّ (به روایتی: مرو) رفت. سرانجام، پس از تبادل سفرا، مصالحه شد و مقرر گردید که نیشابور و فرماندهی سپاهیان از آنِ حسام‌الدوله باشد و بلخ و هرات به فائق و ابوعلی سیمجور برسد. حسام‌الدوله، پیش از ترک بخارا و عزیمت به طرف مرو، ابوالحسن مُزنی وزیر را که متمایل به ابوعلی و فائق بود، برکنار کرد و ابومحمد عبدالرحمان فارسی را به جای او نشاند (عتبی،

ص ۶۵ـ۶۷؛ گردیزی، ص ۳۶۴ـ۳۶۶؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۴).

در ۳۷۳، با رسیدن حسام‌الدوله به مرو، مخالفان وی نوح‌بن منصور را واداشتند تا عبدالرحمان فارسی را برکنار کند و عبداللّه‌بن محمدبن عُزَیْر را، که از دشمنان معروف خاندان ابوالحسین عتبی و حسام‌الدوله تاش بود، وزارت دهد. ابن‌عزیر، بلافاصله، حسام‌الدوله را از سپهسالاری خراسان برکنار کرد و ابوالحسن سیمجور را به جایگاه پیشین بازگرداند و به درخواست فرماندهان خراسان مبنی بر ابقای حسام‌الدوله وقعی ننهاد (نرشخی، ص ۱۳۶؛ عتبی، ص ۶۷ـ۷۰؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۷؛ نیز ← رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۲ـ۳۳؛ قس گردیزی، ص ۳۶۶، که نوشته است فارسی در ربیع‌الاول ۳۷۶ عزل شد). از سوی دیگر، نوح‌بن منصور دو ناحیهٔ نَسا و ابیورد را به حسام‌الدوله سپرد و او را به مقام حاجبی پیشین تنزل داد (عتبی، ص ۶۸، ترجمهٔ فارسی، ص ۶۵؛ نیز ← گردیزی، همانجا؛ قس رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۲)؛ ازاین‌رو، حسام‌الدوله از فرمان امیر سامانی سرپیچید و از فخرالدوله بویهی ــ که در پی مرگ برادرش، مؤیدالدوله (۳۷۳)، به گرگان آمده و حکومت را به دست گرفته بود ــ یاری خواست. فخرالدوله نیز لشکری به یاری وی فرستاد. حسام‌الدوله با سپاهی متشکل از حدود دو هزار سوارِ ترک و عرب و جمعی از سرداران مشهور خراسان، از مرو به سوی نیشابور رفت و ابوالحسن سیمجور و فائق خاصه را، که از بخارا به یاری ابوالحسن سیمجور آمده بود، در نیشابور محاصره کرد. فخرالدوله لشکری با دو هزار سوار دیلم و ترک، به فرماندهی فیروزان‌بن حسن، به یاری حسام‌الدوله فرستاد. ابوالحسن سیمجور ناچار به قهستان عقب نشست (عتبی، ص ۷۰ـ۷۳، ۷۹؛ گردیزی، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۶، ۲۸؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۵). حسام‌الدوله بر نیشابور چیره شد و تعقیب ابوالحسن سیمجور را رها کرد و درصدد دلجویی از نوح‌بن منصور برآمد، اما سیاستگذاران اصلی دربار سامانی، یعنی مادر نوح‌بن منصور که کفیل سلطنت بود و ابن‌عزیر وزیر، بر عزل وی پافشاری کردند (عتبی، ص ۷۳ـ۷۵؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ نیز ← رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۶). از سوی دیگر، ابوالحسن سیمجور نیز از شرف‌الدولهٔ دیلمی* (برادرزادهٔ فخرالدوله) در فارس، دو هزار سوار عرب کمک گرفت و با لشکر امدادی بخارا و یاری فائق خاصه و پسر خود، ابوعلی سیمجور، سپاهیان حسام‌الدوله را در نبردی سنگین در ۷ شعبان ۳۷۷ شکست داد و حسام‌الدوله به گرگان نزد فخرالدوله گریخت (نرشخی، همانجا؛ عتبی، ص ۷۵ـ۷۷؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲،جزء ۴، ص ۳۶ـ۳۷؛ نیز ← گردیزی، ص ۳۶۶ـ۳۶۷؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۸ـ۲۹). فخرالدوله او را اکرام بسیار نمود و گرگان و دهستان و استرآباد و آبسکون و مالیات آن نواحی را به او داد و سپس خود به ری رفت (عتبی، ص ۷۷ـ۷۸؛ گردیزی، ص ۳۶۷؛ ابوشجاع روذراوری، ص ۹۶؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۹؛ نیز ← بیهقی، ص ۵۸۵؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۷) و از آنجا نیز اموال و هدایایی گران‌بها برای وی فرستاد (ابن‌اثیر، همانجا)، اما حسام‌الدوله در اندیشهٔ بازگشت به خدمت امیر سامانی و رفع کدورتها بود. او پس از سه سال اقامت در گرگان، با لشکری که فخرالدوله به یاری‌اش فرستاد، به خراسان حمله کرد، لیکن ناموفق به گرگان بازگشت (← عتبی، ص ۸۱ـ۸۳؛ ترجمهٔ فارسی، ص ۸۰ـ۸۱؛ قس ابن‌اثیر، همانجا).

در ۳۷۷، حسام‌الدوله بر اثر شیوع وبا در گرگان، که بسیاری از لشکریان و سردارانش را نیز هلاک ساخت، درگذشت و به قولی نیز بر اثر مسمومیت جان داد (عتبی، ص ۸۵؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ قس گردیزی، همانجا). در روایات دیگر، مرگ او را در ۳۷۸ (گردیزی، همانجا)، ۳۷۹ (عتبی، ترجمهٔ فارسی، ص ۸۲؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۲، جزء ۴، ص ۴۰؛ حمداللّه مستوفی، ص ۳۸۴) و ۳۸۰ (*مجمل‌التواریخ والقصص*، ص ۳۹۶) نوشته‌اند.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابوریحان بیرونی، *آثارالباقیة*؛ ابوشجاع روذراوری، *ذیل کتاب تجارب‌الامم*، چاپ آمدروز، مصر ۱۹۱۶/۱۳۳۴، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ بیهقی؛ عبدالملک‌بن محمد ثعالبی، *یتیمة‌الدهر*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۴۷/۱۳۶۶؛ حمداللّه مستوفی، *تاریخ گزیده*؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، *جامع‌التواریخ*، ج ۲، جزء ۴؛ *تاریخ سلطان یمین‌الدوله محمودبن سبکتگین و اسلاف و اخلاف او و آنچه بدان متعلق است از تواریخ دیالمه و آل‌بویه و آل‌سامان*، چاپ احمد آتش، آنکارا ۱۹۵۷؛ محمدبن عبدالجبار عتبی، *الیمینی فی شرح اخبارالسلطان یمین‌الدولة و امین‌الملة محمود الغزنوی*، چاپ احسان ذنون ثامری، بیروت ۲۰۰۴/۱۴۲۴؛ همان، ترجمهٔ فارسی: *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، از ناصح‌بن ظفر جرفادقانی، چاپ جعفر شعار، تهران ۱۳۵۷ ش؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ *مجمل‌التواریخ و القصص*، چاپ محمدتقی بهار، تهران: کلالهٔ خاور، ۱۳۱۸ ش؛ عثمان‌بن محمد منهاج سراج، *طبقات ناصری*، چاپ عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۲ـ۱۳۴۳ ش؛ محمدرضا ناجی، *تاریخ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدبن جعفر نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمدبن محمدبن نصر قباوی، تلخیص محمدبن زفربن عمر، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳.

/ محمدرضا ناجی /

حُسام‌الدین چَلَبی، صوفی سدهٔ هفتم و یار و جانشین جلال‌الدین محمد مولوی*. نام و نسب او را حسن‌بن محمدبن حسن‌بن اخی تُرک ذکر کرده‌اند (← مولوی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱،

دفتر ۱، ص ۲؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۷). او به حسام‌الدین مشهور بود و چَلَبی به زبان اهل روم (ترکی) به معنای سیّدی (سرور من) بوده‌است که لقب خاص حسام‌الدین شد (فروزانفر، ص ۱۰۲؛ دربارهٔ سایر ملقبان به چلبی ← گولپینارلی، ص ۱۹۷ـ ۲۰۰). بیشتر اخیان آناطولی مریدان پدر و نیاکان او بودند (افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۸). نام نیای او، اخی‌تُرک، نشان می‌دهد که از اخیان* و اهل فتوت* بوده و به همین مناسبت حسام‌الدین به ابن‌اخی‌ترک هم معروف بوده است (← مولوی، همانجا). بنابر جمله‌ای که از مولانا نقل شده است، به‌نظر می‌رسد خاندان حسام‌الدین از کردان ارومیه بودند که به قونیه مهاجرت کردند (← فروزانفر، همانجا؛ نیز ← سپهسالار، ص ۱۱۹؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۷).

تاریخ تولد حسام‌الدین در منابع ذکر نشده است. حسام‌الدین در کودکی پدرش را از دست داد و نزد اخیان آناطولی پرورش یافت. در جوانی با جمعی از مریدان خود نزد مولانا جلال‌الدین رفت و ابراز ارادت نمود. وی به مریدان خود فرمود که در املاک او کار کنند و ماحصل املاک را نثار مولانا کرد تا همهٔ دارایی خسود را از دست داد (افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۸ـ ۷۳۹). او شافعی‌مذهب بود و می‌خواست به پیروی از مولانا حنفی شود، اما مولانا او را از این کار برحذر داشت (همان، ج ۲، ص ۷۵۹). حسام‌الدین بسیار دیندار و پرهیزگار و بلند همت و بخشنده بود. سفره‌ای که می‌گسترد مشهور بود و با وجود چندین امیر صاحب نام، نیازمندان از حسام‌الدین به برگ و نوا می‌رسیدند. او از جانب مولانا صاحب اوقاف درگاه مولانا و مسئول رسیدگی به نیازهای مریدان شد و درآمد حاصل از اوقاف و نذورات را، به تناسب نیاز مریدان، به عدل و انصاف میان آنان تقسیم می‌کرد و بسیار دقت داشت که از مال اوقاف برای خود استفاده نکند (سپهسالار، ص ۳۴، ۱۲۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۹، ۷۴۷، ۷۵۱، ۷۷۷).

مولانا به حسام‌الدین عنایتی ویژه داشت، چنان که گویا مرید حسام‌الدین بود (← سپهسالار، ص ۱۲۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۸۱ـ۷۸۲). مولانا بارها از او با القابی نظیر ابویزید وقت (=بایزید)، جنید زمان، قطب زمان، فخر مشایخ و امین قلوب، یاد کرده است (برای نمونه ← مولوی، ۱۳۷۱ش، ص ۹۵، ۱۰۲، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۸۸). در دوره‌ای که شمس تبریزی* نزد مولانا به سر می‌برد، کسانی که می‌خواستند با شمس ملاقات کنند از حسام‌الدین کسب اجازه می‌کردند (افلاکی، ج ۲، ص ۷۸۲). نامه‌های مولانا به حسام‌الدین، سرشار از لطف و ابراز عنایت و تواضع به اوست (برای نمونه ← مولوی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۶۱ـ۱۶۲، ۲۰۸ـ۲۰۹، ۲۲۳ـ۲۲۶، ۲۲۹). او در نامه‌ای گفته است که هر چه حسام‌الدین گوید، گفتهٔ من است و هر چه کند، کردهٔ من است و هر که او را ببیند، مرا دیده است (← همان، ص ۲۲۹). مولوی در نامه‌ای به فرزند کوچک خود، مظفرالدین امیرعالم چلبی، نوشته است که حسام‌الدین بر من و تو حق خدمت دارد و احترام او واجب است (← همان، ص ۲۰۸ـ۲۰۹). همچنین در چندین نامه به امیران و دولتمردان، توصیهٔ خویشانِ حسام‌الدین را کرده است، از جمله توصیهٔ صدرالدین، پسر حسام‌الدین، که اموالش را مصادره کرده بودند (← همان، ص ۲۱۳ـ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۳۲ـ۲۳۳) و سفارش برای مساعدت مالی به او که مشغول تحصیل بود (← همان، ص ۱۶۷ـ۱۶۸) و نیز توصیهٔ نظام‌الدین، داماد حسام‌الدین، که فقیر بود (← همان، ص ۹۴ـ۹۵، ۱۷۹، ۱۸۰ـ۲۰۰، ۲۰۱ـ۲۰۱). مولانا و حسام‌الدین نُه یا ده سال یار و همدم بودند (← سلطان ولد، ص ۱۲۰؛ سپهسالار، ص ۱۱۹؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۸؛ قس فروزانفر، ص ۱۰۹، پانویس ۴). او چنان به حسام‌الدین وابسته بود که یک بار معین‌الدین پروانه* مولانا را با گروهی دعوت کرد، اما چون حسام‌الدین حضور نداشت، مولانا سخن نمی‌گفت تا اینکه پروانه کسی را به سراغ حسام‌الدین فرستاد و او آمد و مولانا برخاست و از او با عباراتی بی‌نظیر استقبال نمود (افلاکی، ج ۲، ص ۷۶۹ـ ۷۷۰). یک بار هم که مولانا خدمتکار حسام‌الدین را دید، گفت ای کاش من به جای تو بودم (همان، ج ۲، ص ۷۸۱ـ۷۸۲). هنگامی که شیخ خانقاهِ ضیاءالدین وزیر درگذشت، به پیشنهاد مولانا (← مولوی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۱۸ـ ۲۱۹) و به پایمردی امیرتاج‌الدین معتزّ و به فرمان سلطان، حسام‌الدین شیخ آن خانقاه شد و نیز شیخوخت خانقاه لالا هم به او واگذار گردید (افلاکی، ج ۲، ص ۷۵۴ـ۷۵۸). همچنین مولانا، پس از صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین را خلیفه و قائم مقام خود اعلان نمود (سلطان ولد، ص ۱۱۳؛ سپهسالار، همانجا؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۷).

مهم‌ترین کار حسام‌الدین آن بود که از مولانا خواست به سبک *حدیقة‌الحقیقه** و بر وزن *منطق‌الطیر** برای مریدان کتابی بنویسد و مولانا به درخواست او مثنوی را سرود (سپهسالار، همانجا؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۰ـ۷۴۱). مولانا مثنوی را تقریر می‌کرد و حسام‌الدین می‌نوشت و سپس نوشته را به صدای بلند برای مولانا می‌خواند و گاه از شب تا صبح این کار ادامه می‌یافت (افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۲؛ نیز ← مولوی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، دفتر ۱، ص ۱۱۰، بیت ۱۸۰۷). هنگامی که دفتر اول مثنوی، در حدود سال ۶۶۰، پایان یافت (← فروزانفر، ص ۱۰۹)، همسر حسام‌الدین درگذشت و او تا دو سال ادامهٔ مثنوی را از مولانا درخواست نکرد تا اینکه در ۶۶۲ دوباره از مولانا خواست مثنوی را ادامه دهد (افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۲ـ ۷۴۴). مولانا در آغاز دفتر دوم مثنوی (ص ۲۴۷، بیت ۴) غیبت حسام‌الدین را به معراج حقایق رفتن او تعبیر کرده است. او در مثنوی، حسام‌الدین را مانند ولیّ زمان و قطب بی‌همتا، با برترین صفات و القاب، ستوده است

(برای نمونه از آن ابیات ← ج ۱، دفتر ۲، ص ۲۴۷، بیت ۳ـ۵، ۸ـ۹، ج ۲، دفتر ۳، ص ۳، بیت ۱ـ۳، دفتر ۴، ص ۲۷۸، بیت ۱ـ۶؛ نیز ← سپهسالار، ص ۱۱۹ـ۱۲۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۱ـ۷۴۲).

پس از وفات جلال‌الدین مولوی در ۶۷۲، بین مریدان او اختلاف افتاد که جانشین وی، حسام‌الدین باشد یا بهاءالدین سلطان ولد*، فرزند جلال‌الدین (سپهسالار، ص ۱۲۲؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۷۲ـ۷۷۳). حسام‌الدین از بهاءالدین خواست که به جای پدر پیشوای مریدان شود، اما او نپذیرفت و گفت که پدرش حسام‌الدین را برگزیده است. حسام‌الدین تا ده سال و چند ماه پس از آن اصحاب مولانا را سرپرستی کرد (سلطان‌ولد، ص ۱۲۲ـ۱۲۳؛ قس سپهسالار، ص ۱۲۳ـ۱۲۴، که پیشوایی حسام‌الدین را دوازده سال ذکر کرده‌است) تا اینکه در ۲۲ شعبان ۶۸۳ درگذشت (افلاکی، ج ۲، ص ۷۷۹؛ قس سپهسالار، ص ۱۲۴، که سال درگذشت حسام‌الدین را ۶۸۴ ذکر کرده‌است). روش حسام‌الدین همان روش مولانا بود و مانند او به سماع* توجهی خاص داشت (← افلاکی، ج ۲، ص ۷۶۱ـ۷۶۲). به او نیز، مانند شماری از صوفیان، کراماتی نسبت داده شده است (← همان، ص ۷۴۸ـ۷۵۰، ۷۵۴).

منابع: احمدبن اخی‌ناطور افلاکی، *مناقب العارفین*، چاپ تحسین یازیجی، آنکارا ۱۹۵۹ـ۱۹۶۱، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش؛ فریدون‌بن احمد سپهسالار، *رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار*، چاپ محمد افشین وفایی، تهران ۱۳۸۵ ش؛ محمدبن محمد سلطان ولد، *ولدنامه*، چاپ جلال همائی، تهران [? ۱۳۱۶ ش]؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، *رساله در تحقیق احوال زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی*، تهران ۱۳۶۶ ش؛ عبدالباقی گولپینارلی، *مولویّه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق ه. سبحانی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، *مکتوبات جلال‌الدین رومی*، چاپ توفیق ه. سبحانی، تهران ۱۳۷۱ ش.

/ مهران افشاری /

حسام‌الدین خویی، شهرت حسن‌بن عبدالمؤمن خویی، متخلص به حسام، ملقب به حسام‌الدین و مظفری، نویسنده، شاعر و منشی نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم. آگاهی ما از زندگی وی براساس آثار خود اوست. وی در شهر خوی به دنیا آمد. پس از حملهٔ مغول، به آسیای صغیر مهاجرت کرد، زیرا امن‌تر بود و دانشمندان بسیاری به آنجا کوچ می‌کردند (نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۰ـ۲۰۱). او چندی در ماردین عراق به سر برد و سپس به دربار چوپانیان در شهر قَسْطَمونی (← چوپان اوغوللاری*) راه یافت و منشی دربار مظفرالدین یولوق ارسلان‌بن الپ‌یورک‌بن امیر حسام‌الدین چوپان و مداح او شد و از او لقب مظفری گرفت (آقاسی، ص ۴۹۶؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۱، ص ۲۳۶، توضیح اینکه در نسخهٔ دستنویس *الذریعة* به حسام‌الدین خویی اشاره نشده است) و *نزهةالکُتّاب* را به نام وی نوشت (حاجی‌خلیفه، ج ۲، ستون ۱۹۴۵؛ علینقی منزوی، ص ۱۲۶). حسام‌الدین در روزگار خود شهرت فراوانی داشت (← حسام‌الدین خویی، ص ۱۵۹). بیشتر زندگی وی در شهر سیواس گذشت (← همان، ص ۱۳۲). او دانشمند و سخنور بود و به پژوهش در متون فارسی و عربی و ترکی می‌پرداخت (رامیان و همکاران، ص ۸۲).

نثر وی، چون همهٔ منشیان آن روزگار، متصنع و متکلف است که امتیاز به شمار می‌آمده است (برای نمونه ← حسام‌الدین خویی، ص ۱۵۷ـ۱۵۹، ۲۲۵ـ۲۲۷؛ نیز ← نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۲).

از *دیوان* حسام‌الدین که خود در مقدمهٔ *ملتمسات* (ص ۱۳۱) به آن اشاره کرده است ـ اثری در دست نیست. حاجی‌خلیفه (ج ۲، ستون ۱۵۱۸) از کتاب *کنزاللطایف* او نام‌برده که در فن انشا و شامل ۴۹ نامه بوده است. صغری عباس‌زاده هفت اثر فارسی حسام‌الدین (سه اثر به نظم و چهار اثر به نثر) را تصحیح کرده و در مجموعهٔ *آثار حسام‌الدین خویی* به چاپ رسانده است (تهران ۱۳۷۹ ش). این آثار، به ترتیب سال تألیف، عبارت‌اند از:

۱) *نزهةالکُتّاب و تحفةالاحباب*، تألیف در محرّم ۶۸۴. وی این کتاب را به مظفرالدین یولوق ارسلان هدیه کرده است. این اثر مشتمل بر چهار بخش است: صد آیهٔ قرآنی در اغراض گوناگون، صد سخن از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، صد سخن از خلفا و کلمات قصار و صد بیت عربی که به نظم فارسی ترجمه شده است (← حسام‌الدین خویی، ص ۱۵۹ـ۱۶۰؛ احمد منزوی، ج ۴، ص ۲۴۸۰). پس از بخش چهارم، مؤلف قصیده‌ای را که در مدح یولوق ارسلان سروده، آورده است (← حسام‌الدین خویی، ص ۲۱۷ـ۲۱۹؛ نیز ← ریاحی، ص ۵۹). بیشترین صنعت بدیعی به کار رفته در این اثر، تضمین مزدوج (صنعت ازدواج) است (← حسام‌الدین خویی، مقدمهٔ عباس‌زاده، ص ۳۰). این اثر با *گلستان* سعدی وجوه مشترکی دارد که در مقدمهٔ مجموعه *آثار حسام‌الدین خویی* (ص ۳۱ـ۳۴) به پاره‌ای از آنها اشاره شده است.

۲) *قواعدالرسائل و فرائدالفضائل*، در فن ترسّل و نامه‌نگاری، تألیف در رجب ۶۸۴. حسام‌الدین این کتاب را به درخواست دوستانش، که اثری ساده‌تر از او می‌خواستند، به‌نام امیرمحمودبن مظفرالدین یولوق‌ارسلان‌نوشت (← حسام‌الدین‌خویی، ص ۲۲۵ـ۲۲۶؛ تربیت، ص ۱۱۳ـ۱۱۴). در این رساله، لقبِ ارکان دولت و اصحاب مناصب را در خطاب به آنان ذکر کرده و نیز عباراتی درخور برای پایانِ نامه‌ها و فرمانها آورده است (← ریاحی، ص ۵۹). بخشی از این رساله به‌فارسی سره است (علینقی منزوی،

ص‌۱۲۷). محمدعلی تربیت نامه‌ای از آن را که به فارسی سره است، در کتاب *دانشمندان آذربایجان* (ص ۱۱۴) گنجانده است.

۳) *رسوم‌الرسائل و نجوم‌الفضائل*، در فن انشا و ترسّل، تألیف در ۶۹۰، در چهار بخش: در مقدمات فن مراسلات در ده اصل؛ در مکاتبات اخوان، مشتمل بر ده نامه با پاسخ آنها؛ در تقریرات دیوانی به افراد در مناصب گوناگون؛ و در تقریرات شرعی، که شامل دو محضر و یک آزادنامه و عهدنامه است (← حسام‌الدین خویی، ص ۳۴۵ـ۳۴۶، نیز ← مقدمهٔ عباس‌زاده، ص ۳۹ـ۴۰). در این رساله علاوه بر عنوانها، نمونه‌هایی از فرمانها هم آورده شده که برای آگاهی از وظایف صاحب‌منصبان آن روزگار دارای اهمیت است (نیز ← ریاحی، همانجا). بخشی از این اثر به کوشش عدنان صادق ارزی، محقق ترک، در ۱۳۴۲ش / ۱۹۶۳ در آنکارا به چاپ رسیده است (ریاحی، همانجا؛ افشار، ص ۱۰۷۱).

۴) *غُنیةالکاتب و مُنیةالطالب*، در فن انشا، تألیف در ۷۰۹، در دو بخش: مقدمات کتابت و مکاتبات اخوان، که هر کدام شامل یک مقدمه و یک خاتمه است و عنوانِ خطاب هر کس با توجه به مقام او بیان شده است. بخشی از این اثر به کوشش عدنان صادق ارزی در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳ در آنکارا به چاپ رسیده است (← ریاحی، همانجا؛ نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۶؛ افشار، همانجا).

۵) *تحفهٔ حسام*، واژه‌نامهٔ منظوم ترکی به فارسی (← حسام‌الدین خویی، مقدمهٔ عباس‌زاده، ص ۲۵ـ۲۷؛ قس آقاسی، ص ۴۹۷؛ علینقی منزوی، ص ۱۱۵).

۶) *ملتمسات*، منظومه‌ای در خواهش و طلب. حسام‌الدین در مقدمهٔ آن (ص ۱۳۱) بیان کرده که این یک صد و چند قطعه و رباعی را از دیوان خود برگزیده و در ضمن به فضل تقدم انوری ابیوردی در نظم ملتمسات اشاره کرده است. به گفتهٔ شفیعی کدکنی (ص ۱۱۶)، حسام‌الدین قدیم‌ترین شاعری است که کتابی در ملتمسات نوشته است. از ملتمسات نسخه‌هایی در کتابخانه‌های معتبر، از جمله لاله‌اسماعیل استانبول و کتابخانهٔ ملی ملک (تهران)، موجود است (نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۴؛ نیز ← حسام‌الدین خویی، همان مقدمه، ص ۲۸ـ۲۹).

۷) *نصیب الفتیان و نسیب‌التبیان*، واژه‌نامهٔ منظوم عربی به فارسی. این فرهنگ به پیروی از *نصاب‌الصبیان* ابونصر فَراهی (متوفی ۶۴۰) تنظیم شده و شامل ۳۵۰ بیت است (حسام‌الدین خویی، ص ۹۷؛ نیز ← حاجی‌خلیفه، ج ۲، ستون ۱۹۵۷؛ سبحانی، ص ۲۰۲). حاجی‌خلیفه (همانجا) نام آن را نصیب *الفتیان و نشیب‌البیان* آورده و تربیت (همانجا) آن را نصیب *الفتیان و تشبیب‌البیان* ضبط کرده (نیز ← ریاحی، همانجا؛ نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۲)، اما علینقی منزوی (ص ۱۲۶) *نصیب‌الفتیان و نسیب‌التبیان* را ترجیح داده است (نیز ← حسام‌الدین خویی، همان مقدمه، ص ۲۲).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ مهدی آقاسی، *تاریخ خوی*، [تبریز] ۱۳۵۰ش؛ ایرج افشار، *نادره‌کاران: سوگنامهٔ ناموران فرهنگی و ادبی*، ۱۳۰۴ـ۱۳۸۱ ش، به کوشش محمود نیکویه، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدعلی تربیت، *دانشمندان آذربایجان*، تهران ۱۳۱۴ ش؛ حاجی‌خلیفه؛ حسن‌بن عبدالمؤمن حسام‌الدین خویی، *مجموعه آثار حسام‌الدین خویی*، چاپ صغری عباس‌زاده، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمود رامیان، محمد تمدن، و علاءالدین تکش، *بزرگان و سخن‌سرایان آذربایجان غربی*، [تهران ۱۳۴۴ ش]؛ محمدامین ریاحی، *تاریخ خوی*، تهران ۱۳۷۲ ش؛ توفیق هـ. سبحانی، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه‌های ترکیه*، تهران ۱۳۷۳ ش؛ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، *مفلس کیمیافروش: نقد و تحلیل شعر انوری*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ احمد منزوی، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ ش؛ علینقی منزوی، *فرهنگنامه‌های عربی بفارسی*، تهران ۱۳۳۷ ش؛ بهروز نصیری و زهرا عاشرزاده، *فرهنگ نام‌آوران خوی: از سدهٔ اول تا چهارده هجری*، خوی ۱۳۸۲ ش.

/ بابک رَشنوزاده /

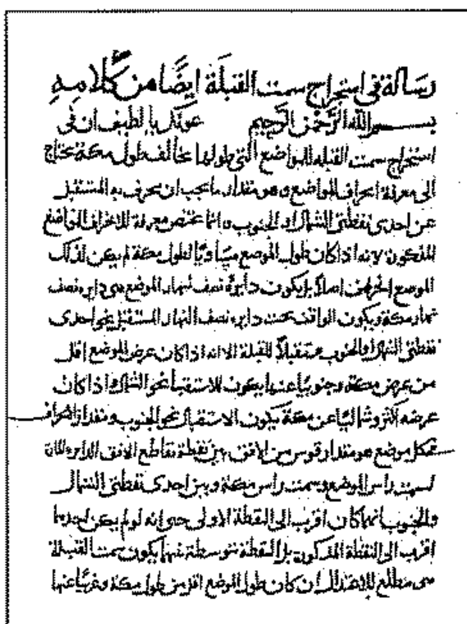
حسام‌الدین سالار، شهرت علی‌بن فضل‌اللّه سالار، ریاضی‌دان و منجم شامی قرن هفتم. او در شام به دنیا آمد. پیش از تسخیر آسیای میانه به دست مغولان، وی منجم و مشاور علاءالدین محمد خوارزمشاه* بود. چون خوارزمشاه در سال ۶۱۴ به فکر تسخیر بغداد افتاد، حسام‌الدین کوشید او را از این‌کار باز دارد. بعدها که چنگیزخان آسیای میانه را تصرف کرد و حکومت خوارزمشاهیان را برانداخت، حسام‌الدین این واقعه را عقوبت الهی دانست (به سبب بی‌حرمتی خوارزمشاه به ساحت خلفای اسلام) و به خدمت مغولان درآمد. بدین‌ترتیب او منجم خانهای مغول، از چنگیزخان تا هولاکوخان، شد. در سال ۶۵۶ هم که هولاکوخان عزم کرد بغداد را فتح کند، حسام‌الدین او را برحذر داشت و پیامدهای این اقدام را پیشگویی کرد و حتی دستنوشته نیز داد. چون خواجه‌نصیرالدین طوسی* در مراغه رصدخانه‌ای ساخت، حسام‌الدین سالار هم در آنجا مشغول به کار شد، اما در سال ۶۶۱، به دستور هولاکو و به استناد نادرست بودن پیشگوییهایش به یاسا رسید (رشیدالدین فضل‌اللّه، ج ۱، ص ۴۷۰، ج ۲، ص ۱۰۰۶ـ۱۰۰۷، ۱۰۴۵؛ ابن‌شاکر کتبی، ج ۳، ص ۲۵۰؛ روزنفلد[1] و احسان‌اوغلو[2]، ص ۲۰۸؛ مدرس رضوی، ص ۱۶ـ۱۷، ۲۵، ۳۰۰).

1. Rozenfeld 2. İhsanoğlu

سیدجلال‌الدین طهرانی (ص ۱۶۶)، و به پیروی از او ابوالقاسم قربانی (ص ۲۲۶)، زمان زندگی او را حدود قرن ششم دانسته‌اند، زیرا به نوشتهٔ طهرانی (همانجا)، در زیج شاهی (تألیف مشترک حسام‌الدین سالار، عبدالرحمان خازنی* و اوحدالدین انوری*)، اوساط کواکب برای سال ۵۱۳ آمده است. چون از این زیج نسخه‌ای به‌جا نمانده، احتمالاً منبع این اطلاع، حاشیه‌ای در *تاریخ وصاف* (ص ۵۲) است که در آن، زمان تألیف زیج ۵۲۷ ذکر شده است (نیز ← همائی، ج ۱، ص ۱۱۹ـ۱۲۰). این سال مطابق با ۵۰۱ یزدگردی است و آوردن اوساط کواکب در این سال الزاماً دلیل تألیف اثر در آن زمان نیست، چنان که در زیج جامع کوشیار که در ۳۹۳ یزدگردی تألیف شده، مختصات سیارات برای ۳۰۱ یزدگردی داده شده است (کندی[1]، ص ۱۴۵). وجود چند زیج با عنوان «شاهی» نیز می‌تواند موجب خطا در تعیین زمان زندگی حسام‌الدین سالار شده باشد (← حاجی‌خلیفه، ج ۲، ستون ۹۶۹؛ کندی، ص ۴۹).

آثار: ۱) *تبیین مُصادرة اقلیدس فی الخطوط المتوازیة* (نام دیگر آن: *مقدمات لتبیین المصادرة فی المقالة الاولی لاقلیدس*). این رساله به عربی است، دربارهٔ اصل موضوع پنجم *اصول* اقلیدس که مربوط به خطوط موازی است و ریاضی‌دانان متعددی از دورهٔ اسلامی، از جمله عمر خیام، به آن پرداخته‌اند. نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (مشهد) موجود است (گلچین معانی، ج ۸، ص ۴۲۰) که تصویر آن را همائی در *خیامی‌نامه* (ج ۱، ص ۲۸۵ـ۲۹۴) آورده و محتوای آن را با رساله‌های عمر خیام و نصیرالدین طوسی در این موضوع مقایسه کرده است (← ج ۱، ص ۲۸۱ـ۲۸۴؛ برای اطلاع از نسخه‌های دیگر آن ← روزنفلد و احسان‌اوغلو، همانجا). حسام‌الدین سالار در این رساله ابتدا شش قضیهٔ مقدماتی آورده و سپس به آنچه خود اثبات مصادرة (اصل موضوع) خطوط متوازی خوانده، پرداخته است. اما قضیهٔ مقدماتی دوم او حاوی یک خطای منطقی است (همانجا). متن عربی و ترجمهٔ روسی این رساله در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴ در نشریهٔ <پژوهشهای تاریخ ریاضیات>[2] در مسکو منتشر شده است (جاویش[3]، ص ۱۵؛ روزنفلد و احسان‌اوغلو، همانجا).

۲) *اختصار دعاوی المقالتین الاولی و الثانیة من کتاب الاصول لاقلیدس* (برای اطلاع از نسخه‌های این رسالهٔ عربی ← روزنفلد و احسان‌اوغلو، ص ۲۰۹). نسخه‌ای از این رساله به شمارهٔ ۵۴۱۲/۶ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است. در این رسالهٔ کوتاه، عناوین یا صورتهای قضایای ۴۸ گانهٔ



رسالة في استخراج سمت القبلة ايضاً من كلامه
بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا لطيف ان في
استخراج سمت القبلة المواضع التي طولها على الفضل مكة محتاج
الى معرفة انحراف المواضع وهو مقدار ما يجب ان ينحرف به المستقبل
عن احدى نقطتي الشمال او الجنوب وانما نحتاج معرفة الانحراف المواضع
التي تكون لانه اذا كان طول الموضع مساوياً لطول مكة لم يكن لذلك
الموضع انحراف اصلاً بل يكون دائرة نصف نهار الموضع هي دائرة نصف
نهار مكة ويكون الواقف تحت دائرة نصف النهار المستقبل نحو احدى
نقطتي الشمال او الجنوب مستقبلاً للقبلة الا انه اذا كان عرض الموضع اقل
من عرض مكة جنوبياً عنها يكون الاستقبال نحو الشمال واذا كان
عرضه اكثر وشمالياً عن مكة يكون الاستقبال نحو الجنوب ومقدار الانحراف
لكل موضع هو مقدار قوس من الافق بين نقطة تقاطع الافق والدائرة التي
تمر براس الموضع وسمت راس مكة وبين احدى نقطتي الشمال
والجنوب ايهما كان اقرب الى النقطة الاولى حتى انه لو لم يكن احدهما
اقرب الى النقطة المذكورة بل النقطة متوسطة بينهما يكون سمت القبلة
هو مطلع الاعتدال ان كان طول الموضع اقل من طول مكة ومغربه عنها

صفحهٔ نخست نسخهٔ خطی رسالة فی استخراج سمت القبلة،
محفوظ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش ۵۴۱۲/۵

مقالهٔ اول و ۱۴ قضیهٔ مقالهٔ دوم *اصول* اقلیدس فهرست‌وار آورده شده است.

۳) *جامع قوانین علم‌الهیئة*، دربارهٔ مثلثات کروی و قضایای آن، که در آن راجع به نسبت مرکّب، قضیهٔ سینوسها و قضیهٔ منلائوس (← منلائوس اسکندرانی*) بحث شده است. خواجه‌نصیرالدین طوسی در رسالهٔ *کشف‌القناع عن اسرار شَکل القطّاع* (ص ۲۷)، هنگام بیان قضیهٔ میلائوس (شکل قَطّاع*)، مهارت حسام‌الدین سالار در مثلثات کروی را ستوده و کار او را از همه بهتر دانسته است. این اشاره قاعدتاً مربوط به همین رسالهٔ *جامع قوانین علم الهیئة* است. حسام‌الدین در مقدمهٔ این اثر از کارهای ریاضی‌دانان یونانی چون منلائوس و بطلمیوس* و ریاضی‌دانان ایرانی چون ابوریحان بیرونی* و کوشیار گیلانی* در مثلثات کروی یاد کرده است (← قربانی، ص ۲۷۷). نسخهٔ خطی این اثر در استانبول (کتابخانهٔ طوپقاپی‌سرای، ش ۳۳۴۲/۱) موجود است (بروکلمان[4]، <ذیل>، ج ۱، ص ۸۷۰).

۴) *رساله فی استخراج سمت القبلة*. نسخه‌ای از این رسالهٔ کوتاه عربی در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به‌شمارهٔ ۵۴۱۲/۵ موجود است. در این رساله روشی برای تعیین انحراف راستای قبله از امتداد شمال ـ جنوب برای موضعی با مختصات

1. Edward Stewart Kennedy
2. *Istorio-Matematicheskie Issledovaniya (IMI)*, vol. 19, 279-293.
3. Jaouiche
4. Brockelmann

جغرافیایی معلوم و همچنین برهانی ریاضی برای درستی این روش بیان شده است. سپس روشی ریاضی برای تعیین ارتفاع خورشید وقتی که در سمت قبلهٔ ناظر قرار می‌گیرد آورده شده است.

۵) *زیج شاهی*. این زیج براساس تقویم یزدگردی تدوین شده بود و مقادیر اوساط و تعدیلهای خورشید و ماه و تعدیل زمان موجود در آن در *زیج اشرفی* (تألیف محمدبن ابی عبدالله سنجر کمالی، ملقب به سیف منجم یزدی، در حدود ۷۰۰) به کار رفته است (← سنجر کمالی، گ ۴۹ر، ۶۱پ، ۶۲ر، ۶۷ر). شمس‌الدین محمد وابکنوی* در *زیج المحقق السلطانی علی اصول الرصد الایلخانی* (گ ۴ر) می‌گوید حسام‌الدین سالار در زیج شاهی مواضع ماه و خورشید را براساس رصد بتانی آورده است. چنانکه از نام این زیج برمی‌آید، حسام‌الدین سالار احتمالاً آن را به علاءالدین محمد خوارزمشاه تقدیم کرده است. کندی (ص ۳۴) *زیج‌الملخص علی الرصد العلائی* تألیف اثیرالدین ابهری* را خلاصه‌ای از این زیج دانسته است. در آثار منجمان بیزانسی نام این زیج به صورت سونتاکسیس ایساخه[1] و نام مؤلف آن خوسامه سالار[2] ذکر شده است (روزنفلد و احسان‌اوغلو، همانجا).

۶) *طریقة الحکماء*. وجود نسخه‌ای از این اثر در افغانستان گزارش شده است (← دانش‌پژوه، ص ۵۲۷؛ بورکوی[3]، ص ۱۸).

منابع: ابن شاکر کتبی، *فوات‌الوفیات*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴؛ سرژ دو لوژیه دو بورکوی، «المخطوطات‌العربیة فی افغانستان»، *مجلة معهدالمخطوطات العربیة*، ج ۲، ش ۱ (شوال ۱۳۷۵)؛ حاجی‌خلیفه؛ محمدتقی دانش‌پژوه، «چند نسخهٔ خطی کتابخانه‌های افغانستان»، *راهنمای کتاب*، سال ۱۰، ش ۵ (دی ۱۳۴۶)؛ رشیدالدین فضل‌الله؛ محمدبن عبدالله سنجر کمالی، *زیج اشرفی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی فرانسه، ش s.p.۱۴۸۸، میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ش ۱۳۲۸؛ جلال‌الدین طهرانی، *گاهنامه ۱۳۱۲* [شمسی]، تهران ۱۳۱۱ ش؛ ابوالقاسم قربانی، *زندگینامهٔ ریاضیدانان دوره اسلامی: از سدهٔ سوم تا سدهٔ یازدهم هجری*، تهران ۱۳۶۵ ش؛ ادوارد استوارت کندی، پژوهشی در زیجهای دورهٔ اسلامی، ترجمهٔ محمد باقری، تهران ۱۳۷۴ ش؛ احمد گلچین‌معانی، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی*، ج ۸، مشهد ۱۳۵۰ ش؛ محمدتقی مدرس رضوی، *احوال و آثار... ابوجعفر محمدبن محمدبن‌الحسن الطوسی*، تهران ۱۳۵۴ ش؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *کتاب شکل‌القطاع*، مع ترجمة فرنسیة لالکساندر پاشا کاراتئودوری،

in: *Islamic mathematics and astronomy*, vol. 47, collected and reprinted by Fuat Sezgin, Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1998;

شمس‌الدین محمد وابکنوی، *زیج‌المحقق السلطانی علی اصول الرصد الایلخانی*، نسخهٔ خطی مجموعهٔ خصوصی محمدعلی علومی، میکروفیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ش ۲۲۹۰؛ عبدالله‌بن فضل‌الله وصّاف‌الحضره، *تاریخ وصّاف*، چاپ سنگی بمبئی ۱۲۶۹، چاپ افست [تهران] ۱۳۳۸ ش؛ جلال‌الدین همائی، *خیامی‌نامه*، ج ۱، تهران ۱۳۴۶ ش؛

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, 1937-1942; Khalil Jaouiche, *La théorie des parallèles en pays d'Islam: contribution à la préhistoire des géométries non-euclidiennes*, Paris 1986; Boris Abramovich Rozenfeld and Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, astronomers, and other scholars of Islamic civilization and their works* (7th-19th c.), Istanbul 2003.

/ محمد باقری /

حسام‌السلطنه، جهانگیرمراد، نوازنده و از نخستین تصنیف‌سازان ایرانی در دورهٔ جدید. وی نبیرهٔ فتحعلی‌شاه و نوهٔ سلطان مرادمیرزا حسام‌السلطنه* بود. مادرش، ابتهاج‌السلطنه، نزد خواهر آقا حسینقلی، استاد عصر ناصری، تعلیم تار می‌گرفت و با نقاشی و خوشنویسی نیز آشنا بود (خالقی، بخش ۱، ص ۲۵۶).

جهانگیرمراد در ۱۲۶۰/۱۲۹۹ش در تهران زاده شد. در کودکی، نواختن تار را شروع کرد و سپس به راهنمایی دایی‌اش، مشکات‌الدوله، با پیانو آشنا شد و شوهر خواهرش، مجلل‌الدوله، او را به نواختن ویولن ترغیب کرد. وی مدتی نزد تقی دانشور (اعلم‌السلطان)، از نخستین نوازندگان ویولن در عصر قاجار، آموزش موسیقی دید و با ردیف و نواختن ویولن از روی کمانچه، که شیوهٔ مرسوم آن زمان بود، آشنا شد. از آن پس، حسام‌السلطنه، که دوستانش او را حسام می‌خواندند، تار، سه‌تار، پیانو، عود، ضرب و به‌ویژه ویولن را به خوبی می‌نواخت (همان، بخش ۱، ص ۲۵۷ـ۲۵۸؛ مشحون، ج ۲، ص ۵۸۲ـ۵۸۳). همچنین، معاشرتهای طولانی او با اصحاب موسیقی، دانشهای بسیاری به او آموخت. از جمله معاشران او سیدحسین طاهرزاده*، غلامحسین درویش (درویش‌خان*)، سیدعزیزالله ملک‌الذاکرین (سیدعزیز ملک)، عارف قزوینی* و بهار*، سرایندهٔ تصنیفهای او، بودند (خالقی، بخش ۱، ص ۲۵۸ـ۲۵۹؛ ستایشگر، ذیل مادّه).

حسام‌السلطنه که مناسبات نزدیکی با شاهان قاجار داشت، چندین سفر به اروپا کرد؛ اما برخلاف رسم آن روزگار،

---

1. Syntaxis Isakhê
2. Khousamè Salar
3. Serge de Lougier de Beaurecueil

در این سفرها اثری از خسود بر صفحه‌های گرامافون ضبط نکرد و ظاهراً تنها صفحه‌ای که از او به یادگار مانده، تصنیف ابوعطا با شعر بهار است با مطلع «ای کبوتر از آشیان کناره کردی» (← خالقی، بخش ۱، ص ۲۵۹؛ مشحون، ج ۲، ص ۵۸۳).



عکس از مجموعهٔ سیدعلیرضا میرعلی‌نقی

جهانگیرمراد حسام‌السلطنه

با این همه، او از معدود کسانی بود که دستگاه فُنوگراف (حافظ‌الاصوات) داشت و آن را بهترین معلم عیب‌یاب خود می‌دانست. طاهرزاده نیز بسیاری از موفقیتهای خود را مدیون تمرین با فنوگراف حسام‌السلطنه دانسته است (← سپنتا، ص ۸۶).

شهرت حسام‌السلطنه در موسیقی معاصر، برای نواهایی است که بیشتر آنها با کلام ملک‌الشعرای بهار همراه شده است. تصنیف مشهور ماهور، با مطلع «عشق تو آتش جانا، زد بر دل من»، اثری است که حسام‌السلطنه در پانزده سالگی بر شعری از بهار ساخت (← دوامی، ص ۲۶۳ـ۲۶۴). گرچه حسام‌السلطنه اهل سیاست نبود، برخی از این تصنیفهای او سیاسی و انتقادی و برخی نیز تغزلی بود. از جملهٔ ساخته‌های اوست: تصنیف دشتی، به مناسبت قحطی ۱۲۹۶/۱۳۳۵ش (با مطلع «ای شهنشه، ای شهنشه زما باخبر باش») که اشاره دارد به متهم ساختن احمدشاه به احتکار گندم و بالابردن قیمت نان (خالقی، بخش ۱، ص ۲۵۹ـ۲۶۰)؛ تصنیف ابوعطا در انتقاد از دولت وثوق‌الدوله، با مطلع «ای شکسته دل، عاشقی زسر به‌در کن» (دوامی، ص ۲۳۲)؛ و تصنیف شوشتری، با مطلع «باد صبا بر گل گذر کن (همان، ص ۲۱۵).

تبحر حسام‌السلطنه را در نواختن آهنگهای ضربی ستوده و او را از بهترین نوازندگان ویولن در زمان خود دانسته‌اند (← خالقی، بخش ۱، ص ۲۶۳؛ مشحون، ج ۲، ص ۵۸۲ـ۵۸۳). حسام‌السلطنه در ۱۳۴۰ش در تهران درگذشت (مشحون، ج ۲، ص ۵۸۳).

منابع: روح‌الله خالقی، *سرگذشت موسیقی ایران*، بخش ۱، تهران ۱۳۵۳ش؛ عبدالله دوامی، *ردیف آوازی و تصنیف‌های قدیمی به روایت استاد عبدالله دوامی*، گردآوری فرامرز پایور، تهران ۱۳۷۵ش؛ ساسان سپنتا، *تاریخ تحول ضبط موسیقی در ایران*، اصفهان ۱۳۶۶ش؛ مهدی ستایشگر، *واژه‌نامهٔ موسیقی ایران‌زمین*، ج ۳: *نام نامهٔ موسیقی ایران زمین*، تهران ۱۳۷۶ش؛ حسن مشحون، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران ۱۳۷۳ش.

/ سیدعلیرضا میرعلی‌نقی /

حسام‌السلطنه، سلطان‌مراد میرزا، از شاهزادگان قاجار، حاکم خراسان و فاتح هرات. او پسر عباس‌میرزا نایب‌السلطنه بود. در ۱۲۳۳ به دنیا آمد. نخستین اطلاعی که در منابع دربارهٔ او آمده، این است که در اواخر زندگی پدرش، حاکم ارسباران (قراجه داغ) بود. در ۱۲۵۳، محمدشاه هنگام لشکرکشی به هرات، وی را مأمور دفع اغتشاشات منطقهٔ بختیاری کرد (هدایت، ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ سپهر، ج ۲، ص ۶۶۸؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۵). در ۱۲۶۴، در دورهٔ ناصرالدین شاه، سلطان مراد میرزا برای دفع فتنهٔ محمدحسن‌خان سالار*، از جانب امیرکبیر به خراسان اعزام شد. وی اردوی سالار را محاصره کرد و حسن‌خان و برادر و پسرش را که به صحن آستان امام رضا علیه‌السلام پناهنده شده بودند، دستگیر کرد و در ۱۲۶۶ به قتل رساند (سپهر، ج ۳، ص ۱۰۹۷ـ۱۰۹۸، ۱۱۰۱ـ۱۱۰۴؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۷۰۵). پس از این ماجرا، شاه وی را به حسام‌السلطنه ملقب کرد و به او نشان و شمشیر داد (سپهر، ج ۳، ۱۱۰۴؛ اعتمادالسلطنه، همانجا).

حسام‌السلطنه چندین‌بار حاکم خراسان شد. نخستین‌بار در ۱۲۶۷ بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۷۱۱). در ۱۲۶۸، ناصرالدین شاه وی را مأمور سرکوب ترکمانان سرخس کرد و پس از آن، با اعلام استقلال محمد امین‌خان (حاکم خوارزم)، حسام‌السلطنه به سوی خوارزم حرکت کرد (*روزنامهٔ وقایع‌اتفاقیه*، ش ۴۰، ص ۲ـ۳؛ سپهر، ج ۳، ص ۱۱۹۴؛ خورموجی، ص ۹۱ـ۹۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۷۲۴). او در ۱۲۷۰ از حکومت خراسان برکنار شد و برادرش، فریدون میرزافرمانفرما (← فرمانفرما*، خاندان)، حاکم خراسان گردید (*روزنامهٔ وقایع‌اتفاقیه*، ش ۱۷۰، ص ۳؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۶).

پس از فوت فریدون میرزا، حسام‌السلطنه بار دیگر در ۱۲۷۲ حاکم خراسان شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۷۸۳). در همان سال، در پی استمداد محمدیوسف و محمدرضا (شاهزادگان افغانی) از دولت ایران، حسام‌السلطنه مأمور سرکوب دوست‌محمدخان، امیرکابل، شد که تصمیم داشت هرات را ضمیمهٔ حکومت خود کند. پس از فتح هرات در ۱۲۷۳، حسام‌السلطنه به نام شاه ایران سکه زد و در نامه‌ای از شاه اجازه خواست که با نیروهایش به هندوستان برود، زیرا پس از تصرف هرات، انگلستان به تقویت قوای نظامی خود در مرزهای هندوستان پرداخته بود، ولی صدراعظم وقت، میرزا آقاخان نوری، با این استدلال که اگر حسام‌السلطنه به هند حمله کند، سلطنت ایران را نیز به راحتی به دست خواهد آورد، شاه را از

این کار بازداشت. ناصرالدین شاه نیز از حسام‌السلطنه خواست تا هرات را تخلیه کند و به خراسان برگردد (*روزنامهٔ وقایع اتفاقیه*، ش ۲۹۷، ص ۲؛ سپهر، ج ۳،ص ۱۳۳۴ـ۱۳۳۹؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۷۹۳؛ ریاضی، ص ۵۹، ۶۲ـ ۶۴). حسام‌السلطنه تخلیهٔ هرات را، به‌سبب متحمل‌شدن خسارات بسیار، به‌صلاح دولت‌ایران نمی‌دانست، ولی به گمان میرزا آقاخان نوری، انگیزهٔ وی دست یافتن به تاج و تخت بود. در نتیجه، حسام‌السلطنه هرات را تخلیه کرد (ریاضی، ص ۶۳ـ۶۴؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۷). میرزا آقاخان نوری در ۱۲۷۵ حسام‌السلطنه را از حکومت خراسان برکنار و او را حاکم فارس کرد (خورموجی، ص ۲۴۵؛ بامداد، همانجا).


سلطان مراد میرزا حسام‌السلطنه

در ۱۲۷۷، حسام‌السلطنه برای سومین‌بار حاکم خراسان شد و حاکمیتش تا ۱۲۸۱ ادامه یافت. وی در این دوره به دفع حملات و پیشروی ترکمنها به نواحی خراسان پرداخت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۸۳۲؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۷ـ۱۰۸). وی در ۱۲۸۲ برای بار دوم حاکم فارس شد که تا پایان ۱۲۸۵ به طول انجامید (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۸۷۳؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۸). در ۱۲۸۷ نیز به حکومت یزد منصوب شد، ولی پسرش، ابوالفتح میرزا (مؤیدالدوله)، را به آنجا فرستاد. در همان سال حسام‌السلطنه به همراه ناصرالدین شاه به عتبات عالیات رفت و ریاست و حراست از اردوی شاه را بر عهده داشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۹۱۳، ۱۹۱۵).

در ۱۲۸۸، حسام‌السلطنه علاوه بر آنکه حاکم یزد بود، برای چهارمین بار حاکم خراسان شد و به سرکوب ترکمنها پرداخت (*ایران*، ش ۲۳، ص [۳]). سپس در همان سال، به جای حکمرانی یزد، حکومت اصفهان را به وی سپردند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۹۲۳) که این‌بار نیز ابوالفتح میرزا را به جای خود فرستاد (همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۶؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۸ـ۱۰۹). حسام‌السلطنه این بار هم، در ۱۲۸۹، به سبب سرپیچی از دستور میرزا حسین‌خان مشیرالدوله، صدراعظم وقت، از حکومت خراسان عزل شد (بامداد، ج ۲، ص ۱۰۹).

حسام‌السلطنه در سفر اول ناصرالدین شاه به اروپا در ۱۲۹۰، همراه وی بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۹۴۰). در ۱۲۹۳، حاکم کردستان و کرمان شد که باز هم ابوالفتح میرزا را به جای خود فرستاد (همان، ج ۳، ص ۱۹۶۴؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۱۰). در ۱۲۹۸، وی به هنگام بازگشت از سفر حج، برای دفع فتنهٔ شیخ عبیدالله که در آذربایجان طغیان کرده بود، به استانبول رفت تا از دولت عثمانی کمک بگیرد. به همراه او سلیمان‌پاشا (فرستادهٔ مخصوص دولت عثمانی)، با نامه‌ای دوستانه برای محکم کردن مناسبات دو کشور، به ایران آمد (دیوان‌بیگی، ج ۳، ص ۱۸۰۰ـ۱۸۰۱؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۲۰۲۳). حسام‌السلطنه پس از بازگشت از استانبول، در ۱۳۰۰ برای پنجمین‌بار حاکم خراسان شد، ولی در همان سال در ۶۷ سالگی درگذشت و در حرم حضرت رضا علیه‌السلام دفن شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۲۰۴۷؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۴).

حسام‌السلطنه در دورهٔ حکومت خود در خراسان به آبادانی این منطقه پرداخت. بناهایی به دستور وی در آنجا ساخته شد، مانند قلعهٔ جلال‌آباد، قلعهٔ چهل سنگ، مهمانخانه، آب‌انبار، یخچال و چاپارخانه‌ای در جنب رباط زعفرانی مشهد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۲۲۰۶، ۲۳۱۴). شاعرانی چون مجدی سقزی و منعم شیرازی در مدح وی اشعاری سروده‌اند (ـــه دیوان بیگی، ج ۳، ص ۱۵۱۴، ۱۷۳۶ـ۱۷۳۷).

منابع: محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، در *چهل سال تاریخ ایران*، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مرآةالبلدان*، چاپ عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ش؛ *ایران*، ش ۲۳، ۱۶ ربیع‌الآخر ۱۲۸۸؛ مهدی بامداد، *شرح‌حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۵۷ش؛ محمدجعفربن محمدعلی خورموجی، *حقایق الاخبار ناصری*، چاپ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۴۴ش؛ احمد دیوان‌بیگی، *حدیقةالشعراء*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴ـ۱۳۶۶ش؛ *روزنامهٔ وقایع‌اتفاقیه*، ش ۴۰، ۱۱ محرم ۱۲۶۸، ش ۱۷۰، ۶ شعبان ۱۲۷۰، ش ۲۹۷، ۹ صفر ۱۲۷۳؛ محمدیوسف ریاضی، *عین‌الوقایع: تاریخ افغانستان در سالهای ۱۲۰۷ـ۱۳۲۴ق*، چاپ محمد آصف‌فکرت، تهران ۱۳۶۹ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیان‌فر، تهران ۱۳۷۷ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *ملحقات تاریخ روضةالصفای ناصری*، در میرخواند، ج ۸ـ۱۰.

/ فریبا غفاری /

حسام‌السلطنه، محمدتقی‌میرزا، ملقب به شاهنشاه، هفتمین پسر فتحعلی‌شاه قاجار و حکمران بروجرد و نواحی اطراف آن. وی در ۶ صفر ۱۲۰۶ به دنیا آمد. مادرش،

زینب خانم، خواهر علی‌خان بختیاری (از خانهای جانَکی* در اطراف ایذه) بود. محمدتقی‌میرزا کودک بود که فتحعلی‌شاه او را شاهنشاه خواند. در ۱۲۱۳ شاه برادر شورشی خود، حسینقلی‌خان قاجار*، را عفو کرد و او را به حکومتِ کاشان گمارد و چون حسینقلی‌خان فرزندی نداشت، محمدتقی‌میرزا را همراه او به کاشان گسیل کرد (مفتون دنبلی، ص ۴۸؛ خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۹۸۱؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۹۴).

حسینقلی‌خان در ۱۲۱۶ مجدداً درصدد شورش برآمد و از وجود محمدتقی‌میرزا بهره‌برداری کرد. وی در ربیع‌الاول همین سال محمدتقی‌میرزا را با خود به اصفهان برد و شایع کرد که فتحعلی‌شاه، محمدتقی‌میرزا را به حکومت اصفهان گماشته است. پس از اعزام سپاهیان دولتی برای سرکوب حسینقلی‌خان، وی ناچار به فرار شد و محمدتقی‌میرزا را نیز با خود به قم برد و در آستانهٔ حضرت معصومه سلام‌اللّه‌علیها پناهنده شد. با ورود شاه به قم و نابینا ساختنِ حسینقلی‌خان، محمدتقی میرزا مجدداً به دربار پدر پیوست (مفتون دنبلی، ص ۷۷ـ۸۰؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۵۷ـ۱۵۸؛ اعتضادالسلطنه، ص ۹۷ـ۹۸). از آن پس تا چند سال، اطلاعی از زندگی وی در دست نیست، جز آنکه ظاهراً در این مدت، فتحعلی‌شاه ماهچه‌بیگم آغا، دختر حسینقلی‌خان دنبلی*، را به عقد او در آورد (ــه مفتون دنبلی، ص ۲۴۹؛ احمدمیرزا قاجار، ص ۱۶، ۵۰ـ۵۱). در اوایل ۱۲۲۴ محمدتقی‌میرزا به حکومت بروجرد، جاپلق و سیلاخور منصوب شد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۲۹۹؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۸۳). در ۱۲۲۸ به فرمان فتحعلی‌شاه، محمدتقی‌میرزا به عنوان پیش‌قراول اردوی شاهی به سوی آذربایجان حرکت کرد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۳۵۸ـ۳۵۹؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۲۶). ظاهراً حکومت بختیاری نیز به او واگذار شده بود (ــه خاوری شیرازی، همانجا).

در ۱۲۳۱، اسدخان بختیاری، خان طوایف هفت‌لَنگ، که از بدرفتاری محمدتقی‌میرزا با طوایف بختیاری رنجیده بود، شورش کرد. فتحعلی‌شاه پسرش، محمدعلی میرزا دولتشاه*، را به حکومت بختیاری تعیین کرد تا او و محمدتقی‌میرزا شورش اسدخان را سرکوب کنند. با مساعی هر دو شاهزاده، در ۱۲۳۲ اسدخان در قلعهٔ دزمیران محاصره گردید (همان، ج ۱، ص ۴۳۳ـ۴۳۴). سال بعد محمدرحیم‌خان اورگنجی، حکمران ازبک خیوه، به خراسان تاخت و فتحعلی‌شاه برای مقابله با او روان شد و سپاهی را، به سرکردگی محمدتقی‌میرزا به‌عنوان پیش‌قراول، اعزام کرد. با ورود محمدتقی‌میرزا به خراسان، محمدرحیم‌خان به درگز گریخت (ــه مفتون دنبلی، ص ۳۲۸ـ ۳۲۹؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۴۸۹ـ۴۹۵). در ۱۲۴۲، محمدتقی میرزا پس از چند جدال سنگین با برادر خود، محمودمیرزا، حکمران نهاوند و لرستان و خوزستان، بر سر تصاحب دو ولایت اخیر، محمودمیرزا را به سهل‌انگاری در حکومت متهم کرد و با تقدیم ۱۲۰٬۰۰۰ تومان پیشکش به دربار، محمودمیرزا به تهران احضار شد و محمدتقی‌میرزا حاکم ولایات مذکور شد (سپهر، ج ۱، ص ۴۰۸ـ۴۱۱؛ اعتضادالسلطنه، ص ۲۰۴؛ جهانگیرمیرزا، ص ۱۱۲ـ۱۱۳). سال بعد، محمدتقی‌میرزا لقب حسام‌السلطنه گرفت و به فرمان شاه برای مقابله با روسیه، با شش هزار سوار باجَلان* و پیرانوَن*، رهسپار آذربایجان شد، اما با عقد عهدنامهٔ ترکمان‌چای* آنان پراکنده شدند (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۶۶۲ـ۶۶۵؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۸۹ـ۳۹۳). در اواخر ۱۲۴۵، اهالی لرستان و خوزستان، که از درازدستیِ کارگزارانِ حسام‌السلطنه به ستوه آمده بودند، از محمدحسین میرزا حشمت‌الدوله، فرزند محمدعلی‌میرزا دولتشاه، درخواست کردند تا حکومت لرستان و خوزستان را برعهده بگیرد. حشمت‌الدوله، که خواهانِ میراثِ پدری بود، این امر را بهانهٔ مناسبی یافت و ظاهراً با اهدای مبالغی به دربار تهران و جلب رضایت آنها، به تصرف آن مناطق پرداخت. پس از ورود او به قلعهٔ خرّم‌آباد، بیشتر ایلات پشتکوهی و پیشکوهی به اطاعت از وی گردن نهادند. حسام‌السلطنه از این واقعه خشمگین شد و با سپاهیان خود عازم تسخیر کرمانشاه گردید. برادر دیگر حسام‌السلطنه، شیخعلی‌میرزا (حکمران ملایر و تویسرکان)، به قصد حمایت از حشمت‌الدوله، با سپاهی به بروجرد حمله کرد و خانوادهٔ حسام‌السلطنه را محاصره کرد. حسام‌السلطنه با شنیدن این خبر، به بروجرد بازگشت و شیخعلی‌میرزا را شکست داد. وی در محرّم ۱۲۴۶ به خرّم‌آباد تاخت و با حشمت‌الدوله نبرد آغازکرد، اما با کاهلی نصراللّه میرزا، برادر اعیانی حشمت‌الدوله که داماد حسام‌السلطنه بود و او را همراهی می‌کرد، شکست خورد و ناکام به بروجرد بازگشت (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۷۶۰ـ۷۶۲؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۶۴ـ۱۶۵). فتحعلی‌شاه، حسام‌السلطنه و محمدحسین‌میرزا و شیخعلی‌میرزا را احضار کرد. آنان با تقدیم هدایا در جلب نظر شاه کوشیدند. شاه نیز، با حکمیت در میان آنان، دستور داد تا حشمت‌الدوله خسارات وارد بر حسام‌السلطنه را جبران نماید. بدین‌ترتیب میان ایشان صلح برقرار شد (ــه خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۷۸۲ـ۷۸۳، ۸۱۰؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۶۵). پس از گذشت قریب به یک سال، حشمت‌الدوله غرامت مقرر را نپرداخت و حسام‌السلطنه با گردآوری سپاه، در ذیحجهٔ ۱۲۴۷ به خرّم‌آباد حمله برد و قلعهٔ شهر را محاصره کرد. نصراللّه‌میرزا، که از سوی حشمت‌الدوله حاکم آنجا بود، از تسلیم قلعه خودداری کرد تا اینکه حشمت‌الدوله با سپاه خود از کرمانشاه به بروجرد تاخت. حسام‌السلطنه به ناچار در محرّم ۱۲۴۸ از محاصرهٔ قلعهٔ خرّم‌آباد

دست برداشت و به بروجرد بازگشت. او پس از چند جدال با حشمت‌الدوله، سرانجام با پیوستن بخشی از سپاهیانش به رقیب، شکست خورد و در قلعهٔ بروجرد پناه گرفت و حشمت‌الدوله ۴۵ روز او را محاصره کرد. فتحعلی‌شاه، غلامحسین‌خان سپهدار، از رجال متنفذ را به بروجرد گسیل نمود تا ضمن منع حشمت‌الدوله از ادامهٔ جدال، حسام‌السلطنه را به تهران بفرستد و خود در بروجرد حکومت کند.

بدین ترتیب، حسام‌السلطنه با سه فرزندش به دربار تهران اعزام شد و در ربیع‌الآخر ۱۲۴۸ به حضور شاه رسید و تا چهار ماه غلامحسین‌خان سپهدار بر بروجرد و مضافات آن حکومت کرد، اما حسام‌السلطنه پس از چهارماه توانست حکومت بروجرد را به‌دست آورد (ــه خاوری‌شیرازی، ج ۲، ص ۸۱۰ـ۸۱۳؛ هدایت، ج ۱۰، ص ۷ـ۹؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۶۹). مدتی بعد شیوع وبا در بروجرد و مناطق مجاور، که به مرگ فرزند حسام‌السلطنه، کامران‌میرزا، انجامید، او را ناچار به بازگشت به تهران کرد (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۸۶۹، ۱۰۹۵). در اوایل ۱۲۵۰، فتحعلی‌شاه برای گرفتن مالیات معوقهٔ فارس، از تهران به آن سو حرکت کرد. وی در اصفهان حسام‌السلطنه را با حسینعلی‌میرزا فرمانفرما، حکمران فارس، برای دریافت مالیات به فارس فرستاد (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۹۱۳ـ۹۱۴؛ هدایت، ج ۱۰، ص ۹۳). آنها به قمشه رسیده بودند که فتحعلی‌شاه در ۱۹ جمادی‌الآخرهٔ ۱۲۵۰ در اصفهان درگذشت. حسام‌السلطنه نیز ظاهراً به اطاعت از حسینعلی‌میرزا فرمانفرما، که داعیهٔ جانشینی پدر و سلطنت ایران را داشت، گردن نهاد و با موافقت وی به بروجرد بازگشت (رضاقلی میرزا قاجار، ص ۲، ۴۴ـ۴۶؛ فسائی، ج ۱، ص ۷۵۹ـ۷۶۱). با قوام یافتن سلطنت محمدشاه در آذربایجان و حرکت او به سوی تهران، حسام‌السلطنه از حمایت و همراهی خود با حسینعلی‌میرزا فرمانفرما، که در فارس مدعی سلطنت شده بود، هراسان شد و فرزند ارشد خود، ابوالفتح‌میرزا، را به خدمت محمدشاه گسیل کرد و خود نیز از پی او روانه شد، اما پس از رسیدن به تهران، همراه دیگر برادران و برادرزادگانش تحت نظر قرار گرفت و محمدشاه بخشی از خزاین و دارایی او را تصاحب کرد (ــه جهانگیرمیرزا، ص ۲۳۳ـ۲۳۴؛ رضاقلی میرزا قاجار، ص ۱۸ـ۱۹).

در صفر ۱۲۵۱، که شیوع وبا سبب خروج شاه از تهران شد، برای اینکه از وقوع فتنهٔ احتمالی شاهزادگانِ تحت نظر پیشگیری شود، به تحریک صدراعظم حاج‌میرزا آقاسی، حسام‌السلطنه و هفت تن از برادران و برادرزادگان او، از جمله ظل‌السلطان و محمدحسین میرزا، را در ربیع‌الاول ۱۲۵۱ دستگیر و در قلعهٔ اردبیل زندانی کردند. در ۱۲۵۳، سه تن از آنان گریختند و به روسیه پناهنده شدند؛ ازاین‌رو به دستور محمدشاه، حسام‌السلطنه و سایر شاهزادگان را به تبریز منتقل کردند (جهانگیرمیرزا، ص ۲۴۲ـ۲۴۴، ۲۵۵ـ۲۶۰؛ رضاقلی‌میرزا قاجار، ص ۳۷). حسام‌السلطنه پس از مرگ محمدشاه در ۱۲۶۴، در مراسم تاج‌گذاری ناصرالدین‌شاه در شوال ۱۲۶۴ در تبریز حضور یافت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۶۹۱). از آن پس، گویا شاهِ جدید او را به تهران فراخواند و به حکومت مشهد مأمور کرد، اما او پیش از حرکت درگذشت (احمدمیرزا قاجار، ص ۱۸۵ـ۱۸۶). به‌گزارش احتمالاً دقیق‌تر فرصت شیرازی (ص ۵۲۹)، حسام‌السلطنه در ۱۲۷۸ و ظاهراً پس از ورود به مشهد درگذشت و او را در توحیدخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی دفن کردند (بیضائی، ص ۲۳۲؛ حبیب‌آبادی، ج ۲، ص ۳۰۲).

حسام‌السلطنه فردی کاردان و دوراندیش وصف شده است و فتحعلی‌شاه او را کدخدای عراق عجم خطاب کرد (ــه احمدمیرزا قاجار، ص ۱۸۴؛ بامداد، ج ۳، ص ۳۱۱). حسام‌السلطنه که، با تحکیم پایه‌های قدرت خود در منطقهٔ تحت فرمان، تا ادعای پادشاهی پیش رفته و ظاهراً به نام خود سکه هم زده بود (بیضائی، همانجا)، در دههٔ آغازین حکومتش بناهای بسیاری در بروجرد ساخت (ــه ادامهٔ مقاله) و در نیم‌فرسنگی شهر، باغ بزرگی به طول یک فرسنگ، به‌نام باغشاه، احداث کرد. اگر چه این بناها، پس از خلع وی از حکومت، به سرعت از شکوه و رونق افتادند، تا بیش از نیم‌قرن بعد، از بهترین عمارات شهر محسوب می‌شدند و اقامتگاه شاهان قاجار در هنگام عبور از بروجرد بودند (رستم‌الحکما، ص ۴۲۲؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۹۵؛ نیز ــه دانش‌پژوه، ص ۴۹ـ۵۰؛ بیضائی، همانجا؛ فلاندن[1]، ص ۲۲۱، با این ملاحظه که آبادانی آن را به‌اشتباه به شاهان نسبت داده است؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۱۰۵۸؛ ناصرالدین قاجار، ص ۸۶). حسام‌السلطنه همچنین دور شهر حصاری مستحکم بنا نهاد که پنج دروازه و خندقی در پیرامون داشت برای مقابله با مهاجمان. راسته بازاری مسقف با دکانهای متعدد نیز احداث کرد (شیروانی، ص ۱۴۳؛ فلاندن، همانجا). قلعه‌ای دیگر نیز در اطراف شهر ساخت که آن را به نام فرزند ارشد خود (ابوالفتح‌میرزا)، فتح‌آباد نامید (اعتضادالسلطنه، همانجا). باتوجه به سنگ‌نوشته‌ای که از حسام‌السلطنه بر دیوار جنوبی مسجد شاه (سلطانی) بروجرد بر جای مانده و حاکی از بخشش مالیات خبازان آن شهر است، به نظر می‌رسد که با اهالی بروجرد خوش‌رفتاری می‌کرده و به رفاه آنان توجه داشته است (ــه خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۷۶۰ـ ۷۶۱؛ ایسزدپناه، ج ۳، ص ۴۹۱؛ مولانا بروجردی، ج ۱، ص ۱۶۸ـ ۱۶۹). همچنین او،

---

1. Eugene Napoleon Flandin

به رغم بخل و امساک، چون فردی فرهیخته و دانش‌دوست بود با علما و ادبا گشاده‌دست بود و خود نیز با تخلص «شوکت» به فارسی شعر می‌سرود (احمدمیرزا قاجار، توضیحات نوایی، ص ۲۱۳؛ محمودمیرزا قاجار، ج ۱، ص ۲۹ـ۳۰).

حسام‌السلطنه مدتی از سیدجعفر کشفی*، عالم بزرگ شیعه، در بروجرد پذیرایی کرد و سید نیز کتابهایی، از جمله دو کتاب معروف خود *تحفةالملوک* و *میزان‌الملوک*، را به خواهش حسام‌السلطنه تألیف و به او تقدیم کرد (شکوهی، ص ۲۶۸ـ۲۶۹؛ فراتی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۶۰؛ همو، ۱۳۷۶ش، ص ۱۶۱). سیدمحمودبن عبداللّه موسوی دزفولی، از دانشمندان امامی‌مذهب قرن سیزدهم، نیز تلخیصی از کتاب *قواعدالتجوید* خود را به نام *تحفةالاخلاص* به حسام‌السلطنه اهدا کرد (حدایق شیرازی، ج ۳، ص ۸). شاعری به نام حسن‌خان سمنانی نیز در دربار حسام‌السلطنه به‌سر می‌برد (دیوان‌بیگی، ج ۱، ص ۴۴۱). احمد کرمانشاهی متخلص به الهامی و محمدتقی سپهر اشعاری در مدح و شرح اعمال و حالات حسام‌السلطنه سروده‌اند (ــــه راستکار، ج ۸، ص ۴۶۱؛ افشار و دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۵۹۴ـ۵۹۵؛ بیضائی، ص ۲۳۵ـ۲۳۷). میرزامحمد اشراق بروجردی نیز از شاعران دربار وی بود (گلچین معانی، ج ۲، ص ۱۰۵؛ بیضائی، ص ۲۳۲). مهم‌ترین اقدام فرهنگی حسام‌السلطنه تأسیس و توسعهٔ کتابخانهٔ خود در تهران بود که به مخزن‌العلوم شهرت داشت و یکی از کتابخانه‌های ممتاز ایران در عصر قاجار به‌شمار می‌رفت (همایونفرخ، ص ۴۹؛ افشار و دانش‌پژوه، همانجا).

از حسام‌السلطنه چهارده پسر و چهار دختر بر جای ماند که ارشد آنها، ابوالفتح‌میرزا، در زمان پدر یار و معاضد او بود (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۸۱۰ـ۸۱۱). یکی دیگر از فرزندان وی، اورنگ‌زیب‌میرزا، شاگرد سیدجعفر کشفی بود و از علمای مذهبی به‌شمار می‌رفت (مولانا بروجردی، ج ۲، ص ۳۰۵). مشهورترین فرزند حسام‌السلطنه، ابوالحسن‌میرزا ملقب به شیخ‌الرئیس قاجار* بود (ــــه جواهر کلام، ص ۱۶۶ـ۱۷۰؛ فرصت شیرازی، ص ۵۲۹؛ بهروزی، ص ۳۰۲ـ۳۰۶). برخی از فرزندان و نوادگان حسام‌السلطنه تا اواخر حکومت ناصرالدین‌شاه در بروجرد ساکن بودند (ناصرالدین قاجار، ص ۹۳).

منابع: احمدمیرزا قاجار، *تاریخ عضدی*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۵ش؛ علیقلی‌بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، *اکسیرالتواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹ق*، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۰ش؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش؛ همو، *مرآةالبلدان*، چاپ عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ش؛ ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک*، ج ۳، تهران ۱۳۶۱ش؛ حمید ایزدپناه، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران ۱۳۷۶ش؛ مهدی بامداد، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۵۷ش؛ علی‌نقی بهروزی، «شیخ‌الرئیس قاجار و مطایبات او»، *ارمغان*، دورهٔ ۴۰، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۰)؛ پرتو بیضائی، «[دربارهٔ] تذکرهٔ لطائف المدایح و ظرائف المناقب»، *یغما*، سال ۱۲، ش ۵ (مرداد ۱۳۳۸)؛ علی جواهرکلام، «شاهزاده ابوالحسن میرزا شیخ‌الرئیس قاجار»، *ارمغان*، دورهٔ ۴۰، ش ۳ (خرداد ۱۳۵۰)؛ جهانگیرمیرزا، *تاریخ نو: شامل حوادث دورهٔ قاجاریه از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ قمری*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۷ش؛ محمدعلی حبیب‌آبادی، *مکارم‌الآثار در احوال رجال دورهٔ قاجار*، ج ۲، اصفهان ۱۳۴۲ش؛ ضیاءالدین حدایق شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، ج ۳، تهران ۱۳۲۱ش؛ فضل‌اللّه‌بن عبدالنبی خاوری شیرازی، *تاریخ ذوالقرنین*، چاپ ناصر افشارفر، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدتقی دانش‌پژوه، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران ۱۳۳۹ش؛ احمد دیوان‌بیگی، *حدیقةالشعراء*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴ـ۱۳۶۶ش؛ فخری راستکار، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، ج ۸، تهران ۱۳۴۷ش؛ محمدهاشم رستم‌الحکما، *رستم‌التواریخ: سلاطین سلسله‌های صفویه، افشاریه، زندیه‌وقاجاریه*، چاپ عزیزاللّه علیزاده، تهران ۱۳۸۰ش؛ رضاقلی‌میرزا قاجار، *سفرنامهٔ رضاقلی‌میرزا نایب‌الایاله نوه فتحعلی‌شاه*، چاپ اصغر فرمانفرمائی قاجار، تهران ۱۳۶۱ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ش؛ ابوالفضل شکوهی، «نگاهی دیگر به فلسفهٔ سیاسی سیدجعفر کشفی»، *علوم سیاسی*، سال ۲، ش ۶ (پاییز ۱۳۷۸)؛ زین‌العابدین‌بن اسکندر شیروانی، *بستان السیاحه*، یا، *سیاحت‌نامه*، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ افست [بی‌تا.]؛ عبدالوهاب فراتی، «مبانی عقلانی حکومت مجتهدان در عصر غیبت از دیدگاه سیدجعفر کشفی»، *حکومت اسلامی*، سال ۲، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۶)؛ همو، «مروری بر تحفة الملوک»، *حکومت اسلامی*، سال ۸، ش ۳ (پاییز ۱۳۸۲)؛ محمدنصیربن جعفر فرصت شیرازی، *آثارالعجم: در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن فارس*، چاپ سنگی بمبئی ۱۳۱۴، چاپ علی دهباشی، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ش؛ حسن‌بن حسن فسائی، *فارسنامهٔ ناصری*، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ش؛ اوژن ناپلئون فلاندن، *سفرنامهٔ اوژن فلاندن به ایران*، ترجمهٔ حسین نورصادقی، تهران ۱۳۵۶ش؛ احمد گلچین معانی، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران ۱۳۶۳ش؛ محمودمیرزا قاجار، *سفینةالمحمود*، چاپ عبدالرسول خیامپور، تبریز ۱۳۴۶ش؛ عبدالرزاق‌بن نجفقلی مفتون دنبلی، *مآثر سلطانیه: تاریخ جنگهای ایران و روس*، تبریز ۱۲۰۶ش، چاپ افست تهران ۱۳۵۱ش؛ غلامرضا مولانا بروجردی، *تاریخ بروجرد*، تهران: صدر، [بی‌تا.]؛ ناصرالدین قاجار، شاه ایران، *سفرنامهٔ عراق عجم: بلاد مرکزی ایران*، تهران ۱۳۶۲ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *ملحقات تاریخ روضةالصفای ناصری*، در میرخواند، ج ۸ـ۱۰؛ رکن‌الدین همایونفرخ، «تاریخچهٔ کتاب و کتابخانه در ایران»، *هنر و مردم*، دورهٔ جدید، ش ۶۷ و ۶۸ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۴۷).

/ محسن رحمتی /

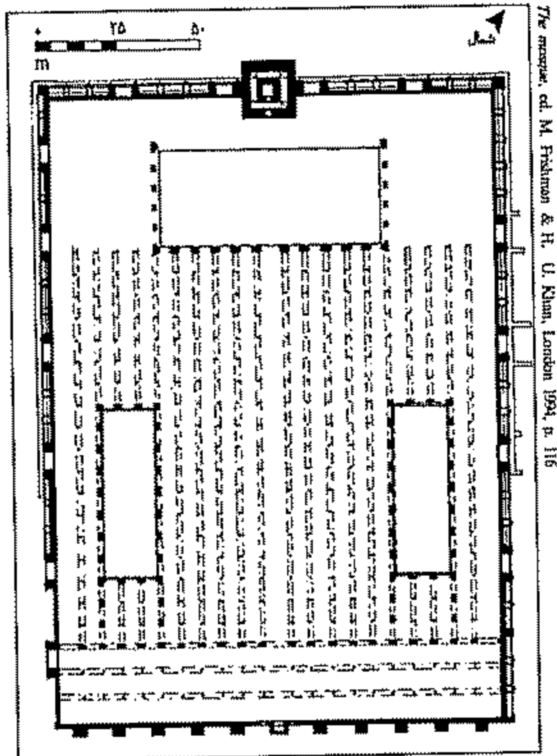
حُسام خویی، حسن‌بن عبدالمؤمن ← حُسام‌الدین خویی

حسام نسفی ← شرف نسفی

حَسّان، مسجد، مسجدی ناتمام و عظیم متعلق به اوایل دورهٔ موحدون* در شمال‌شرقی شهر رباط* مراکش. در باب وجه تسمیهٔ آن اقوال گوناگونی در دست است. از جمله معمار آن را حسان نامی از اهالی اندلس گفته‌اند و یا آن را به قبیلهٔ حسان منتسب کرده‌اند که گروهی از ایشان در این ناحیه سکونت داشته‌اند (*معلمة المغرب*، ذیل «حسّان (جامع)»). این مسجد را ابویوسف یعقوب‌بن یوسف‌بن عبدالمؤمن، ملقب به المنصور، پس از پیروزی بر آلفونس هشتم (پادشاه قشتاله) در نبرد آلارْک در ۵۹۱، بنا نهاد (← ابن‌عذاری، ص ۲۱۸ـ۲۲۰؛ حسین مؤنس، ص ۲۲۳ـ۲۲۴). دربارهٔ مناسبت بنای آن دلایل گوناگونی ذکر کرده‌اند، از جمله برپایی یادبود پیروزی در نبرد الارک، ساخت مسجدی باشکوه‌تر از جامع قُرطُبه* یا ایجاد پایگاهی برای تجمع سپاهیان مسلمان (← حسین مؤنس، همانجا؛ فرناندث ـ پوئرتاس[1]، ص ۱۱۵؛ لامبر[2]، ص ۲۱۳). بنای مسجد در زمان حکومت فرزند منصور، محمدبن ابی‌یوسف، و نوادهٔ منصور یوسف‌بن محمد نیز تکمیل نشد (مراکشی، ص ۲۶۶) و تاکنون نیز به همان وضع باقی است.

نخستین باستان‌شناسان که به حفاری و پژوهش در این بنا پرداختند، فرانسویان از جمله کای[3] در نیمهٔ نخست سدهٔ چهاردهم / بیستم بودند. سپس کسانی چون دیولافوا* و همسرش، بورلی[4]، تراس[5] و اِنو[6] با انتشار مقالاتی این بنا را بیشتر معرفی کردند (*معلمة‌المغرب*، همانجا).

این مسجد به شکل مستطیلی با ابعاد حدود ۱۸۰×۱۴۰ متر است که در صورت اتمام، پس از جامع کبیر* سامرا، بزرگ‌ترین مسجد جهان اسلام محسوب می‌گردید (پاپادوپولو[7]، ص ۵۱۳ـ ۵۱۴؛ پترسن[8]، ذیل "Rabat"؛ *معلمة المغرب*، همانجا). مسجد حسّان بدون سقف است با ستونها، دیوارها، محراب و مناری نیمه‌کاره. نقشهٔ مسجد شامل سه صحن، یکی در جلوی منار و دو صحن دیگر محصور بین شبستانها، با شانزده ورودی بوده است (بهنسی، ص ۲۰۰؛ میچل[9]، ص ۲۱۸؛ پترسن، همانجا). صحنهای سه‌گانه وجه تمایز این مسجد از سایر بناهای این دوره است. در اینجا به صحن مستطیل شکل متداول، دو صحن کوچک،



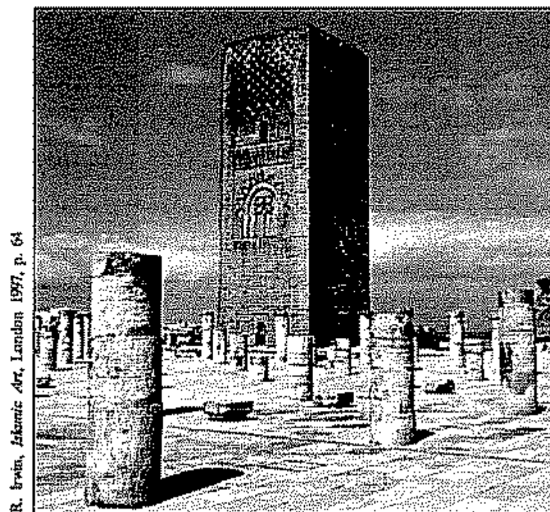
نقشهٔ کف بنای مسجد حسّان

کم‌عرض و عمود بر جهت قبله، در امتداد دیوارهای جانبی اضافه شده که ظاهراً برای تأمین نور و تهویهٔ شبستان بزرگ مسجد و احتمالاً صحن زنانه از مردانه جدا بوده است. از طرف دیگر، این صحنها از منظرهٔ خسته‌کنندهٔ ردیف‌های ستونهای شبستان می‌کاسته است (هیلن برند[10]، ص ۸۹؛ بهنسی، همانجا).

شبستان این مسجد از دو قسمت اصلی تشکیل شده است: قسمت جلوی مسجد مشتمل بر ۲۱ فرش‌انداز عمود بر دیوار قبله و قسمت عقب مسجد که از سه فرش‌انداز موازی با دیوار قبله تشکیل شده است (بهنسی، همانجا؛ اتینگهاوزن[11] و گرابار[12]، ص ۱۴۳). علاوه بر یازده فرش‌انداز محصور بین دو صحن کوچک، به موازات هریک از دیوارهای جانبی نیز دو فرش‌انداز به اندازهٔ فرش‌اندازهای عمودی وجود دارد. به‌جز فرش‌انداز مرکزی و فرش‌اندازهای جانبی شبستان، که عریض‌تر از بقیه‌اند، متوسط پهنای فرش‌اندازهای این مسجد پنج متر است (سیدعبدالعزیز سالم، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۸۴۹؛ حسین مؤنس، ص ۲۲۴).

---

1. Fernandez - Puertas 2. Élie Lambert 3. Caille 4. Borely 5. Terrasse 6. Hainaut
7. Papadopoulo 8. Petersen 9. Michell 10. Hillenbrand 11. Ettinghausen
12. Grabar



R. Irwin, *Islamic Art*, London 1997, p. 64

مسجد حسّان

ستونهای ناتمام مسجد از چند قطعه سنگِ استوانه‌ای سوار بر هم تشکیل شده است (پاپادوپولو؛ میچل، همانجاها). بلندی ستونها در سه فرش‌انداز عرضی و دو فرش‌انداز طولی در دو طرف مسجد از دیگر ستونها بیشتر است (فرناندث ـ پوئرتاس، همانجا؛ فاطمه محمد محجوب، ج ۱۹، ص ۲۸۷). دیوار جنوبی یا دیوار قبله پشت‌بندهایی مستطیل شکل داشته و در مرکز آن محرابی به شیوهٔ محراب مسجد قرطبه ساخته شده است (پاپادوپولو، همانجا).

در میان ضلع شمالی، مناری سنگی با قاعدهٔ مربع‌شکل، که هر ضلع آن شانزده متر است، دیده می‌شود. ارتفاع فعلی این منار در حدود چهل متر است که درصورت اتمام، بلندی آن به بیش از هفتاد متر می‌رسید. این منار مانند دیگر منارهایی که در این دوره ساخته شده، از جمله منار خیرالدا[1] در اشبیلیه (سویل[2]) و منار جامع کُتُبیه* در شهر مراکش، دارای فضایی با قاعدهٔ مربع‌شکل در مرکز منار است که از بالا تا پایین شامل شش اتاق با طاقهای متفاوت است و از طریق مسیری سراشیبی و بدون پله با پهنای دو متر، که این مرکز را دور می‌زنند، می‌توان به بالای آن رسید (پترسن؛ بهنسی؛ فرناندث ـ پوئرتاس، همانجاها). ورودی منار با طاق نعل اسبی در پایین ضلع جنوبی آن قرار دارد. نمای بیرونی منار همانند منارهای دورهٔ موحدون تزیین شده است. تزییناتِ سطوح خارجی منار در هیچ‌یک از اضلاع یکسان نیست، ولی تزییناتی شبه‌لوزی در سطوح بالای دیوارهای منار به چشم می‌خورد. همچنین نقوشی مانند ریسه‌های گل در بالای قوسهای تیزه‌دار در سطوح پایین‌تر منار دیده می‌شود. در بین طاق‌نماها نیز پنجره‌های کوچکی تعبیه شده است (فرناندث ـ پوئرتاس؛ میچل؛ پترسن، همانجاها).

سیدعبدالعزیز سالم (۱۹۹۱ـ۱۹۹۲، قسم ۲، ص ۴۲۷)، همانند عبدالواحدبن علی مراکشی (ص ۲۶۶)، طرح این منار را برگرفته از منار اسکندریه دانسته که از نظر منصور شکلی مطلوب داشته است، اما به نظر فرناندث ـ پوئرتاس (همانجا) این منار، مانند منار مسجد کتبیه و خیرالدا، به تقلید از منار مسجد قرطبه ساخته شده است.

منابع: ابن‌عذاری، *البیان المُغرِب فی اخبار الاندلس و المَغرِب*، قسم الموحدین، چاپ محمد ابراهیم کتانی و دیگران، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۵؛ عفیف بهنسی، *الفن الاسلامی*، دمشق ۱۹۸۶؛ حسین مؤنس، *المساجد*، کویت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ سیدعبدالعزیز سالم، *بحوث الاسلامیة فی التّاریخ و الحضارة و الآثار*، بیروت ۱۹۹۱ـ۱۹۹۲؛ همو، *[المغرب فی] العصر الاسلامی*، در *المغرب الکبیر*، ج ۲، [قاهره] ۱۹۶۶؛ فاطمه محمد محجوب، *الموسوعة الذهبیة للعلوم الاسلامیة*، ج ۱۹، قاهره: دارالغدالعربی، [بی‌تا.]؛ الی لامبر، *تطور العمارة الاسلامیة فی اسبانیا و البرتغال و شمال افریقیا*، عرّبه عطاالله جلیان، بیروت ۱۹۸۵؛ عبدالواحدبن علی مراکشی، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، چاپ محمد سعید عریان، قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۹؛ *معلمة‌المغرب*، سلا: مطابع سلا، ۱۴۱۰/۱۹۸۹ـ ، ذیل «حسّان (جامع)» (از عبدالعزیز توری)؛

Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, *The art and architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, Engl. 1987; Antonio Fernandez-Puertas, "Spain and North Africa", in *The Mosque: history, architectural development & regional diversity*, ed. Martin Frishman and Hasan Uddin Khan, London: Thames and Hudson, 1997; Robert Hillenbrand, *Islamic architecture: form, function and meaning*, Edinburgh 1994; George Michell, "North Africa and Sicily", in *Architecture of the Islamic world*, ed. George Michell, London: Thames and Hudson, 1984; Alexandre Papadopoulo, *Islam and Muslim art*, translated from the French by Robert Erich Wolf, London 1980; Andrew Petersen, *Dictionary of Islamic architecture*, London 1996.

/ عباس بحری‌مقدّم /

حسّان‌بن ثابت، از بزرگ‌ترین شاعران عرب قبل از ظهور اسلام و در آغاز عهد اسلامی. کنیه‌هایش ابوالولید، ابوالحُسام، ابوعبدالرحمان و ابوالمضرّب بود (ابن‌سلام جمحی، ص ۲۰۳؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۳۰۵؛ ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۳۷۸؛

---

1. Giralda
2. Seville

ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۶۳). او را حُسام نیز نامیده‌اند (← ابن‌سلام جمحی، ص ۸۹؛ آمدی، ص ۸۹). حسان یمنی‌الاصل بود. در یثرب به‌دنیا آمد و در همانجا رشد یافت (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ بروکلمان[1]، ج ۱، ص ۱۵۲). او از قبیلهٔ خزرج* و از طایفهٔ بنی‌نجار، و از خویشاوندان پیامبر اکرم بود (ابن‌سلام جمحی، ص ۱۷۹؛ شوقی‌ضیف، ج ۲، ص ۷۷). پدرش ثابت و جدّش مُنذِربن حَرام، از اشراف و بزرگان قوم خزرج بودند (← ابن‌سلام جمحی، ص ۱۸۰). مادرش، فُرَیعة، نیز از همان قبیله بود که پس از هجرت پیامبراکرم به مدینه، اسلام آورد (ابن‌قتیبه؛ ابن‌حجر عسقلانی، همانجاها). حسّان را ابن‌فُرَیعه نیز خطاب می‌کردند (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۴؛ آمدی، ص ۱۶۵).

حسّان یهودی بود، اما در شصت سالگی، با ورود پیامبر به مدینه، اسلام آورد. بنابراین، او هفت یا هشت ساله بوده است که پیامبر به دنیا آمدند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۵ـ۱۳۶؛ قس بروکلمان، همانجا، که نوشته حسّان در زمان هجرت پیامبر کمتر از شصت سال داشته است).

حسّان اهل نبرد نبود و، به‌سبب ترسی که بر وی عارض شد، در هیچ‌یک از غزوات شرکت نکرد (ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۴۳۳؛ نیز ← ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۶۵ـ۱۶۶). با وجود این، ظاهر خود را چون شیر می‌آراست و در اشعارش به وصف شجاعت خویش می‌پرداخت، چنان که باعث تبسّم پیامبر می‌شد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۶، ۱۶۶ـ۱۶۷).

حسّان زبان گزنده‌ای داشت و با هجو مشرکان و دفاع از پیامبر، مورد احترام و مایهٔ آرامش آن حضرت بود (ابن‌سلام جمحی، ص ۱۸۱؛ ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۳، ۱۶۰ـ۱۶۱). نوشته‌اند که پیامبراکرم او را تأیید می‌کرد و می‌فرمود حسّان از عنایت فرشتهٔ وحی برخوردار است (← ابن‌سلام جمحی، همانجا؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۸، ۱۴۲؛ مفید، *الارشاد*، ص ۹۵). وی در هجو مشرکان قریش، به دستور پیامبر انساب و اخبار آنان را نزد ابوبکر آموخت و بی‌آنکه به پیامبر و اعقاب ایشان خدشه‌ای وارد شود چنان اشعاری سرود که تحسین رسول خدا و همگان را برانگیخت و قریش را مبهوت ساخت (← ابن‌سلام جمحی، ص ۱۸۰ـ۱۸۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۷ـ۱۴۰؛ نیز ← حسّان‌بن ثابت، ج ۱، ص ۱۷ـ۱۸). هنگامی که بنی‌تمیم* در برابر پیامبر اسلام موضع گرفتند و بر خود فخر و مباهات کردند، دفاع حسّان از رسول خدا چنان بود که همهٔ آنان به اسلام گرویدند (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۶ـ۱۵۱).

در ماجرای اِفْک*، حسّان نیز مؤاخذه شد، اما او با سرودن مدحیه‌ای دربارهٔ عایشه* و یادآوری سابقهٔ خود در اسلام نزد پیامبر، از پیامبر و عایشه عذرخواهی نمود (← همان، ج ۴، ص ۱۵۶، ۱۶۱ـ۱۶۲؛ مفید، *الجَمَل والنُصرة*، ص ۲۱۷ـ۲۱۹؛ قس ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۵۷ـ۱۶۰، به نقل از دیگران، که نوشته است این مؤاخذه به‌سبب اعتراض حسّان به عده‌ای از تازه‌مسلمانان مهاجر بود).

خلیفهٔ دوم نمی‌پسندید که حسّان در مسجد پیامبر شعر بخواند اما دیگر اصحاب پیامبر، از جمله زبیربن عوام* و عبداللّه‌بن عباس*، و همچنین عایشه، مردم را به تکریم وی و شنیدن اشعارش ترغیب می‌کردند (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۳ـ۱۴۶، ۱۶۳ـ۱۶۴).

در جریان خون‌خواهی عثمان‌بن عفان*، حسّان به عثمانیان پیوست (طبری، سلسلهٔ ۱، ص ۳۲۴۵)؛ هر چند قصایدی که در حمایت از عثمان و هجو قاتلانش به حسان نسبت داده‌اند چندان معتبر نیست (بروکلمان، ج ۱، ص ۱۵۳؛ نیز ← مفید، *الجمل و النصرة*، همانجا). شوقی‌ضیف (ج ۲، ص ۸۱) این اشعار را برساختهٔ امویان دانسته است تا ننگ هجو قریش را پاک کنند.

پیش از اسلام، حسّان به دربار غسانیان* و پادشاهان حیره* رفت و آمد می‌کرد و با مدح آنان از ایشان صله می‌گرفت و این رویّه تا پایان عمرش ادامه داشت (ابن‌سلام جمحی، ص ۱۸۱؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۱۵۹، ۱۶۴ـ۱۶۵، ۳۰۵ـ۳۰۶). وی در اواخر عمر نابینا شد (ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۳۰۵).

حسّان، با بیش از صد سال زندگی، از معمّرین مخضرم* به شمار می‌رود که تقریباً نیمی از عمر خود را پس از ورود پیامبر اسلام به مدینه گذراند (همانجا؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۵)، تاریخ وفات وی بین سالهای ۴۰ تا ۵۴ نقل شده است (← ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۳۸۰، ۴۳۴).

حسّان را برترین شاعر در میان شهرنشینان عرب دانسته‌اند (اصمعی، ص ۱۱، ۱۹؛ ابن‌سلام جمحی، ص ۱۷۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۶ـ۱۳۷) که شعرش موجب نشاط و طراوت می‌شد (← ابن‌قتیبه، همانجا). وی در تمامی دوران زندگی خود ــ چه قبل از اسلام و چه بعد از آن ــ این برتری را حفظ کرد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۶)، اما به‌نظر اصمعی* (به نقل ابن‌قتیبه، همانجا)، شعر حسّان در دورهٔ اسلامی رو به افول نهاد.

حسّان اشعار برجستهٔ بسیاری دارد (ابن‌سلام جمحی،

---

1. Carl Brockelmann

همانجا) و از بهترین اشعارش در دورهٔ جاهلی، مدح ملوک غسان است (همان، ص ۱۸۱؛ ابن‌قتیبه، همانجا). وی از اصحاب مُذَهَّبات (شاعرانی که اشعارشان با آب طلا نوشته می‌شد) به‌شمار می‌رود (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۵). با وجود این، به ابیاتی که در بازار عکاظ در مقابل اعشی* و خَنساء* به نابغه ذبیانی* عرضه نمود اعتنایی نشد و از نظر حُطَیئه* نیز اشعارش استحکام لازم را نداشت (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۶۷، ج ۹، ص ۳۴۰).

اشعار حسّان، به‌سبب اشاره به حوادث تاریخی و سیرهٔ پیامبر و غزوه‌های ایشان، اهمیت فراوانی دارد و از مآخذ موثق تاریخ صدر اسلام است (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۸؛ برای نمونه ← حسّان‌بن ثابت، ج ۱، ص ۲۹ـ۳۰، ۶۷ـ۶۸، ۸۵ـ۸۶). سرودهٔ او در غدیرخم اولین غدیریهٔ تاریخ اسلام است (امینی، ج ۲، ص ۶۵؛ نیز ← سُلیم‌بن قیس هلالی، ج ۲، ص ۸۲۸ـ۸۲۹؛ مفید، *الجمل والنصرة*، ص ۲۲۰ـ۲۲۲). او همچنین، با دفاع از پیامبر، طلایه‌دار شعر سیاسی است و در مدح ایشان از روشی نو در الفاظ و تعبیرات استفاده کرده که پیش از او در شعر جاهلی سابقه نداشته است. به همین دلیل وی در مدح، شاعری صاحب سبک شناخته می‌شود (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۸، ۲۸۱). در اشعار او، علاوه بر مدح و فخر و هجا، رثا نیز وجود دارد (سزگین[1]، ج ۲، جزء ۲، ص ۳۱۲). به‌نظر فروخ (ج ۱، ص ۳۲۶)، حسّان به‌سبب استفاده از صنایع بدیعی در مدحیات پیامبر، می‌تواند نخستین بَدیعیه* سرا به شمار آید.

حجم اشعاری که به وی نسبت داده شده برای هیچ شاعری روایت نشده است و احتمالاً بسیاری از این اشعار را قریشیان به او نسبت داده‌اند (ابن‌سلام جمحی، ص ۱۷۹، ۱۸۳). همچنین به نظر می‌رسد که شعر او با اشعار فرزندش عبدالرحمان و برخی شاعران، به‌ویژه کعب‌بن مالک انصاری* و عبداللّه‌بن رواحه*، درآمیخته است (شوقی ضیف، ص ۸۰؛ نیز ← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۳۰۷ـ۳۰۸؛ حسّان‌بن ثابت، ج ۱، ص ۱۶۶، ۲۵۰، ۴۸۲، توضیح ولید عرفات).

راویان بسیاری از جمله ابن‌حبیب (متوفی ۲۳۸) اشعار حسّان را روایت کرده و به جمع‌آوری دیوان وی و شرح آن پرداخته‌اند (← بروکلمان، ج ۱، ص ۱۵۳ـ۱۵۵؛ سزگین، ج ۲، جزء ۲، ص ۳۱۴ـ۳۱۶).

منابع: حسن‌بن بشر آمدی، *المؤتلف و المختلف فی اسماءالشعراء و کناهم و القابهم و انسابهم و بعض شعرهم*، در محمدبن عمران مرزبانی، *معجم‌الشعراء*، چاپ ف. کرنکو، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲؛ ابن‌سلام جمحی، *طبقات فحول‌الشعراء*، چاپ محمود محمد شاکر، [قاهره ۱۹۵۲]؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قتیبه، *الشعر والشعراء*، چاپ احمد محمد شاکر، [قاهره] ۱۳۸۶ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۶ـ۱۹۶۷؛ ابوالفرج اصفهانی؛ عبدالملک‌بن قریب اصمعی، *کتاب فحولة الشعراء*، چاپ چارلز توزی، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ عبدالحسین امینی، *الغدیر فی الکتاب والسنة و الادب*، قم ۱۴۱۶ـ۱۴۲۲/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۲؛ کارل بروکلمان، *تاریخ الادب‌العربی*، ج ۱، نقله الی‌العربیة عبدالحلیم نجار، قاهره ۱۹۷۴؛ بطرس بستانی، *ادباءالعرب*، بیروت ۱۹۸۸ـ۱۹۹۰؛ حسّان‌بن ثابت، *دیوان*، چاپ ولید عرفات، لندن ۱۹۷۱؛ فؤاد سزگین، *تاریخ التراث‌العربی*، ج ۲، جزء ۲، نقله الی‌العربیة محمود فهمی حجازی، [ریاض] ۱۴۰۳/۱۹۸۳، چاپ افست قم ۱۴۱۲؛ سُلیم‌بن قیس هلالی، *کتاب سُلیم‌بن قیس الهلالی*، چاپ محمدباقر انصاری زنجانی، قم ۱۳۸۴ش؛ شوقی ضیف، *تاریخ الادب‌العربی*، ج ۲، قاهره ۱۹۷۲؛ طبری، *تاریخ* (لیدن)؛ عمر فروخ، *تاریخ الادب‌العربی*، ج ۱، بیروت ۱۹۸۴؛ محمدبن محمد مفید، *الارشاد*، قم: مکتبة بصیرتی، [بی‌تا]؛ همو، *الجَمَل و النُصرة لسیدالعترة فی حرب البصرة*، چاپ علی میرشریفی، قم ۱۳۷۴ش.

/ رضا ناظمیان /

حسّان در ادبیات فارسی. حسّان در ادبیات فارسی، یکی از نمادهای تبحر در شاعری، فصاحت و بلاغت است. بیشتر شاعرانِ فارسی‌زبان، از رودکی (← نفیسی، ص ۴۳۹) تا ایرج‌میرزا (← ص ۴۰) و بهار (ج ۱، ص ۳۱)، به نوعی خود را در شعرگویی با حسّان مقایسه کرده و خود را از او نیز برتر شمرده‌اند.

بسیاری از ابیاتی که در آن از حسّان نامی آمده است به این اشاره دارد که احسان پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله باعث شهرت حسّان شده است (برای نمونه ← ناصرخسرو، ص ۲۹۲؛ انوری، ج ۱، ص ۳۹۱؛ نیز ← حسینی، ص ۴۵۱ـ۴۵۲). بعضی از اشعاری که در آن شاعران خود را به حسّان تشبیه می‌کنند، قصایدی‌اند در مدح رسولِ خدا و امامان شیعه علیهم‌السلام (برای نمونه ← خاقانی، ۱۳۶۸ش، ص ۳۶۳؛ حزین لاهیجی، ص ۵۸۸؛ محتشم کاشانی، ج ۱، ص ۲۹۳؛ حبیب خراسانی، ص ۳۰۱) و برخی دیگر قصایدی مدحی‌اند که در آنها شاعر گفته که احسانِ ممدوح از وی حسّان دیگری ساخته است (برای نمونه ← عنصری، ص ۲۷۰، ۲۸۷؛ ناصرخسرو، ص ۱۰۹، ۱۹۸؛ جبلی، ص ۲۵۳؛ حسن غزنوی، ص ۲۴۷؛ خواجوی کرمانی، ص ۱۵۹).

در بسیاری از ابیات نام حسّان را با سحبان وائل*، که در نثر ممتاز و برجسته است، همراه کرده‌اند (برای نمونه ← مسعود

1. Fuat Sezgin

سعد سلمان، ص ۳۸۲؛ جبلی، همانجا؛ خاقانی، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷، ۵۶؛ حزین لاهیجی، ص ۶۴۰؛ نفیسی، همانجا). در اخوانیات* و مدایحی که ممدوح، اهل شعر و فضل است، وی را در شاعری به حسّان تشبیه نموده‌اند (← انوری، ج ۱، ص ۱۷۵؛ مختاری‌غزنوی، ص ۲۴۵).

در شعر فارسی، خاقانی‌شروانی* مُلَقب به حسّان‌العجم است و خود (۱۳۶۸ش، ص ۹۹؛ همو، ۱۳۳۳، ص ۲۲۱) بر آن است که سببِ اعطای این لقب به او، کمال شاعری اوست (نیز ← عوفی، ج ۲، ص ۲۲۱). محتشم کاشانی* نیز، در زمانِ خود، به حسّان‌العجم معروف بود (← محتشم کاشانی، ج ۱، ص ۲۵۶، مقدمهٔ تقی‌الدین کاشی، ص ۲۴۶؛ تقی‌الدین کاشی، ص ۲۹۶). به نظر می‌رسد که انتخاب این لقب برای محتشم بیشتر به سببِ مدحِ پیامبر اکرم و امامان شیعه علیهم‌السلام، خصوصاً دوازده بند مشهور او دربارهٔ واقعهٔ کربلا و شهادت امام حسین علیه‌السلام، بوده است تا قدرتِ شاعری او. حاذق هندی و بیدل مازندرانی، از شاعران قرن سیزدهم، نیز چون بیشتر اشعارشان در مدح پیامبر اکرم و امامان شیعه علیهم‌السلام بوده است، به ترتیب، به حسّان‌الهند (← دیوان‌بیگی، ج ۱، ص ۴۰۷) و حسّان‌الائمه (همان، ج ۱، ص ۲۹۵) معروف بوده‌اند. بعضی از تذکره‌نویسان در توصیفِ قدرتِ شعرگویی شاعران، یا آنها را تالی حسّان یا برتر از وی ذکر کرده‌اند (← امین احمد رازی، ج ۱، ص ۳۶۷، ج ۲، ص ۵۸۶؛ محمودمیرزا قاجار، ج ۲، ص ۵۴۸؛ دیوان‌بیگی، ج ۱، ص ۷۸۶). عده‌ای هم برای اینکه اثبات کنند شعر مذموم و ناپسند نیست، استناد می‌کنند به اینکه پیامبر اکرم شعر حسّان را می‌شنید و او را به شعرگویی تشویق می‌کرد (← منوچهری، ص ۱۴۱؛ ظهیرفاریابی، ص ۲۵).

منابع: امین احمد رازی، *تذکرهٔ هفت اقلیم*، چاپ محمدرضا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸ش؛ محمدبن محمد (علی) انوری، *دیوان*، چاپ محمدتقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۴ش؛ ایرج‌میرزا، *تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج‌میرزا و خاندان و نیاکان او*، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۴۲ش؛ محمدتقی بهار، *دیوان*، چاپ مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۸ش؛ محمدبن علی تقی‌الدین کاشی، *خلاصة الاشعار و زبدةالافکار: بخش اصفهان*، چاپ عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری‌کهنمویی، تهران ۱۳۸۶ش؛ عبدالواسع‌بن عبدالجامع جبلی، *دیوان*، چاپ ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۶۱ش؛ حبیب‌اللّه‌بن محمدهاشم حبیب خراسانی، *دیوان*، چاپ علی حبیب، تهران [۱۳۵۲ش]؛ محمدعلی‌بن ابی‌طالب حزین‌لاهیجی، *دیوان*، چاپ ذبیح‌الله صاحبکار، تهران ۱۳۷۴ش؛ حسن‌بن محمد حسن غزنوی، *دیوان*، چاپ محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران ۱۳۶۲ش؛ محمدباقر حسینی، «حسّان‌بن ثابت در شعر فارسی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، سال ۲۸، ش ۳-۴ (پاییز - زمستان ۱۳۷۴)؛ بدیل‌بن علی خاقانی، *دیوان*، چاپ ضیاءالدین سجادی، تهران ۱۳۶۸ش؛ همو، مثنوی *تحفةالعراقین*، چاپ یحیی قریب، تهران ۱۳۳۳ش؛ محمودبن علی خواجوی کرمانی، *دیوان*، چاپ احمد سهیلی خوانساری، تهران ۱۳۶۹ش؛ احمد دیوان‌بیگی، *حدیقةالشعراء*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴-۱۳۶۶ش؛ طاهربن محمد ظهیرفاریابی، *دیوان*، تصحیح و تحقیق و توضیح امیرحسن یزدگردی، به‌اهتمام اصغر دادبه، تهران ۱۳۸۱ش؛ حسن‌بن احمد عنصری، *دیوان*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ش؛ عوفی؛ علی‌بن احمد محتشم کاشانی، *هفت دیوان محتشم کاشانی*، چاپ عبدالحسین نوائی و مهدی صدری، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمودمیرزا قاجار، *سفينة المحمود*، چاپ عبدالرسول خیامپور، تبریز ۱۳۴۶ش؛ عثمان‌بن عمرمختاری‌غزنوی، *دیوان*، چاپ جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۴۱ش؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، چاپ غلامرضا رشیدیاسمی، تهران ۱۳۳۹ش؛ احمدبن قوص منوچهری، *دیوان*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۴۷ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، چاپ مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران ۱۳۵۳ش؛ سعید نفیسی، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، تهران ۱۳۸۲ش.

/ بهرام پروین‌گنابادی /

حَسّان‌بن مالک، از سرداران امویان در دوران معاویه، یزید، مروان و عبدالملک. وی نوادهٔ بَحْدَل‌بن اُنَیف‌بن وَلْجَه* و دایی یزید و کنیه‌اش ابوسلیمان بود. نامش به صورت حسّان‌بن بحدل نیز ضبط شده است (نصربن مزاحم، ص ۲۰۷). حسّان رئیس قبیلهٔ کلب‌بن وَبَره* (ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۴۴۸) و در جنگ صِفّین (سال ۳۷)، سردار قبیلهٔ قضاعهٔ (از قبایل قحطانی) دمشق بود (نصربن مزاحم، همانجا؛ دینوری، ص ۱۷۲) و نزد بنی‌امیه منزلت بسیاری داشت. سرای او در دمشق قصرالبَحادِلَة نام داشت و معاویه آن را به او اعطا کرده بود. این کاخ بعدها به قصر ابن‌ابی‌الحدید معروف شد (ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۴۴۸-۴۴۹؛ ذهبی، ۱۴۱۸، حوادث و وفیات ۶۱-۸۰هـ، ص ۹۲-۹۳؛ همو، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۳۷). وی در دوران حکومت معاویه و یزید کارگزار آنان در فلسطین (طبری، ج ۵، ص ۵۳۱؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۱۴۵) و از کسانی بود که نظرشان بر رأی یزید غلبه داشت (یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳).

پس از مرگ یزید و حکومت کوتاه فرزندش، معاویه، که چهل روز و به‌قولی چهارماه به درازاکشید، اختلاف مردم دربارهٔ خلافت بالاگرفت. مردم بیشتر نواحی به ابن‌زبیر، که از آغاز خلافت یزید بنای ناسازگاری گذاشته بود، تمایل پیدا کردند و در مناطق گوناگون، همچون حجاز، مصر، شام، جزیره، عراق و خراسان، نامش را بر منبرها می‌خواندند. فقط مردم اردن ــ که حسّان بر آنان ریاست داشت ــ به بنی‌امیه وفادار ماندند و از پذیرش بیعت با ابن‌زبیر سر باز زدند. حسّان می‌خواست خلافت را به نام خالدبن یزید* کند (ابن‌سعد، ج ۵، ص ۴۱؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۵؛

مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۲؛ همو، تنبیه، ص ۳۰۷ـ۳۰۸).

پس از تسلط ابن‌زبیر بر حجاز، بنی‌امیه همراه مروان‌بن حکم از مدینه اخراج شدند و به شام رفتند و مردم شام دو دسته شدند. در اردن، حسّان هواخواه بنی‌امیه بود و مردم را به سوی آنان دعوت می‌کرد، اما مردم اردن، عبداللّه و خالد (پسران یزید) را، به‌سبب خردسالی، شایستهٔ خلافت نمی‌دانستند. در دمشق نیز ضحّاک‌بن قَیس فهری* هواخواه و عامل عبداللّه‌بن زبیر بود و به نام وی دعوت می‌کرد (طبری، همانجا)، اما وی به سبب حضور بنی‌امیه در دمشق، هنوز دعوت خود را علنی نکرده بود؛ از این‌رو، حسّان نامه‌ای در طرفداری از بنی‌امیه برای ضحاک فرستاد تا برای مردم بخواند و آنان را به بنی‌امیه متمایل کند. به‌رغم مخالفت ضحاک، فرستادهٔ پنهانی حسّان نامه را برای مردم خواند و اختلاف بین طرفداران دو گروه شدت گرفت (همان، ج ۵، ص ۵۳۲ـ۵۳۳؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۱۴۶). سرانجام، ضحاک تسلیم شد و طرفداران هر دو گروه، از جمله حسّان و بنی‌امیه، در جابیه* گرد آمدند تا با فردی از بنی‌امیه بیعت کنند، اما بار دیگر ضحاک، به تحریک فردی به نام ثَوْربن مَعْن سُلَمی، مسیر خود را تغییر داد و راهی مَرْج راهِط* شد (طبری، ج ۵، ص ۵۳۳ـ۵۳۴؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۱۴۷). مردم چهل روز در جابیه بودند و دربارهٔ خلافت مشورت می‌کردند و حسّان امامت نماز آنان را برعهده داشت (طبری، ج ۵، ص ۵۳۵؛ ابن‌اثیر، همانجا).

بنا به روایت هشام‌بن محمد کلبی از پدرش، حسّان در این مدت در جابیه خلیفهٔ مسلمانان بود و پس از آن خود را از خلافت خلع کرد و آن را به مروان‌بن حکم* سپرد. کلبی، ضمن نقل شعری از کلبیان، به نقش مهم آنان در تقویت خلافت اشاره کرده است (ــه ابن‌عساکر؛ ذهبی، ۱۴۰۲؛ همو، ۱۴۱۸، همانجاها). حسّان در آغاز با خلافت مروان صریحاً مخالف و به انتخاب خالدبن یزید متمایل بود. بیشتر طرفداران بنی‌امیه، به‌سبب سنّ کم خالد و بی‌تجربگی‌اش در برابر ابن‌زبیر و مروان، تمایلی به خلافت او نداشتند (ــه ابن‌سعد، ج ۵، ص ۴۱؛ طبری، ج ۵، ص ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۳۶ـ۵۳۷؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۱۴۸)؛ از این‌رو، حسّان‌بن مالک و مردم اردن نیز به خلافت مروان تن دادند (ابن‌سعد، همانجا). عمروبن سعیدبن عاص برای متمایل ساختن حسّان‌بن مالک به پذیرش خلافت مروان کوشید، بدین امید که خودش دومین ولیعهد خلیفه، پس از خالدبن یزید، باشد (مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۵).

حسّان ضمن اشاره به این مطلب که همهٔ مردم به خلافت مروان راضی نیستند (طبری، ج ۵، ص ۵۳۷)، برای پذیرش خلافت او شروطی معیّن کرد. حسّان، در مقام رئیس قحطانیان شام، از مروان خواست که قومش همان امتیازات روزگار معاویه و یزید و معاویةبن یزید را داشته باشند، از جمله آنکه به دو هزار تن از آنان، به هر یک دو هزار [درهم ؟] مستمری دهد؛ هر که بمیرد، پسر و پسرعمویش جایش را بگیرد؛ امر و نهی و صدر مجلس خاص قحطانیان باشد و حل و عقد همهٔ امور به رأی و مشورت آنان انجام شود. مروان نیز با همهٔ این خواستها موافقت کرد (مسعودی، مروج، همانجا). حسّان همچنین از مروان خواست تا خالدبن یزید را ولیعهد خود کند و امارت حِمص را به او دهد (ابن‌سعد، همانجا).

پس از بیعت، مروان برای جنگ با ضحاک راهی مَرْج راهط شد. ظاهراً، حسّان در این جنگ شرکت نکرد و به اردن رفت (ــه طبری، ج ۵، ص ۵۳۷). مروان به قول خود مبنی بر ولایتعهدی خالدبن یزید وفا نکرد و چندی بعد به حسّان گفت که می‌خواهد پسرانش، عبدالملک و عبدالعزیز، را به عنوان ولیعهد، یکی پس از دیگری، معرفی کند، اما حسّان با او مخالفت نکرد و ضمن ایراد خطبه‌ای، تصمیم خلیفه را به اطلاع مردم رساند و از آنان خواست که بیعت کنند (یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۷؛ طبری، ج ۵، ص ۶۱۰؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۸). عمروبن سعید نیز، که در جابیه به عنوان ولیعهد و جانشین خالدبن یزید در نظر گرفته شده بود، بعدها در سال ۶۹ (در دورهٔ خلافت عبدالملک‌بن مروان) با کمک حسّان‌بن مالک کشته شد (طبری، ج ۶، ص ۱۴۰ـ۱۴۵). به این ترتیب، حسّان‌بن مالک نقش بسیار مهمی در انتقال خلافت امویان از شاخهٔ سفیانی به شاخهٔ مروانی ایفا کرد. دربارهٔ ادامهٔ زندگی او اطلاعی در دست نیست؛ روایتی حکایت از آن دارد که حسّان دوران خلافت عمربن عبدالعزیز (حک:۹۹ـ۱۰۱) را درک کرده و در دمشق به سر می‌برده است. حسّان شعر نیز می‌سرود (ــه ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۴۴۸ـ۴۵۰).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ احمدبن‌داوود دینوری، *الاخبار الطُوال*، چاپ عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ‌الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰هـ، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ همو، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۳، چاپ شعیب ارنؤوط، محمد نعیم عرقسوسی، و مأمون صاغرجی، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ مسعودی، *تنبیه*؛ همو، *مروج* (بیروت)؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفّین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ زیبا معیّر /

حَسّان‌بن مُفَرِّج بن دَغْفَل‌بن جرّاح طایی، از خاندان جراحیان (آل جرّاح*) و از امرای قبیلهٔ طیّ* در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم.

فعالیتهای سیاسی و نظامی حسّان از دوران المعزّلدین‌اللّه تا دوران مستنصر باللّه، چهارمین تا هشتمین خلیفهٔ فاطمی، ادامه داشت. وی در ۳۶۳ همراه بسیاری از افراد قبیلهٔ طیّ* به قرمطیان* ــ که به رهبری حسن اعصم* درصدد تصرف مصر بودند ــ پیوست، اما المعزلدین‌اللّه با صد هزار دینار رشوه، او را به جدایی از قرمطیان برانگیخت، که این امر به پیروزی سپاه فاطمی انجامید (ثابت‌بن سنان، ص ۶۰ـ۶۱؛ ابن‌قلانسی، ص ۵ـ۷). مقریزی در چندین گزارش، از همکاری نزدیک حسّان با دولت فاطمی، در سالهای ۳۶۶ تا ۳۶۸ در روزگار خلافت العزیز یاد کرده است (ــه ج ۱، ص ۲۴۱ـ۲۴۳، ۲۴۶). به گفتهٔ ابن‌مُیَسَّر (ص ۱۷۰)، حسّان در ۳۸۱ به دستور العزیز با مَنْجوتکین، از سرداران نظامی، همراه شد. مناسبات دوستانهٔ وی با فاطمیان در دوران الحاکم بامراللّه* نیز چندی تداوم یافت (برای نمونه ــه انطاکی، ص ۲۶۵، ۲۸۸)، اما با پناهنده شدن ابوالقاسم مغربی، وزیر مغضوب و فراری الحاکم (ــه بنوالمغربی*)، به آل‌جرّاح و تحریکات وی برضد الحاکم، این مناسبات خصمانه شد (ــه ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۷۴)، چنانکه حسّان و پدرش در حلب به آشوب و تاراج پرداختند و خلیفهٔ فاطمی سپاهی به جنگ آنان فرستاد، اما شکست خورد و حسّان و پدرش شهر رمله* را تصرف کردند (ــه ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۲۲؛ ابن‌عدیم، ج ۵، ص ۲۲۴۰؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۷۲ـ۷۳؛ قس ابوشجاع روذراوری، ص ۲۷۶ـ۲۷۹).

الحاکم سپاه دیگری به مقابلهٔ حسّان فرستاد و او نیز، به توصیهٔ ابوالقاسم مغربی، در ۴۰۱ یا ۴۰۲ الحاکم را خلع کرد و ابوالفتوح حسن‌بن جعفر علوی، امیر مکه، را به رمله برد، به او لقب الراشد لدین‌اللّه داد و با او بیعت کرد (انطاکی، ص ۲۹۲؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۲۳؛ مقریزی، ج ۲، ص ۸۷). الحاکم که موقعیت خود را متزلزل می‌دید، از یک سو با ارسال نامه و هدایای فراوان، از حسّان و خاندانش دلجویی کرد و از سوی دیگر، با واگذاری حکومت حرمین به یکی از اقوام ابوالفتوح، سبب شد تا نه تنها ابوالفتوح به مکه بازگردد، بلکه حسّان نیز بار دیگر اطاعت از الحاکم را بپذیرد (انطاکی، همانجا؛ ابوشجاع روذراوری، ص ۲۸۱ـ۲۸۲؛ ابن‌اثیر، همانجا). به رغم اطاعت‌پذیری حسّان، قراین حاکی از آن است که الحاکم سیاست خود را نسبت به آل‌جرّاح تغییر داد و درصدد مهار قدرت آنان برآمد، زیرا گفته‌اند که پدر حسّان با نیرنگ الحاکم مسموم شد و درگذشت و از آن پس، به‌رغم الطاف ظاهری الحاکم به حسّان، قدرت حسّان رو به ضعف نهاد (ــه ابوشجاع روذراوری، ص ۲۸۳؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ قس ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۷۳). با این همه، وی همچنان صاحب‌نفوذ بود و فاطمیان به یاری او و نیروهای نظامی‌اش نیاز داشتند (برای نمونه ــه انطاکی، ص ۳۲۵، ۳۵۰).

در دوران الظاهر، استیلای فاطمیان بر شام ضعیف شد، که علت آن اتحاد حسّان و صالح‌بن مرداس* کلابی و سنان‌بن عُلَیّان (علیان / علوان) کلبی در ۴۱۵ (قس ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۳۰: سال ۴۱۴) بود. بنا بر این اتحاد، دمشق به سنان، حلب به صالح و فلسطین به حسّان رسید (مقریزی، ج ۲، ص ۱۴۷، ۱۵۵؛ قس انطاکی، ص ۳۹۰). سبب طغیان دوبارهٔ حسّان را رد درخواست او، مبنی بر انضمام وادی‌القری به اقطاعات وی، از سوی دربار فاطمی و دسیسهٔ الظاهر برای قتل حسّان و خصومت میان حسّان و اَنوشتِکین دِزْبِری (از فرماندهان نظامی فاطمی) ذکر کرده‌اند (ــه مُسَبِّحی، ص ۳۴ـ۳۵، ۴۸؛ انطاکی، ص ۳۹۱؛ مقریزی، ج ۲، ص ۱۴۳، ۱۵۰). این دوران پرتشنج، که تا ۴۲۰ (قس انطاکی، ص ۴۲۳ـ۴۲۵: سال ۴۲۲؛ مقریزی، ج ۲، ص ۱۸۰: سال ۴۲۱) طول کشید، با قتل و غارت فراوان نیروهای حسّان در منطقهٔ شام و نبردهای مکرر وی و متحدانش با سپاهیان فاطمی، به فرماندهی انوشتکین، همراه بود که به شکست نیروهای متحد و پناهنده شدن حسّان به امپراتور روم انجامید (برای تفصیل وقایع ــه مسبّحی، ص ۴۷ـ۵۲، ۵۵ـ۵۷، ۶۸، ۷۶، ۸۳ـ۸۴، ۸۹؛ انطاکی، همانجا).

در ۴۳۳ (قس ابن‌ابی‌الهیجاء، ص ۹۸: سال ۴۳۴)، در دورهٔ خلافت المستنصر، حسّان و معزالدوله پسر صالح‌بن مرداس متحد شدند و به دمشق حمله کردند. سپاهیان دمشق ابتدا تسلیم نشدند و از دربار فاطمی یاری خواستند، اما کسی به آنان کمک نکرد. با شیوع مرگ و میر میان ساکنان قلعهٔ شهر، آنان به ناچار امان خواستند و تسلیم شدند (ــه ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۵۰۱ـ۵۰۲). از این پس، دیگر نامی از حسّان در منابع نیامده است و از سرنوشت او اطلاعی در دست نیست.

شاخص‌ترین ویژگی حسّان، بی‌ثباتی در جهت‌گیریهای سیاسی و حکومتی بود که وی را فردی غیرقابل‌اعتماد کرده بود و گاه متحدانش نیز از نیرنگ وی در امان نمی‌ماندند (ــه ابوشجاع روذراوری، ص ۲۸۲؛ ابن‌قلانسی، ص ۵ـ۷). مناسبات او با فاطمیان بسیار پرفراز و نشیب بود و به‌رغم اظهار اطاعت ظاهری از خلفای فاطمی، بارها با آنان جنگید و از هر فرصتی برای باج‌خواهی و ضربه‌زدن به آنان بهره برد (برای نمونه ــه مسبّحی، ص ۴۹ـ۵۲، ۵۸ـ ۵۹، ۶۴، ۶۸). این موضوع، برای خلافت فاطمی چنان معضلی شده بود که بنابه نقلی، کُتامیه (از خاندانهای مهم بربر) برای جلب‌اعتماد خلیفه و تأمین خواستهای فاطمیان، متعهد شدند حسّان را به‌شدت سرکوب کنند (ــه همان، ص ۵۴ـ۵۵؛ مقریزی، ج ۲، ص ۱۵۵). گفته شده است که حسّان ممدوح تِهامی* شاعر بود و این شاعر جان خود را بر سر ماجراجوییهای حسّان‌از دست داد (ــه ابن‌خلّکان، ج ۳، ص ۳۸۱).

منابع: ابن‌ابی‌الهیجاء، *تاریخ ابن‌ابی‌الهیجاء*، چاپ صبحی عبدالمنعم محمد، قیوم، مصر ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌عدیم، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، چاپ سهیل زکار، بیروت [? ۱۹۸۸/۱۴۰۸]؛ ابن‌قلانسی، *تاریخ دمشق*، چاپ سهیل زکار، دمشق ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن‌مُیَسَّر، *المنتقی من اخبار مصر*، انتقاء تقی‌الدین احمدبن علی مقریزی، چاپ ایمن فؤاد سید، قاهره [? ۱۹۸۱]؛ ابوشجاع روذراوری، *ذیل کتاب تجارب‌الامم*، در مسکویه، ج ۷؛ یحیی‌بن سعید انطاکی، *تاریخ الانطاکی، المعروف بصلة تاریخ اوتیخا*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۹۹۰؛ ثابت‌بن سنان، *تاریخ اخبار القرامطة*، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۱؛ محمدبن عبیدالله مُسَبِّحی، *الجزء الاربعون من اخبار مصر*، چاپ ایمن فؤاد سید و تیاری بیانکی، قاهره ۱۹۷۸؛ احمدبن علی مقریزی، *اتّعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمیین الخلفا*، ج ۱، چاپ جمال‌الدین شیال، ج ۲، چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۹۹۶/۱۴۱۶.

/ فریده حشمتی /

حَسّان‌بن نُعمان‌بن عَدِیّ اَزْدی غَسّانی، امیر و فاتح عرب در سدهٔ اول هجری. وی از امرای شام بود (ذهبی، ۱۴۱۰، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰هـ، ص ۳۹۲). برخی منابع او را پسر نعمان‌بن منذر و از دودمان پادشاهان غسانی دانسته‌اند (← ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۴۵۰؛ ذهبی، همانجا).

حسان در سال ۵۷، در دوران خلافت معاویة‌بن ابی‌سفیان، والی افریقیه شد و با بربرهای ساکن در آنجا مصالحه و برای آنان خراج وضع کرد. وی تا زمان مرگ معاویه و خلافت یزید (حک: ۶۰ـ۶۴) در این مقام باقی ماند (خلیفة‌بن خیاط، ص ۱۳۸؛ ذهبی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۴۱۰، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰هـ، ص ۳۹۳؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۱۴۹). حسان در زمان عبدالملک‌بن مروان (حک: ۶۵ـ۸۶)، والی مصر شد. پس از کشته شدن زهیربن قیس بَلَوی (والی‌افریقیه؛ ← بلوی*، خاندان)، عبدالملک در سال ۷۳ سپاه عظیم و مجهزی به فرماندهی حسان‌بن نعمان تشکیل داد و او را به ولایت افریقیه برگزید. حسان با منشور حکومت افریقیه و مغرب، از شام روانهٔ مصر شد و پس از چندی اقامت در آنجا به افریقیه رفت. تا آن تاریخ سپاهی به آن عظمت وارد افریقیه نشده بود (← ابن‌عبدالحکم، ص ۳۳۸؛ قس کندی، ص ۷۴: سال ۷۸؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۱۱۰، ۳۶۹: سال ۷۴).

حسان‌بن نعمان شهر قَیْروان را پایگاه سپاه و نقطهٔ آغاز جنگهای خود قرار داد. وی ابتدا به قرطاجنه (کارتاژ)، پایتخت افریقیه، که تا این زمان مسلمانان به‌آنجا حمله نکرده بودند، لشکر کشید و شهر را محاصره کرد و بسیاری از نیروهای دشمن را، که از رومیان و بربرها بودند، کشت. سرانجام مدافعان شهر به جزیرهٔ صقلیه (سیسیل) و اندلس گریختند. حسان به قتل و غارت پرداخت و قرطاجنه را فتح کرد و دستور تخریب آن را داد. در این هنگام، به او خبر رسید که رومیان و بربرها در بَنْزرت* و صطفوره گردهم آمده‌اند. وی به‌سرعت خود را به آنان رساند و آنان را شکست داد و بر آن شهرها چیره شد. مردم افریقیه به شهرهای باجه* و بونه* پناه بردند. حسان، پس از این پیروزی، به قیروان بازگشت تا مجروحان سپاهش، که عدهٔ آنان بسیار بود، بهبود پیدا کنند (ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۳۶۹ـ۳۷۰؛ ابن‌عذاری، ج ۱، ص ۳۴ـ۳۵). پس از آن، متوجه بربرهای بُتر* در مناطق مرکزی شد که به رهبری زنی قدرتمند، به نام کاهنه* گردهم آمده بودند. کاهنه در کوههای اوراس موضع گرفته بود. رومیان افریقیه او را بزرگ می‌داشتند و همهٔ بربرها فرمان‌بردار او بودند (ابن‌عذاری، ج ۱، ص ۳۵؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۱۴۳). حسان در نواحی کوه اوراس، کنار وادی مسکیانه، از نیروهای کاهنه به‌سختی شکست خورد. بسیاری از لشکر عرب کشته و هشتاد تن اسیر شدند. حسان به طرابلس غرب رفت. سپس در نامه‌ای به عبدالملک‌بن مروان، او را از شکست خود آگاه کرد و قرار شد تا رسیدن دستور خلیفه در همان محل بماند. گفته شده است که حسان پنج سال در برقه* ماند و در آنجا قصرهایی بنا کرد که به نام او معروف شدند (ابن‌عبدالحکم، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۳۷۰؛ ابن‌عذاری، ج ۱، ص ۳۵ـ ۳۶). در این مدت، کاهنه بر افریقیه فرمانروایی می‌کرد و با خشونت با مردم رفتار می‌نمود. وی شهرها و روستاهای افریقیه را ویران کرد تا عربها را از تصرف آنها منصرف سازد (ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۳۷۰ـ۳۷۱؛ ابن‌عذاری، ج ۱، ص ۳۶) و همین موجب دشمنی بربرها و همچنین رومیان مسیحی منطقه با او گردید، چنان‌که نزد حسان رفتند و از کاهنه شکایت کردند. حسان نیز، پس از آنکه از شام نیروی کمکی رسید، به جنگ کاهنه رفت. در این نبرد، کاهنه شکست خورد و کشته شد. پس از آن، بربرها راهی جز تسلیم در برابر مسلمانان نداشتند. حسان بدین شرط به آنان امان داد که همواره لشکری دوازده هزار نفری از آنان در جهادهای مسلمانان شرکت کنند. وی فرمانروایی بربرها را به پسران کاهنه داد. پس از آن، اسلام در میان بربرها منتشر شد و حسان به مقرّ خود در قیروان بازگشت (ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۳۷۱ـ۳۷۲؛ ابن‌عذاری، ج ۱، ص ۳۶ـ۳۸؛ ابن‌خلدون، همانجا).

دربارهٔ تاریخ فتوحات حسان‌بن نعمان اختلاف‌نظر وجود دارد؛ ابن‌عبدالحکم (ص ۳۴۰) جمادی‌الآخرهٔ ۷۶، ابن‌اثیر (ج ۴، ص ۳۷۲) رمضان ۷۴ و ابن‌عذاری (ج ۱، ص ۳۸) رمضان ۸۲ را ذکر کرده‌اند. حسان‌بن نعمان به چنان قدرتی دست یافت که کسی یارای جنگیدن با او نداشت. پس از آن وی به انتظام امور پرداخت، مسجدجامع قیروان را ساخت، دیوانهایی تشکیل داد و برای رومیان و بربرهایی که بر آیین مسیحی ماندند، خراج

مقرر کرد (ابن‌عبدالحکم؛ ابن‌عذاری، همانجاها؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۱۴۳ـ۱۴۴). وی به فرمان خلیفه عبدالملک‌بن مروان، برای ساختن ابزار و آلات دریانوردی، در تونس دارالصناعه تأسیس کرد (ابن‌خلدون، ج ۱: *مقدمه*، ص ۳۱۴).

روزهای پایانی حکومت حسان‌بن نعمان در افریقا نیز به‌روشنی معلوم نیست. به روایت ابن‌اثیر (ج ۴، ص ۳۷۲)، حسان تا زمان مرگ عبدالملک‌بن مروان (سال ۸۶) به ولایت خود در افریقیه ادامه داد. در سال ۸۹، خلیفه ولیدبن عبدالملک حکومت افریقیه را به عموی خود، عبداللّه‌بن مروان، واگذار کرد. عبداللّه‌بن مروان نیز حسان را عزل و موسی‌بن نُصَیْر* را به جای او منصوب کرد. به روایت دیگر، حسان‌بن نعمان در جمادی‌الآخرهٔ ۷۶ با غنایم فتوح خویش نزد عبدالملک‌بن مروان بازگشت (ابن‌عبدالحکم، همانجا). به‌نوشتهٔ خلیفة‌بن خیاط (ص ۱۷۴)، حسان‌بن نعمان در سال ۷۸ از قیروان نزد خلیفه رفت و عبدالملک او را به حکومت افریقیه بازگرداند و طرابلس غرب را نیز به قلمرو او افزود، اما عبدالعزیزبن مروان، والی مصر، ولایت افریقیه را به موسی‌بن نصیر داد (قس ابن‌قتیبه، ج ۲، ص ۶۰ـ۶۱؛ کندی، ص ۷۴؛ ابن‌عذاری، ج ۱، ص ۳۹). به‌گفتهٔ یعقوبی (ج ۲، ص ۲۷۷) پس از مرگ حسان‌بن نعمان، در سال ۷۷ عبدالملک، موسی‌بن نصیر را به جای او منصوب کرد. تاریخ مرگ حسان‌بن نعمان را در سال ۸۰ در سرزمین روم (ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۴۵۳) یا در حدود ۹۰ (صفدی، ج ۱۱، ص ۳۶۰) نیز نوشته‌اند.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌تغری‌بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [? ۱۳۸۳]ـ۱۳۹۲/ [? ۱۹۶۳]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌عبدالحکم، *کتاب فتوح مصر و اخبارها*، چاپ محمد حجیری، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ ابن‌عذاری، *البیان المُغرب فی اخبار الاندلس و المَغرب*، ج ۱، چاپ ژ.س. کولن و ا. لوی ـ پرووانسال، بیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قتیبه، *تاریخ الخلفاء، أو، الامامة و السیاسة*، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ خلیفة‌بن خیاط*، چاپ مصطفی نجیب فوّاز و حکمت کشلی فوّاز، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰ه، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۴، چاپ شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ صفدی؛ محمدبن یوسف کندی، *ولاة مصر*، چاپ حسین نصار، بیروت ۱۹۵۹/۱۳۷۹؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ فریده حشمتی /

حَسَب و نَسَب، دو واژهٔ ناظر به شرافت اخلاقی و تبار انسان. واژهٔ حَسَب را در اصل به معنای کرامت و شرف پایدار در میان پدران و نیاکان و آنچه انسان از مفاخر آنان می‌شمارد، دانسته‌اند (← خلیل‌بن احمد؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌منظور، ذیل «حسب»). برخی با استناد به سروده‌ای (← ازهری، ج ۴، ص ۳۲۹؛ ابن‌منظور، همانجا)، میان حسب و نسب فرق نهاده، نسب را شمار نیاکان (شجره‌نامه) و حَسَب را هرگونه کار نیک، چه از سوی خود شخص و چه از سوی نیاکان او، معنا کرده‌اند. بر اساس قولی دیگر، حسب و کرم، متعلق‌به خود شخص است، هرچند او پدرانی واجد بزرگی نداشته باشد؛ یعنی به اخلاق شخص بستگی دارد (← ازهری، همانجا). براساس حدیثی (← صنعانی، ج ۵، ص ۳۸۱ـ۳۸۲)، حَسَب همان شمار خانواده است (← ازهری، ج ۴، ص ۳۳۰). بنابراین، حسب بر سه وجه استعمال شده است: مفاخر آبا و اجدادی، که رأی اکثریت است؛ مفاخر خود شخص، که عقیدهٔ ابن‌سکیت و موافقان اوست؛ و وجه سوم که اعم از دو وجه قبلی است (← زبیدی، ذیل «حسب»).

به نظر می‌رسد اینکه در برخی گزارشها حَسَب مترادف با دین و آیین انسان (← ابن‌درید، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابن‌عساکر، ج ۴۴، ص ۳۵۸؛ ابن‌منظور، همانجا)، آراستگی و پاکیزگی جامه (ابن‌منظور، همانجا)، مکارم اخلاق (همانجا) و فروتنی (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۱۱۳) ذکر شده، از باب تعیین مصداق آن است.

حسب هم در زمان جاهلیت و هم در دورهٔ اسلامی در میان مردم عرب اهمیت داشته، چنانکه پیش از اسلام مسئلهٔ حسب در ازدواج نقش داشته است (← ابن‌حبیب، ۱۳۶۱، ص ۳۱۰)؛ ازاین‌رو در اشعار عرب بارها به آن اشاره شده است (برای نمونه ← همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳، ۳۸۶). پس از اسلام، در جنگ احد نیز شخصی در سپاه پیامبراکرم می‌جنگید که تنها پروای حسب و نسب قومی خود را داشت (← ابن‌هشام، ج ۳، ص ۶۰۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۲ـ۱۸۳). ابوبکر نیز در خطبهٔ خلافتش، بر کرامت حسبی خود تأکید کرد (← جاحظ، ص ۲۶۹). عمربن خطّاب در نامه‌ای به ابوموسی اشعری توصیه کرد که از اشخاص با حسب و نسب در امور قضایی استفاده کند (← وکیع، ج ۱، ص ۷۶ـ۷۷). در نامهٔ حضرت علی علیه‌السلام هم به مالک اشتر توصیه شده است که با اشخاص دارای حسب و نسب و خاندانهای صالح و خوش‌سابقه پیوند برقرار سازد (← *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۵۳).

تعلیمات اسلام، که در قرآن و حدیث متجلی است، در پی اصلاح ذهنیت مردم عرب نسبت به مسئلهٔ حسب و نسب برآمد؛ ازاین‌رو ملاحظه می‌شود که پیامبراکرم و ائمه، هم از تفاخر به حسب و نسب به معنای جاهلی آن نهی کردند و هم در معنای آن تصرف کردند و مفهومی جدید به آن بخشیدند. مثلاً

حضرت رسول آفت حسب را فخرفروشی و عُجب دانسته است (ــه کلینی، ج ۲، ص ۳۲۸ـ۳۲۹) و حضرت علی حُسن خلق را برترین حسب (نهج‌البلاغة، حکمت ۳۸). همچنین حسب به انجام دادن کارهای نیک و به مال و غیر آن تعبیر شده (ــه حرّعاملی، ج ۱۲، ص ۱۰۰) و حسن ادب جانشین حسب خوانده شده است (مفید، ج ۱، ص ۲۹۸). هرچند بنابر حدیثی از پیامبراکرم فخرفروشی به‌حسب و نسب از ویژگیهایی است که تا روز قیامت از میان امت اسلامی زایل نخواهد شد (ــه ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۵۳۱؛ ابن‌بابویه، ج ۱، ص ۲۲۶). در فقه شافعی و حنبلی حسب جزئی از کفو بودن مرد و زن در ازدواج است (برای نمونه ــه بیهقی، ج ۷، ص ۱۳۲؛ ابن‌قدامه، ج ۷، ص ۳۷۴ـ۳۷۵؛ مطیعی، ج ۱۶، ص ۱۳۵).

نَسَب (جمع آن: انساب) به معنای پیوند خویشاوندی، به‌ویژه پیوند پدری و نیاکان پدری است (فیروزآبادی؛ ابن‌منظور، ذیل «نسب»)، در قرآن یک بار نسب (ــه فرقان: ۵۴) و یک‌بار انساب (مؤمنون: ۱۰۱) به‌کار رفته است.

ارزش و اهمیت نَسَب از دو بُعد دنیوی و اخروی درخور بررسی است. توجه به نسب در زندگی دنیوی در همهٔ ملل جهان از دیرباز مطرح بوده است. سنگ‌نوشته‌ها، الواح و طومارهای به‌جا مانده از دورهٔ باستان، گواه آن است که آدمی از روزگاران کهن به این موضوع توجه داشته است. شواهدی که از کتیبهٔ بیستون، نقوش آرامگاه کوروش و نقش رستم به دست آمده، حاکی از این است که این موضوع در ایران باستان اهمیت بسیار داشته است (عمری، مقدمهٔ احمد مهدوی‌دامغانی، ص ۵۲ـ۵۳).

گفتگوی سران و بزرگان عرب در حضور خسروپرویز و اشعار فراوانی که به منظور تفاخر و مباهات، برای پادشاه ایران می‌خواندند (ــه قلقشندی، ص ۴۰۱ـ۴۰۴)، شاهدی است بر اینکه توجه به انساب در میان عرب پیشینه‌ای کهن داشته است. ظاهراً در همین مجلس، نعمان‌بن منذر در مکالمه با خسروپرویز، حسب و نسب امت عرب را از موارد تفاخر و مباهات آنان بر دیگر امتها برشمرده است (ــه ابن‌نباته، ص ۳۶۸ـ۳۷۰).

داستان گفتگوی ابوبکر با دَغفَل‌بن حنظله* در حضور پیامبر اکرم و علی علیه‌السلام ــ که مشتمل بر نوعی مباحثه و مسابقهٔ معرفتِ نَسَب در میان آن‌دو است و در پایان دغفل پیروز می‌شود ــ در بسیاری از منابع تاریخی و ادبی آمده است (برای نمونه ــه ابن‌عبدربّه، ج ۳، ص ۲۸۰ـ۲۸۱؛ زمخشری، ج ۳، ص ۴۲۳؛ قلقشندی، ص ۱۵ـ۱۶).

اشتهار کسانی از صحابه و تابعین به «نسّابه» (برای اطلاع از نام برخی از آنان ــه ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۱، ص ۲۵۱)، وجود دانشی را به نام علم‌الانساب در این دوره‌ها تأیید می‌کند (برای اطلاع تفصیلی از این دانش، زمینه‌ها و اسباب رواج آن در عالم اسلام و تأثیر آن در برخی احکام اسلامی و نیز آگاهی از کتابهایی که در این‌باره فراهم آمده است و همچنین اهمیت حفظ نسب سادات به‌ویژه از نسل پیامبراکرم ــه أنساب*، علم).

در فرهنگ دورهٔ جاهلی، واژهٔ کریم به کسی اطلاق می‌شد که حسب و نسب و تبار والایی داشت و به آن تفاخر می‌کرد (ــه ایزوتسو[1]، ص ۴۸ـ۴۹)؛از همین‌رو آیهٔ «... إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّهِ أتْقیكُمْ...» (حجرات: ۱۳)، کرامت به استناد حسب و نسب را ناموجّه خوانده و فقط فضیلت تقوا را مبنای کرامت دانسته است.

مفسران ذیل آیهٔ «فَإذا نُفِخَ فِی‌الصُّورِ فَلا أنْسابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَ لا یَتَساءَلُونَ» (مؤمنون: ۱۰۱) آورده‌اند که در روز رستاخیز نسب مایهٔ برتری میان مردم نیست، بلکه کردارهای پسندیده مایهٔ برتری خواهد بود (طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل آیه) و احکام مترتب بر نسب و تفاخر و توجه به آن به محض دمیده شدن صور اسرافیل لغو می‌شود (ــه فخررازی، ذیل آیه). همچنین علی‌بن ابراهیم قمی (ج ۲، ص ۷۰) این آیه را در رد کسانی دانسته است که به حسب و نسب خود افتخار می‌کنند و بنابر حدیثی نبوی، برده‌ای حبشی که فرمان‌بردار خدا باشد، در پیشگاه خدا برتر از سیّدی قریشی است که از فرمان خدا سرپیچی کند.

در سروده‌ای منسوب به علی علیه‌السلام نیز حسب و نسب و تبار والا در برابر ادب پسندیدهٔ آدمی بی‌اهمیت و ناچیز شمرده شده است (ــه *دیوان امام علی علیه‌السّلام*، ص ۷۸).

ابن‌خلدون از منظری سیاسی و اجتماعی، حسب و نسب را تفسیر کرده است. براساس نوشتهٔ وی (ج ۱: *مقدمه*، ص ۱۶۷)، شرف و حسب آدمی از راه خصال و ملکات نیکو پدید می‌آید و معنای بیت (خاندان) نیز این است که شخص از میان نیاکان خود گروهی مردمان بلندپایه و بزرگوار و نامور را برشمرد. در این صورت است که چون در این خاندان زاده شده و بدان منسوب است، در قبیلهٔ خودش او را بزرگ و محترم می‌دارند. بنابراین، از نظر ابن‌خلدون حسب درواقع به نسب برمی‌گردد و ثمره و فایدهٔ نسب هم همان عصبیت* است. ابن‌خلدون (ج ۱، ص ۱۶۷ـ ۱۶۸) مفهوم حسب و نسب را در میان قبایل پایبند به عصبیت، حقیقی می‌داند و در مقابل، آن را در میان ساکنان شهرهای بزرگ مجازی می‌شمرد، چون فاقد خواص عصبیت است. وی (ج ۱، ص ۱۶۸) بنی‌اسرائیل را از جمله خاندانهایی می‌شمرد که مجازاً برای خود حسب و نسبی قائل شده‌اند. به‌نظر وی (ج ۱،

1. Toshihiko Izutsu

ص ۱۷۰ـ ۱۷۱) اساساً حسب و نسب تا نسل چهارم یک سلسله یا خاندان پایدار می‌ماند و از آن پس دچار درهم‌ریختگی و اضمحلال می‌شود. ابن‌خلدون (ج ۱، ص ۱۶۱) براساس حدیثی از پیامبر (← ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۳۷۴) ــ که انساب را به اندازه‌ای لازم است بدانیم که به کار صلهٔ رحم بیاید ــ یادآور می‌شود که سود خویشاوندی فقط همین پیوندی است که صلهٔ رحم را ایجاب می‌کند و سرانجام، منشأ یاری به یکدیگر و احساس غرور قومی می‌شود و نباید بیش از این از نسب انتظار فوایدی داشت، زیرا امر خویشاوندی و نسب حقیقتی ندارد و متکی به وهم و خیال است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌اثیر، *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، چاپ طاهر احمدزاوی و محمود محمد طناحی، قاهره ۱۳۸۳ـ۱۳۸۵/ ۱۹۶۳ـ۱۹۶۵، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌بابویه، *کتاب‌الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن‌حبیب، *کتاب‌المُحَبَّر*، چاپ ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد، دکن، ۱۳۶۱/۱۹۴۲، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *کتاب المُنَمَّق فی اخبار قریش*، چاپ خورشید احمد فارق، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛ ابن‌حنبل، *مسندالامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌درید، *کتاب‌الجمهرة‌اللغة*، حیدرآباد، دکن، ۱۳۴۴ـ۱۳۵۱، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابن‌عبدربّه، *العقدالفرید*، ج ۳، چاپ عبدالمجید ترحینی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قدامه، *المغنی*، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا.]؛ ابن‌منظور؛ ابن‌نباته، *سرح‌العیون فی شرح رسالة ابن‌زیدون*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۳/۱۹۶۴؛ ابن‌هشام، *سیرةالنبی*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، [قاهره] ۱۳۸۳/۱۹۶۳؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب‌اللغة*، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزباوی، قاهره [بی‌تا.]؛ توشیهیکو ایزوتسو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران ۱۳۶۱ ش؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن‌الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ عمروبن بحر جاحظ، *رسائل الجاحظ: الرسائل السیاسیة*، چاپ علی ابوملحم، بیروت ۱۹۸۷؛ حرّعاملی؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب‌العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ *دیوان امام علی علیه‌السّلام: سروده‌های منسوب به آن حضرت*، تألیف محمدبن حسین بیهقی نیشابوری کیدری، چاپ و ترجمهٔ ابوالقاسم امامی، [تهران]: اسوه، ۱۳۷۳ ش؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمودبن عمر زمخشری، *الفائق فی غریب الحدیث*، چاپ علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۷۱]؛ عبدالرزاق‌بن همام صنعانی، *المصنَّف*، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ فضل‌بن حسن طبرسی، *اعلام‌الوری باعلام الهدی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبائی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ علی‌بن ابی‌طالب(ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ علی‌بن محمدعمری، *المجدی فی انساب الطالبیّین*، چاپ احمد مهدوی دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیرالکبیر، او، مفاتیح‌الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، *القاموس المحیط*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۱؛ احمدبن علی قلقشندی، *نهایة الارب فی معرفة انساب العرب*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۴؛ علی‌بن ابراهیم قمی، *تفسیرالقمی*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۱؛ کلینی؛ محمد نجیب مطیعی، *التکملة الثانیة، المجموع: شرح‌المُهَذَّب*، در یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح‌المُهَذَّب*، ج ۱۳ـ۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمدبن محمدمفید، *الارشاد فی معرفة حجج‌اللّه علی‌العباد*، قم ۱۴۱۳؛ محمدبن خلف وکیع، *اخبار القضاة*، بیروت: عالم الکتب، [بی‌تا.].

/ محمود مهدوی دامغانی /

حِسبه، از تشکیلات اداری و دینی در حکومتهای اسلامی که بر امور اقتصادی، اجتماعی، مذهبی و بهداشتی نظارت می‌کرده است. این مقاله شامل این بخشهاست:

۱) مباحث کلی
الف) تعریف
ب) حسبه‌نگاری
ج) مبانی نظری حسبه و جایگاه آن در اندیشهٔ اسلامی
د) شروط متولی حسبه یا محتسب
هـ) نصب و عزل محتسب
و) وظایف محتسب
ز) اختیارات اجرایی محتسب
ح) پیوند و مرزبندی حسبه با دیگر سازمانها و نظام دیوان‌سالاری اسلامی
۲) حسبه در سیر تاریخی (عصر خلافت)
۳) حسبه در عثمانی
۴) حسبه در شبه‌قاره

۱) مباحث کلی

الف) تعریف. واژهٔ حِسْبَه یکی از مصدرهای فعل حَسَبَ و نیز اسم مصدر از احتساب است. حسبه و احتساب، که معمولاً به جای یکدیگر به کار می‌روند، معانی لغوی گوناگونی دارند که از میان آنها دو معنی با اصطلاح حسبه پیوند دارد: یکی احتساب به معنای شمردن و حساب کردن. این مفهوم در اصل مادّی و محسوس، در متون دینی و روایی بار معنوی یافته و به معنای چیزی را به حساب خدا گذاشتن، کاری را به نیت الهی انجام دادن و اجر و پاداش آن را از خدا خواستن به کار رفته است. معنای دوم احتساب، زشت شمردن است. حسبه نیز علاوه بر شمردن و حساب کردن، به معنای تدبیر به کار رفته

است (← جوهری؛ ابن‌منظور؛ فیروزآبادی، ذیل «حسب»).

تعریفهای گوناگونِ اصطلاح حسبه را می‌توان به دو گروه طبقه‌بندی کرد: در گروه اول حسبه از منظر فقهی و در گروه دوم از منظر اداری و کارکردی تعریف شده است. بیشتر تعاریف حسبه بر مبنای دیدگاه اول شکل گرفته‌اند و طرفداران آن، نویسندگانِ کتابهای *الاحکام السلطانیة* (فقه سیاسی)، کتابهای فقهی و کتابهای مستقل در حسبه‌اند. بی‌تردید ماوردی* (متوفی ۴۵۰) را می‌توان مبتکر تعریف فقهی حسبه دانست. به گفتهٔ وی (ص ۳۹۱)، حسبه امر به معروف است آنگاه که ترکِ آن معروف، آشکار شود و نهی از منکر است هنگامی که عمل زشت، آشکارا انجام پذیرد (نیز ← ابن‌ابی‌یعلی، ص ۲۸۴، که عیناً همین عبارت را آورده است). این تعریف، با اندکی دخل و تصرف، مورد توجه و اقتباس عموم نویسندگان کتابهای حسبه پس از ماوردی قرار گرفته است. غزالی (متوفی ۵۰۵؛ ج ۲، ص ۳۳۹) میان حسبه و فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر، هیچ تفاوتی قائل نشده است. شیزری (متوفی ۵۸۹؛ ص۶) و، به پیروی از وی، ابن‌اِخْوه (متوفی ۷۲۹؛ ص ۵۱) نیز همان تعریف ماوردی را، با اندکی اختلاف، پذیرفته‌اند. ابن‌تیمیّه (متوفی ۷۲۸؛ *مجموع الفتاوی*، ج ۱۶، جزء ۲۸، ص ۳۲، ۳۴)، با مفهوم عامی که برای امر به معروف و نهی از منکر قائل است، همهٔ بخشهای حکومت را از امور وِلایی می‌داند که هدف آن امر به معروف و نهی از منکر است. از دیدگاه وی، ولایت بر جهاد و نیروهای امنیتی و بیت‌المال نیز از ولایات شرعی و مناصب دینی‌اند و صاحبان آن باید برای اقامهٔ معروف تلاش کنند؛ ازاین‌رو، وظیفهٔ محتسب امر به معروف و نهی از منکر خاصی است که از حیطهٔ وظایف والیان و قاضیان و دیوان‌سالاران خارج است (نیز ← ابن‌قیّم جوزیّه، ص ۲۳۹ـ۲۴۰).

در دیدگاه گروه دوم، حسبه و احتساب به عنوان علمی از مجموعه علوم اسلامی رده‌بندی و تقریباً معادل علم مدیریت شهر اسلامی تلقی شده است. براساس این دیدگاه، که چند قرن پس از دیدگاه اول شکل گرفته، طاشکوپری‌زاده (متوفی ۹۶۸؛ ج ۱، ص ۳۹۳) و حاجی‌خلیفه (متوفی ۱۰۶۷؛ ج ۱، ستون ۱۵ـ۱۶) علم احتساب یا حسبه را ناظر بر اجرای دو دسته از قوانین دانسته‌اند: قوانین عادی و عرفی در میان شهروندان که آنها را قدرت حاکم (خلیفه، سلطان و...) ابلاغ می‌کند، و قوانین شرعی مربوط به امر به معروف و نهی از منکر. در این دیدگاه، محتسب که مجری قوانین شرعی و عرفی در میان شهروندان است، بر امور جاری، اعم از روابط اقتصادی و معاملات میان افراد و مناسبات اجتماعی و اخلاقی، نظارت دارد و با امر به معروف و نهی از منکر، که از پشتوانهٔ قدرت حکومت برخوردار است، مانع از بروز ناهنجاریهای اجتماعی می‌شود. حاجی‌خلیفه برای حسبه اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است. به نوشتهٔ او (همانجا)، این علم از دقیق‌ترین علوم است و فقط فرد زیرک و باهوش می‌تواند ظرافتهای آن را درک کند، زیرا حالات، زمانها و اشخاص، پیوسته در حال دگرگونی‌اند و باید به مقتضای زمان و احوال، جامعه را اداره کرد. شناخت این تحولات اجتماعی از دشوارترین کارهاست و مجری این منصب، یعنی محتسب، باید علاوه بر شایستگیهای ظاهری، از پشتوانهٔ قوه‌ای قدسی نیز برخوردار باشد و خود را از هواهای نفسانی دور کند.

ب) حسبه‌نگاری. در میان منابعی که از دیدگاه فقهی و حقوقی به تبیین جایگاه حسبه پرداخته‌اند، کهن‌ترین و مهم‌ترین آنها *الاحکام السلطانیة* ماوردی است که پس از حدود دو سده از شکل‌گیری نهاد حسبه، تدوین شده است. ماوردی هویت دینی حسبه را بر پایهٔ فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر موجه ساخت و آن را وظیفه‌ای حکومتی شناساند. وی در طرحی نظری به توسعهٔ حدود وظایف شرعی و عرفی محتسب پرداخت که مورد توجه نویسندگان بعدی (مانند ابن‌ابی‌یَعْلی در *الاحکام‌السلطانیة*، و ابن‌اخوه در مقدمهٔ کتاب *معالم‌القربة* و نُوَیری در *نهایة‌الارب*) قرار گرفت. پس از ماوردی، غزالی در *احیاء علوم‌الدین* به‌تفصیل دربارهٔ حسبه و محتسب، ذیل عنوان امر به معروف و نهی از منکر، بحث کرده است. ابن‌مناصف اَزْدی قرطبی (متوفی ۶۲۰) در *تنبیه‌الحکّام*، ابن‌الحاجّ (متوفی ۷۳۷) در *المدخل*، ابن‌جماعه (متوفی ۷۳۳) در *تحریرالاحکام*، ابن‌تیمیه در *الحسبة* و دیگر رسائلش، ابن‌قیّم جوزیّه (متوفی ۷۵۱) در *الطرق الحکمیة*، و عمربن محمد سُنامی (متوفی نیمهٔ اول قرن هشتم) در *نصاب‌الاحتساب*، از منظر فقهی به حسبه و مباحث مربوط به آن پرداخته‌اند.

مؤلفانی که حسبه را منصبی مذهبی ـ اداری تلقی کرده‌اند، بر پایهٔ اندیشه‌های فقهی، کتابهایی تألیف کرده‌اند که به مثابهٔ راهنمایی عملی برای دست اندرکاران حسبه بوده است. در این آثار، به‌جای مباحث نظری، بیشتر از نظارت عملی بر اصناف و حرفه‌های گوناگون سخن رفته و راههای کشف تقلب و تدلیس پیشه‌وران، تاجران و بازاریان نشان داده شده است. کهن‌ترین رساله در سرزمینهای شرق اسلامی در این حوزه، کتاب *الاحتساب* حسنِ اُطروش* (متوفی ۳۰۴)، ملقب به ناصرکبیر، والی علوی طبرستان، است. وی که علاوه بر مقام فقهی به حکومت نیز دست یافت، نظام حسبت دینی را، به تأثیر از الگوی حسبت در مرکز خلافت عباسیان، در طبرستان برپا کرد. پس از وی، عبدالرحمان‌بن نصر شیزری* کتاب *نهایة‌الرتبة فی طلب الحسبة* را نوشت که بر کتابهای حسبهٔ پس از خود، از جمله کتاب *معالم القربة فی احکام الحسبة* تألیف ابن‌اخوه*، تأثیر عمیقی گذاشت. کتاب *معالم القربة* پرآوازه‌ترین کتاب در

حسبه‌نگاری است. ابن‌بسّام (زنده در قرن هشتم)، از محتسبان مصری، نیز در کتاب خود یکسره از کتاب شیزری و ابن‌اخوه الگو گرفته تا آنجا که بر تألیف خود، همان نام کتاب شیزری را گذاشته است.

در سرزمینهای مغرب اسلامی و اندلس اولین تألیف از این دست، از آنِ یحیی‌بن عمر (متوفی ۲۸۹) با عنوان *احکام السوق* است. این رساله مجموعه‌ای از پرسشهای شرعی دربارهٔ امور بازار، و پاسخهای یحیی‌بن عمر به آنهاست. در قرون بعد نیز چنین آثاری تألیف شد، از جمله کتاب *آداب الحسبة* سَقَطی (متوفی ح ۵۰۰) و *رسالة فی القضاء و الحسبة* ابن‌عبدون* اشبیلی (زنده در قرن پنجم).

ج) مبانی نظری حسبه و جایگاه آن در اندیشهٔ اسلامی. حسبه و نظارت بر امور شهروندی ریشه در فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر* دارد و عمده‌ترین مذاهب اهل سنّت، اجرای این فریضه را بر عهدهٔ نهادی دینی از تشکیلات حکومت، همچون حسبه، گذاشتند و از همین‌رو، مباحث راجع به امر به معروف و نهی از منکر منحصراً در کتابهای *الاحکام السلطانیة* و کتابهای حسبه آمده است.

ماوردی، نظریه‌پرداز مشهور فقه سیاسی اهل سنّت، مسئولیت اجرای وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر را از شئون محتسب و تشکیلات حسبه دانست. در نظریهٔ او، محتسب کارگزاری است که وجدان جامعهٔ اسلامی به او سپرده شده و حوزهٔ صلاحیت او امور دینی و اجتماعی و تجاری و بهداشتی و غیره است. او باید مراقب باشد که شهروندان آداب دینی خود را درست انجام دهند و مرتکب محرّمات نشوند. ماوردی میان محتسبِ حکومتی و مسلمانی که بی‌اجازهٔ حکومت، و صرفاً بنابر وظیفهٔ دینی، امر به معروف و نهی از منکر می‌کند (محتسب مُتطوِّع) تفاوت اساسی قائل بوده و در کتاب خود نُه فرقِ این دو نوع محتسب را برشمرده است (← ص ۳۹۱ـ۳۹۲؛ نیز ← لمتون[1]، ص ۳۱۱).

پس از ماوردی، غزالی از دیدگاه جدیدی به این مسئله پرداخته است. او امر و نهی را با واژهٔ حسبه و هم‌خانواده‌های آن به کار برده و در تقسیم‌بندی چهارگانه در کتاب *احیاء علوم‌الدین*، حسبه را در «رُبع عادات» قرار داده است (یعنی در کنار مباحث خوراک و پوشاک و ازدواج و کسب و معیشت) تا نشان دهد امر و نهی از مباحث روزمرهٔ فقهی و وظیفه‌ای همگانی است. غزالی با آنکه این وظیفه را بر همهٔ مسلمانان واجب و تارک آن را گناهکار دانسته، به فرد اجازه داده است تا با اندرز دادن، توصیهٔ لفظی و با عمل، به این وظیفهٔ واجب بپردازد، ولی به‌کار بردن سلاح بر ضد فاعلِ منکر را از بیم ایجاد اختلاف در نظم جامعه، قبیح دانسته و ترجیح داده است که این مرحله از نهی از منکر به دستور سلطان باشد (← ج ۲، ص ۳۳۳ـ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۶۱).

نویسندگان بعدی بیشتر دنباله‌رو نظریات ماوردی و غزالی بوده‌اند (برای نمونه ← فضل‌اللّه‌بن روزبهان، ص ۱۷۵ـ۱۹۹). در این میان ابن‌تیمیه* و شاگردش، ابن‌قیّم جوزیّه*، به سبب اندیشه‌های سلفی‌گرایانه، سعی داشتند مفهوم امر به معروف و نهی از منکر را گسترش و این وظیفهٔ دینی را به همهٔ ارکان حکومتی سرایت دهند. ابن‌تیمیّه خواستار حکومتی بود که همهٔ ارکان آن از کتاب و سنّت و شریعت اسلامی مشروعیت یافته و هدفی جز اجرای دستورهای شرعی نداشته باشد. تألیفات متعدد او (مانند *السیاسة الشرعیة*، *الامر بالمعروف و النهی عن المنکر*، و *الحسبة فی الاسلام*) نشان از این اهتمام دارد. نکتهٔ مهم در سخن وی این است که سعه و ضیق ولایات و نهادهای حکومتی، از جمله نهاد حسبه، تابع شرایط زمان و مکان و عرف است و نمی‌توان حد شرعی برای آن قائل شد. مثلاً در یک شهر وظایف محتسب گسترده‌تر است و در شهری دیگر وظایف او محدودتر (برای نمونه ← ابن‌تیمیه، *الحسبة فی الاسلام*، ص ۷ـ۸).

تشکیلات حسبه در مغرب اسلامی و نیز مصر و شام و در میان خاندانهای حکومتگر با گرایشهای شیعی، چون ادریسیان (حک: ۱۷۲ـ۳۷۵) و فاطمیان (حک: ۲۹۷ـ۵۶۷)، از جمله نهادهای مذهبی بود که با نظم دقیق اداری کار می‌کرد (← ابن‌صیرفی، ص ۶۳؛ قلقشندی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۸۳؛ سهام مصطفی ابوزید، ص ۷۳ـ۷۸).

نزد شیعهٔ امامیه ــ که قدرت حاکم و نظام سیاسی خلافت را به رسمیت نمی‌شناخت و از سوی دیگر، تا برپایی حکومت صفویه، جز چند حکومت کوچک محلّی، موفق به استقرار حکومت مستقل ــ که حاکمان آن شیعه باشند ــ نشده بود ــ بحث از حسبه چندان مطرح نبود. در عین حال، رسیدگی به اموری که اقتضای جامعهٔ دینی است و معمولاً بر عهدهٔ نهاد حسبه بود (مانند اقامه و اجرای حدود، رفع خصومات و ولایت و نظارت بر اوقاف) در بررسیهای اجتهادی فقیهان مطرح می‌شد (برای نمونه ← طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵ـ۳۱۱، ج ۸، ص ۵۷ـ۷۰، ص ۱۴۹ـ۱۷۰؛ ابن‌ادریس حلّی، ج ۲، ص ۱۵۶ـ۱۸۲، ۲۱۱ـ۲۷۴)، استفاده از واژهٔ حسبه در متون فقهی شیعهٔ امامی، افزون بر یک قرن پیش از ظهور صفویان در آثار فقهی شهید اول (متوفی ۷۸۶) دیده می‌شود. وی در *الدروس الشرعیة* (ج ۲، ص ۴۷) برای کتاب امر به معروف و نهی از منکر عنوان حسبه

1. Lambton

را برگزیده و در کتاب *القواعد و الفوائد* (قسم ۲، ص ۱۰۱) از واژهٔ حسبه به معنای مقابله با منکر استفاده کرده و آنجا که برای واجبهای فوری مثال آورده، حسبه را نیز واجب فوری دانسته است (← همانجا). محتمل است که شهید اول به تأثیر از فقه اهل سنّت و محیطی که در آن می‌زیست (زمان حکومت ممالیک بر منطقهٔ مصر و شام) و باتوجه به معنای لغوی حسبه، این واژه را در نوشته‌های خود به کار برده باشد.

با شکل‌گیری حکومت صفوی، حسبه و محتسب با مفهوم حکومتی آن ــ همانند دیگر موضوعات مربوط به فقه سیاسی اسلامی، چون جهاد و مالیات و خراج ــ اهمیت پیدا کرد. بهترین نشانهٔ این توجه، وجود سازمان حسبه در این دوره در شهرهای بزرگ و ظهور صاحب‌منصبانی چون محتسب‌الممالک و نیز آثار و نوشته‌هایی است که، به نوعی، از حسبه در آنها یاد شده است (← میرزاسمیعا، ص ۴۹؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Hisba.iii: Persia"). با این همه، در این دوره کتاب مستقلی دربارهٔ حسبه نوشته نشد.

گفتنی است پس از دوران صفویه ــ که نهاد حسبه رو به ضعف نهاد و به‌تدریج ماهیت دینی خود را از دست داد و وظایف اداری آن به دیگر نهادهای دولتی واگذار شد ــ آن دسته از وظایف شرعی و مذهبی که از نظر فقهی، بر عهده و در محدودهٔ اختیارات فقها بود، با عنوان «امور حسبیه» استمرار یافت. این واژه ــ که از دورهٔ صفویه تا کنون در آثار فقهی به کار رفته است (برای نمونه ← محقق کرکی، ج ۶، ص ۸، ج ۱۱، ص ۲۶۶) ــ به وظایفی اطلاق می‌شود که شارع مقدّس راضی به ترک آنها نیست و اگر کسی به اجرای آن اقدام نکند، برخلاف رضایت شارع، معطّل خواهد ماند (آملی، ج ۲، ص ۳۳۸؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۴۹۷)، مانند تصرفات ضروری در اموال خردسالان و تعیین قیّم برای آنان، حفظ اموال غایبان، گردآوری خمس و زکات و توزیع آنها میان مستحقان (آملی، همانجا).

نظام حسبه در بیشتر سرزمینهای اسلامی از آغاز تا پیش از تحولات اجتماعی در عصر جدید به حیات خود ادامه داد. در آغاز قرن چهاردهم/ بیستم، هنوز تشکیلات حسبه در بخارا و مراکش (فاس) حفظ شده بود (د. اسلام، ذیل "Hisba,i: general: sources, origins, duties"). بسا فروپاشی خلافت عثمانی، نظام اداری نیز براساس الگوهای غربی تنظیم و اجرا شد و سازمان حسبه به سرعت جای خود را به سازمانها و نهادهای جدید مدنی، همچون پلیس و شهرداری و بهداری و بهزیستی، داد. در ایران سازمان حسبه، که در دورهٔ افشاریه و قاجار رو به سستی نهاده بود، سرانجام در آغاز قرن چهاردهم رسماً برچیده شد (سرّی، ص ۱۶۷ـ۱۶۹).

از ویژگیهای نوشته‌های معاصران دربارهٔ حسبه، آشفتگی در مفهوم‌سازی جدید از حسبه و عرضهٔ الگوهای عجولانه برای احیای سازمان حسبه است. افرادی همواره بر تعاریف پیشینیان، چون ماوردی و ابن‌تیمیّه، پافشاری می‌کنند و معتقدند در تعریف باید به هر ترتیب قید ولایت شرعی و وظیفهٔ دینی گنجانده شود. اینان حتی تعریف نوگرایانهٔ طاشکوپری‌زاده* و حاجی‌خلیفه (همانجاها) را برنمی‌تابند و عبارات حاجی‌خلیفه* را مشوّش، سست و پرلغزش می‌پندارند (برای نمونه ← عریفی، ص ۱۴ـ۱۵). عموم نویسندگانِ عربِ مسلمان تمایل دارند بدون نادیده گرفتن مبادی شرعی و دینی حسبه، آن را از منظر دانش مدیریت تعریف کنند. بر پایهٔ این دیدگاه، حسبه نوعی نظارت اداری دولت بر مردم است که کارگزاران این سازمان (محتسب و کارمندان وی) به وظایف خاصی در حوزه‌های اخلاقی، دینی و اقتصادی عمل می‌کنند و مقررات آن براساس احکام شرعی و قواعد عرفی و مدنی تنظیم می‌شود (عبدالحمید رفاعی، ص ۲۸۵).

در ایران با طرح اندیشه‌های سیاسی نو از سوی اندیشمندان و روشنفکران مذهبی، موضوعات سیاسی ـ اجتماعی اسلام بار دیگر مورد توجه قرار گرفت که تأثیرگذارترین آنها دیدگاههای فقهی امام خمینی* بوده است. پس از وی مفصّل‌ترین بحثهای فقه سیاسی را آیت‌اللّه حسینعلی منتظری در کتاب *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة* آورد. وی در ادامهٔ بحثِ امر به معروف و نهی از منکر، به‌تفصیل دربارهٔ حسبه در حکومت اسلامی و تاریخ آن سخن گفته است. گرچه مطالب او در بحث از تاریخ و تشکیلات حسبه در اسلام برگرفته از کتاب *معالم القربة فی احکام الحسبة* تألیف ابن‌اخوه است (← منتظری، ج ۲، ص ۲۵۹ـ۳۰۳)، ولی مطرح شدن چنین بحثهایی در بالاترین سطح آموزش فقه شیعی (درس خارج)، نشانهٔ توجه فقیهان شیعی به ضرورت وجود چنین نهادی در حکومت اسلامی است. در چند سال اخیر شماری مقاله و کتاب دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر و حسبه، به منظور احیای این دو فریضه با تکیه بر پیشینهٔ تاریخی آن در تمدن اسلامی یعنی حسبه، تألیف شده است (برای اطلاع از کتاب‌شناسی حسبه و امر به معروف و نهی از منکر ← عبدالجبار رفاعی، ج ۱، ص ۱۶۷ـ۱۷۳؛ باقری بیدهندی، ص ۱۲۹ـ۱۵۰).

د) شروط متولی حسبه یا محتسب. بخش مهمی از کتابهای حسبه به بیان ویژگیها و وظایف متولیان حسبه اختصاص دارد. این مباحث در کتابهای فقهی چشمگیرتر است. در منابع تاریخی و سرگذشتنامه‌ها نیز بیش از آنکه به پدیدهٔ حسبه اشاره شود، به سرگذشت و اقدامات محتسبان توجه شده است؛ ازاین‌رو، هرگونه بحث دربارهٔ حسبه، بدون توجه به گزارشهای تاریخی و مباحث نظری دربارهٔ متولیان حسبه (محتسبان)، ناقص و نارسا

می‌نماید. عمده‌ترین مباحثی که در شناخت محتسب برای شناسایی پدیدهٔ حسبه اهمیت دارد، مباحثی چون وظایف محتسب و سازمان یا فرد مافوق او و جدا کردن وظایف او از صاحب‌منصبانی چون شرطه و قاضی است، که وظایفی تا اندازه‌ای مشابه دارند.

در کتابهای حسبه برای محتسب ویژگیهایی ذکر شده است که عبارت‌اند از: مسلمان بودن، رسیدن به سن تکلیف، توانایی داشتن بر امر به معروف و نهی از منکر، علم به احکام شرعیِ امر به معروف و نهی از منکر، حرّ بودن، و عدالت داشتن (ــــه ماوردی، ص ۳۹۲؛ غزالی، ج ۲، ص ۳۳۹، ۳۴۶ـ۳۴۷؛ ابن‌اخوه، ص ۵۱ـ۵۲). این ویژگیها، که مبتنی بر دیدگاههای فقهی‌اند، از آن رو وضع شده‌اند تا محتسب صلاحیتهای لازم را برای اجرای وظایف مذهبی و شرعی داشته باشد. افزون بر اینها، محتسب وظایفی دارد که در حوزهٔ امور عرفی و نیازهای جامعه قرار می‌گیرد. به همین سبب وی باید از دانشهای روز دربارهٔ هریک از وظایف خود بهره‌مند باشد، مانند آشنایی با پیشه‌ها و حرفه‌ها برای جلوگیری از تقلب و تخلف پیشه‌وران. ازاین‌رو مؤلفان کتابهای حسبه از اجتهاد عرفی در کنار اجتهاد شرعی سخن گفته‌اند (برای نمونه ــــه ابن ابی‌یعلی، ص ۲۸۵؛ ابن‌اخوه، ص ۵۳). محتسب باید برای رضای خدا ادای وظیفه کند؛ به آنچه فرمان می‌دهد خود نیز عمل کند؛ در عین آنکه باید قاطع و پرابهت باشد و در مواردی با خشونت رفتار کند، از ملاطفت و نرم‌زبانی نیز دست برندارد، زیرا این شیوه در جذب دلها مؤثرتر است؛ وی باید پاک‌دامن و عفیف باشد و از قبول رشوه و هدیه بپرهیزد؛ در برابر سختیها و آزارها، صبور و بردبار باشد و بالاخره به‌جز انجام دادن واجبات شرعی، بر رعایت مستحبات نیز مواظبت کند و با چهره‌ای آراسته و پاکیزه در میان مردم ظاهر شود تا بر وقارش افزوده گردد (ــــه شیزری، ص ۶ـ۱۰؛ سنامی، ص ۳۳۱ـ۳۴۲).

هـ) نصب و عزل محتسب. در آغاز پیدایی نهاد حسبه، که عصر اقتدار خلفای عباسی بود، فرمان نصب و عزل محتسب را خلیفه یا نایبان او در ولایات صادر می‌کردند. پس از آنکه آل‌بویه و سلجوقیان بر خلفا چیره شدند و سلطنت از خلافت جدا شد، تعیین مناصب دینی، همچون حسبه، برعهدهٔ سلطان (ــــه نظام‌الملک، ص ۵۹) یا وزیر (همدانی، ج ۱۱، ص ۲۶۶؛ تنوخی، ج ۲، ص ۱۰۸) گذاشته شد، اما چون خلفای عباسی هنوز تشریفات درباری را حفظ کرده بودند و شاهان نیز به نام و القاب و خلعت خلیفه برای کسب مشروعیت خود نیاز داشتند، خلفا در نامه‌ها و فرمانهای تشریفاتی، همهٔ وظایف دیوانی و دینی در ولایات، از جمله حسبه، را به امیران و سلاطین واگذار می‌کردند (ــــه صابی، ص ۱۴۱ به بعد، منشور طائع عباسی به فخرالدوله دیلمی؛ قلقشندی، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۱۲ـ۳۸) و گاهی فقط در بغداد بدون واسطه محتسبانی برمی‌گزیدند. انتصاب محتسبان در شهرهای کوچک برعهدهٔ والیان و حاکمان محلی بود و معمولاً محتسبان از ساکنان محلی انتخاب می‌شدند (مثلاً ــــه عبتی، ص ۴۰۰) و گاهی وظیفهٔ انتخاب محتسبان برعهدهٔ قاضی‌القضات گذاشته می‌شد (ــــه ابن‌کثیر، ج ۱۳، ص ۴۹).

ظاهراً اعطای فرمان حسبه به محتسب و اعلان عمومی آن با آداب و رسوم اداری همراه بوده و به‌گمان قوی برای برخی محتسبان با تشریفات خاصی انجام می‌شده است. معمولاً همراه فرمان تولیت، خلعت نیز برای صاحب‌منصب فرستاده می‌شد (همانجا). از مراسم تولیت محتسب در مصر آگاهیهای بیشتری وجود دارد. در ابتدای این مراسم، فرمان حسبه از دست خلیفه گرفته می‌شد و پس از آن محتسب با موکبی باشکوه از شاهراهها می‌گذشت و با خلعتهای خلیفه وارد جامع ازهر و جامع عمروعاص می‌شد و در آنجا منشور خلیفه به آگاهی مردم می‌رسید (ــــه ابن‌تغری بردی، فصل ۱، ص ۳۰).

و) وظایف محتسب. ماوردی، براساس تعریف خود از حسبه، مبتکر طرحی برای دسته‌بندی وظایف حسبه بوده و توجه فقیهان پس از خود را به این دسته‌بندی جلب کرده است. از نظر او (ص ۳۹۴ـ۴۱۳)، وظایف محتسب به دو گروه عمده تقسیم می‌شود: امر به معروف، نهی از منکر. وظایف مربوط به امر به معروف خود به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. وظایف مربوط به حقوق اللّه، که دینیِ محض است. در این حالت محتسب گاهی به عموم مردم امر می‌کند (مانند امر به برپایی نماز جمعه که شرط تشکیل آن حضور حداقل شمار خاصی نمازگزار است ــــه جمعه*، بخش ۳: نماز جمعه) و گاه یکایک مردم را امر به معروف می‌کند (مانند امر به اقامهٔ نماز در وقت شرعی آن).

۲. وظایف مربوط به حقوق مردم، که بخشی از آن جنبهٔ عمومی و بخشی دیگر جنبهٔ خصوصی و شخصی دارد. مثلاً برای مرمت دیوار شهر و مسجدها و تأمین آب آشامیدنی و رسیدگی به حال درماندگان، که جنبهٔ عمومی دارد، محتسب موظف است به کمک بیت‌المال یا مردم توانگر اقدام کند. در موردی که حق‌الناس جنبهٔ خصوصی دارد، مانند بدهکاری که از پرداخت بدهی خود در موعد مقرر سر باز زند، محتسب او را به پرداخت دین وامی‌دارد.

۳. وظایف مربوط به حقوق مشترک میان خدا و مردم، مانند امر به اولیای فرزندان در اقدام به ازدواج آنان و امر به اربابان برای رعایت حقوق بردگان.

وظایف مربوط به نهی از منکر نیز به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. وظایف مربوط به حقوق اللّه. این وظایف گاهی متعلق به عبادات است (مانند نهی از منکر فردی که آداب نماز را درست به‌جا نمی‌آورد) و گاهی مربوط به محرّمات. مثلاً محتسب مردمی را که ممکن است در معرض تهمت و بدبینی قرار گیرند، نهی می‌کند یا فردی را که آشکارا میگساری می‌کند تأدیب می‌کند.

۲. وظایف متعلق به حقوق مردم، مانند نهی از منکر کسی که بر همسایهٔ خود تعدی می‌کند.

۳. وظایف مربوط به حقوق مشترک میان خدا و مردم، مانند واداشتن ذمّیان به رعایت مقرراتِ ذمّه؛ منع از إشراف بر خانه‌های مردم؛ و نهی ائمهٔ جماعت از طولانی کردن نماز، زیرا موجب محرومیت ناتوانان از نماز جماعت می‌شود.

طبقه‌بندی ماوردی از وظایف محتسب، موردتوجه ابن‌ابی‌یَعلی (ص ۲۸۷ـ ۳۰۸)، نُوَیری (ج ۶، ص ۲۹۱ـ ۳۱۵) و ابن‌اِخوه (ص ۵۳ـ۵۵) قرار گرفت. با این‌همه، مؤلفان کتابهای حسبه، مانند ابن‌اخوه، شیزری، ابن‌بسام و ابن‌عبدون، وظایف محتسب را براساس صنفهای اقتصادی و اجتماعی، تنظیم کرده‌اند که خلاصهٔ آنها بدین قرار است:

۱. نظارت بر اصناف. اصناف شامل واحدهای تولیدی، خدماتی و تجاری می‌شدند. در فرمانهای انتصاب محتسب، مراقبت از کار پیشه‌وران و تاجران و جستجو در احوال بازاریان، پیوسته تکرار شده است (ــه قلقشندی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۴۶۰ـ ۴۶۱، منشور ولایت حسبه در دورهٔ خلافت فاطمی؛ نیز ــه ابن‌فضل‌اللّه عمری، ص ۱۶۲ـ۱۶۴).

محتسب برای نظارت بر مشاغل گوناگون از فردی آگاه در هر صنف، که خود از بازاریان و تاجران بود، کمک می‌گرفت. این فرد، که عَریف نام داشت، مأمور بود وضع فعالیتهای شغلی هر صنف را گزارش دهد (ــه شیزری، ص ۱۲). همهٔ مشاغلی که در یک شهر وجود داشت، از نانوایی و قصابی تا پزشکی و وکالت، در حوزهٔ بازرسی محتسب قرار داشت.

محتسب موظف بود از معاملات ناروا جلوگیری کند، از جمله از معاملات ربَوی و معاملات نادرست که شروط صحت در آنها رعایت نشده است. محتسب مجاز نبود بر کالاها قیمت بگذارد یا فروشندگان را مجبور به فروش با نرخ معیّن کند، مگر در مواقع اضطرار (ــه ابن‌اخوه، ص ۱۲۰ـ۱۲۱).

محتسب می‌توانست از احتکار مواد غذایی جلوگیری کند و در صورت لزوم، اجناس احتکار شده را با بهای مناسب به فروش بگذارد (همان، ص ۱۲۱ـ۱۲۳). برای سالم‌سازی فضای تجاری بازار و پیشگیری از احتکار و سودجویی، محتسب موظف بود از خرید و فروش کالا پیش از ورود به بازار و کاروان‌سرا منع کند (همان، ص ۱۲۳).

از وظایف مهم محتسب، نظارت بر صرافان بود تا از رواج پولهای تقلبی جلوگیری شود (ــه شیزری، ص ۷۴ـ۷۶؛ ابن‌اخوه، ص ۱۲۶ـ۱۲۷). از اندازه‌ها و پیمانه‌ها و ترازوها نیز می‌بایست آگاه می‌بود و هرچند وقت یک بار، درستی آنها را می‌آزمود (ــه ابن‌اخوه، ص ۱۴۴ـ۱۵۱).

محتسب تنها به مشاغل مستقر در بازار نظارت نداشت، بلکه هر چه را که در منطقهٔ نفوذ و اقتدارش بود، زیر نظر می‌گرفت. مثلاً موظف بود مراقبت کند تا کشتیبانان و قایق‌رانان بار اضافی حمل نکنند، در هوای طوفانی سفر نکنند و میان مسافران زن و مرد، پرده‌ای بیندازند (ــه همان، ص ۳۲۴).

مشاغلی چون پزشکی و دامپزشکی و داروسازی، از قرن پنجم زیر نظر محتسبان قرار گرفت. پیش از این، رئیس پزشکان از پزشکان و داروسازان امتحان می‌گرفت و جواز کار صادر می‌کرد، اما ضعف نظام پزشکی از قرن پنجم به بعد و دخالت افراد نالایق و سودجو در امور پزشکی، محتسبان را واداشت که به کار آنان در خانه و بازار رسیدگی کنند (ــه داود سلمان علی، ص ۳۸ـ ۳۹؛ محقق، ص ۲۱۴ـ۲۱۸). محتسبان باتوجه‌به تخصص پزشکان از آنان امتحان می‌گرفتند (ــه شیزری، ص ۹۸ـ ۱۰۱).

۲. نظارت بر آیینهای مذهبی و مسجدها. از وظایف و اختیارات محتسب، نظارت بر برگزاری آیینهای مذهبی به‌ویژه نماز، نظارت بر ادارهٔ مسجدها و نگهداری و مرمت آنها بود. محتسب وظیفه داشت همسایگان مسجد را امر به اقامهٔ نماز در مسجد کند و در برپایی نماز جمعه با آداب مخصوص خود بکوشد؛ در ایامی که مردم در مساجد ازدحام می‌کنند کسانی را برگمارد تا از حضور افراد لاابالی و بی‌توجه به آداب مسجد و نماز جلوگیری کنند؛ مانع اعمالی شود که سبب آلودگی و حرمت‌شکنی مسجد می‌شود، مانند خرید و فروش، غذا خوردن، گدایی کردن، دادوفریاد کردن؛ بر امام جماعت، واعظ، مؤذن و خادمان مسجد نظارت کند تا وظایف خود را درست انجام دهند (ــه ماوردی، ص ۳۹۵ـ۳۹۷؛ شیزری، ص ۱۱۰ـ ۱۱۳؛ ابن‌عبدون، ص ۲۱۱ـ ۲۱۶؛ سنامی، ص ۱۶۳ـ۱۷۶، ۳۶۴ـ ۳۶۷).

۳. نظارت بر اخلاق عمومی. محتسب بر اخلاق عمومی شهروندان نظارت داشت. وی از مصرف مشروبات الکلی، قماربازی، و خرید و فروش آلات موسیقی در ملأ عام به‌شدت جلوگیری می‌کرد. برخی تخلفات اخلاقی، مانند زنا و لواط، مشمول مجازات حدّ یا تعزیر بود. همچنین محتسب می‌بایست از اختلاط زنان و مردان در مراکز عمومی و از اجتماع مرد و زن در مکانهای خلوت نهی می‌کرد، اما حق نداشت دربارهٔ منکراتی که در خانه‌ها و پنهانی سر می‌زد، تجسس کند مگر آنکه نشانه‌های منکر علنی شود، مانند بلند شدن صدای ساز از منزل (ــه *حواشی الشروانی و ابن‌قاسم العبادی علی تحفةالمحتاج*

بشرح *المنهاج*، ج ۹، ص ۲۱۹؛ خطیب شربینی، ج ۴، ص ۲۱۱). محتسب بر مراکزی که احتمال رفتارهای ناپسند اخلاقی بیشتر بود، مانند حمامها، بەدقت نظارت می‌کرد. همچنین بر کیفیت غسل مردگان و کندن گور و آداب دفن و عزاداری ناظر بود. شیون کردن زنان در قبرستانها ممنوع بود و از حضور آنان در تشییع جنازه جلوگیری می‌شد، مگر آنکه پوشیده و باوقار بودند (← شیزری، ص ۱۰۹ـ۱۱۰؛ ابن‌اخوه، ص ۱۰۱ـ۱۰۷؛ ابن‌عبدون، ص ۲۱۶ـ۲۱۷؛ سنامی، ص ۹۸، ۱۳۲، ۱۵۳، ۲۶۴، ۲۹۲).

۴. نظارت بر فرهنگ عمومی. محتسب بر کسانی که بر فرهنگ عمومی تأثیرگذار بودند (مانند اندرزگران، قصه‌پردازان، شاعران و معلمان) نظارت داشت. می‌بایست واعظان را امتحان می‌کرد تا صلاحیت آنان برای وعظ و سخنرانی تأیید شود. ابن‌اخوه (ص ۲۷۱ـ۲۷۴) مجالس وعظ زمان خود را مکانی برای تفریح و خوش‌گذرانی و ملاقات افراد با یکدیگر دانسته و گفته که منع و نهی آنها شایسته است. نظارت بر فالگیران و پیشگویان نیز از وظایف محتسب بود (← همان، ص ۲۷۵ـ ۲۷۶). او همچنین می‌بایست از شعبده‌بازی و سحر و گفتارهای کفرآمیز منع می‌کرد (← سُنامی، ص ۱۹۲، ۲۶۱). سُنامی، در فصلی از کتاب خود، عبارات و جمله‌های کفرآمیز و معصیت‌بار را که در زبان فارسی به کار می‌رفته گردآورده است (← ص ۳۷۷ـ ۳۸۶).

از گروههایی که محتسب بر آنان نظارت داشت، معلمان و مربیان کودکان بودند. از تعلیم خط به کودکان در مساجد جلوگیری می‌شد تا مسجدها آلوده نشوند. شیخی که مکتب‌داری می‌کرد می‌بایست صلاحیتهای لازم را می‌داشت؛ تأدیب شاگردان نباید از حد مجاز فراتر می‌رفت، معلم حق بدزبانی و فحش دادن نداشت، نباید از شاگردان برای رفع نیازهای شخصی بیگاری می‌کشید، باید از تعلیم اشعار برخی از شاعران به کودکان خودداری می‌کرد، باید فردی امین و متأهل، مأمور آوردن بچه‌ها به مکتب‌خانه و بردن آنان به خانه بود تا کودکان در راه فریب فاسقان را نخورند (شیزری، ص ۱۰۴ـ۱۰۵؛ ابن‌اخوه، ص ۲۶۰ـ۲۶۲).

۵. نظارت بر ذمّیان. ذمّیان تابع مقررات ویژه‌ای بودند که محتسب می‌بایست در اجرای صحیح آن نظارت می‌کرد. این مقررات، که در کتابهای فقهی از آن بحث شده، شبیه شروطی است که عمربن خطّاب برای اهل ذمّهٔ زمانِ خود وضع کرد: ذمّیان باید لباس متمایز از مسلمانان بپوشند، زنانشان کفشهای رنگ به رنگ (یک لنگه سیاه یک لنگه سفید) به پا کنند، هنگام ورود به حمام علامتی بر گردن بیاویزند، سوارِ اسب نشوند، سلاح برنگیرند، راه را بر مسلمانان تنگ نکنند، دین خود را تبلیغ نکنند، آشکارا شراب ننوشند و گوشت خوک نخورند (← شیزری، ص ۱۰۶ـ۱۰۷؛ ابن‌اخوه، ص ۹۲ـ۱۰۰).

۶. نظارت بر صاحب‌منصبان. در بررسی دقیق وظایف محتسب و رابطهٔ نهاد حسبه با دیگر سازمانهای اداری، معلوم می‌شود که این نهاد، حق نظارت و بازرسی از سازمانها و دیوانهای حکومتی را نداشته است. وظیفهٔ محتسب دربارهٔ حِسبتِ قاضی تنها به چند مورد از آیین دادرسی منحصر می‌شده است. مثلاً اگر قاضی با متهم به درشتی سخن می‌گفت یا مجلس قضا را در مسجد برپا می‌کرد، حسبت او شایسته بود، زیرا حرمت مسجد شکسته می‌شد. از سوی دیگر، احتمالاً حسبت قاضیان یادگار موارد استثنایی از محتسبان جسور، مقتدر و فقیه بوده است که بر قاضیان برتری داشته‌اند (← شیزری، ص ۱۱۳ـ ۱۱۵)، نه شیوه‌ای معمول در میان محتسبان.

دربارهٔ حسبت والیان و امیران، کار محتسبان بیشتر به موعظه و نصیحت شباهت داشت (← همان، ص ۱۱۵ـ۱۱۶). این ملایمت از آنرو بود که محتسب از یک طرف می‌بایست به وظیفهٔ دینی امر به معروف و نهی از منکر عمل می‌کرد و از طرف دیگر نگران خشم و تغییر مزاج والی و سلطان بود.

۷. نظارت بر بهداشت عمومی. محتسب برای رعایت بهداشت فردی و عمومی تلاش می‌کرد. وی بر بهداشت آبرسانی، نظافت بازارها و راهها و حمامها و حمل زباله به بیرون شهر نیز نظارت داشت. او می‌بایست از آلودن آب نهرها و رودخانه‌ها و از ریختن فاضلاب رنگرزان، گازران و امثال آنان به آب نهر جلوگیری می‌کرد (اطروش، ص ۱۸، ۳۱). در شهرهایی که سقایان آب مصرفی مردم را از نهرها تأمین می‌کردند، محتسب می‌بایست مراقب بود که سقایان از جایی آب بردارند که آبشخور حیوانات نباشد و زنان در نزدیکی آن شستشو نکنند (ابن‌عبدون، ص ۲۲۲). همچنین مواد غذایی فاسد شده و زیان‌آور برای سلامتی مردم بایستی به خارج از شهر منتقل می‌شد، مثلاً مغازه‌دارانی که مواد غذایی و گوشتی آنان فاسد می‌شد، موظف بودند آنها را بیرون شهر دفن کنند (شیزری، ص ۳۳، ۵۹). محتسب، همچنین گرمابه‌دارها را موظف می‌کرد که روزی چند بار با آب تمیز، کف حمام را بشویند، کثافات خزینه و حوضچه را پاک کنند و حمام را روزانه دو بار با مواد خوشبو بخور دهند. ورود جذامیان و مبتلایان به برص به حمام عمومی ممنوع بود (← همان، ص ۸۷ـ ۸۸).

سلاخها و قصابها ملزم بودند در کشتار حیوانات بهداشت را رعایت کنند. قصاب حق نداشت در جلو مغازهٔ خود، حیوانات را ذبح کند زیرا راه عبور مردم آلوده می‌شد. بایستی حیوانات در کشتارگاه بیرون بازار یا بیرون شهر ذبح می‌شدند. قصاب می‌بایست پس از پایان فروش گوشت، روی تختهٔ قصابی نمک می‌پاشید تا در گرمی هوا، کرم نزند و بر تخته ظرفی بزرگ و سنگین می‌گذاشت تا سگ آن را نلیسد و از

حشرات مصون بماند (ابن‌اخوه، ص ۱۶۳ـ۱۶۴).

طباخان، کباب‌فروشان، جگرپزان و سایر صنفهایی که موادغذایی و انواع نوشیدنی به مردم عرضه می‌کردند نیز ملزم به رعایت نظافت بودند. آنان باید ظرفها را با آب داغ و اُشنان می‌شستند و روی آنها را با پارچه یا حصیر می‌پوشاندند تا حشرات موادغذایی را آلوده نکنند. مخلوط کردن گوشت حیوانات برای فروش و عرضهٔ مواد غذایی کهنه، تدلیس* و غش در کسب به شمار می‌آمد و موجب تنبیه و تعزیر از سوی محتسب می‌شد (← همان، ص ۱۵۷، ۱۶۳ـ۱۶۴، ۱۷۳ـ۱۷۴، ۲۱۰). افزودن مواد غیرمجاز و زیان‌آور به مواد غذایی نیز مجازات شدیدی داشت (← همان، ص ۱۵۹ـ۱۶۰). رعایت بهداشت در تهیهٔ نان ضروری بود و محتسب نانوایان را ملزم می‌کرد ظروف خود را با آب پاکیزه بشویند، روی ظرف خمیر را بپوشانند و هرگز با پا یا آرنج، خمیر به عمل نیاورند. آستینهای لباسشان تنگ باشد و دهان‌بند داشته باشند و نیز بر یقهٔ خود، دستار سفید ببندند. موهای دست خود را بزدایند و اگر هنگام روز خمیر می‌گیرند کسی را برای مگس پراندن بگمارند. کارگران بر کیسه‌های آرد نخوابند و کیسه‌ها را پس از شستن بر طناب بیاویزند (← شیزری، ص ۲۲؛ ابن‌اخوه، ص ۱۵۴ـ۱۵۵).

۸. نظارت بر سازه‌های شهری و عبور و مرور در راهها. محتسب بر بنای ساختمانهای عمومی و خصوصی نظارت می‌کرد و مراقب بود که بازارها فراخ و مرتفع ساخته شوند؛ اگر بازار سنگ‌فرش نیست در دو سوی بازار، پیاده‌روها سنگ‌فرش شوند؛ مغازه‌ها در ردیف منظم ساخته شوند و پیشخوان مغازه‌ها به اندازه‌ای باشند که مزاحم عبور و مرور نشوند. هر صنفی جای خاصی در بازار داشت و از قرار گرفتن اصناف نامتجانس در کنار هم پرهیز می‌شد (← شیزری، ص ۱۱ـ۱۲، ۱۴).

محتسب بر مواد ساختمانی و بنّایان و کارگران نیز نظارت می‌کرد تا ساختمانها با استحکام بیشتری ساخته شوند. ابن‌اخوه فصل ۶۹ کتاب خود را به حسبت نجاران، بنّایان، گچ‌کاران و نقاشان اختصاص داده است. محتسب از آنان سوگند می‌گرفت که در کار خود تقلب و سهل‌انگاری نکنند (← ص ۳۴۳ـ۳۴۶).

محتسب موظف بود از هرگونه سدّ معبر و مزاحمتی که برای عبور و مرور مردم ایجاد می‌شد، جلوگیری کند؛ از جمله از جلو آوردن دیوار خانه و مغازه در مسیر راه یا قراردادن ناودانهای پشت‌بام و لوله‌های فاضلاب در کوچه‌ها و راهها. بایستی ناودانها را در داخل دیوار قرار می‌دادند و برای فاضلاب، چاه حفر می‌کردند (اطروش، ص ۱۸؛ شیزری، ص ۱۴). حمل و نقل هیزم و خار در بازارها که موجب پارگی لباس مردم می‌شد، آب زدن راهها به حدی که لغزنده شوند، انداختن پوست میوه و زباله در راهها، همگی ناروا و منکر بودند و محتسب از آنها جلوگیری می‌کرد (← ابن‌اخوه، ص ۱۳۵ـ۱۳۶؛ سنامی، ص ۳۴۶ـ۳۶۳).

ز) اختیارات اجرایی محتسب. محتسب برای ایفای وظایف خود نیازمند اعمال قدرت بود. این قدرت را حاکم و والی به وی تفویض می‌کرد، از این‌رو محتسب و نیروهای تحت فرمانش می‌توانستند متخلفان از قوانین شرعی و عرفی را مجازات کنند.

محتسب لازم نبود پیوسته از شیوه‌های تنبیهی برای اصلاح رفتار شهروندان استفاده کند بلکه با آگاه کردن افراد نادان و با شیوه‌ای ملاطفت‌آمیز و حتی با عفو و گذشت می‌توانست امر به معروف و نهی از منکر کند. محتسب برای تأدیب مجرمان و متخلفان می‌توانست از عقاب یا توبیخ و تهدید و در صورت کارگر نشدن این شیوه‌ها، از زدن یا تبعید یا حبس و یا جریمهٔ مالی استفاده کند. او برای تعزیر، حق نداشت بیش از هشتاد تازیانه بزند، اما در عمل گاه به این موضوع شرعی توجه نمی‌شد (← تین[1]، ص ۶۴۹). تبعید کردن گاه با تنبیه دیگری نیز همراه می‌شد؛ بدین‌ترتیب که مجرم را به نحو تحقیرکننده‌ای در شهر می‌گرداندند، آبروی او را می‌ریختند و سپس به تبعیدگاه می‌فرستادند. گرداندن مجرم در شهر (تشهیر) گاه به منزلهٔ مجازاتی جدا به‌کار گرفته می‌شد (← اطروش، ص ۲۲؛ عبدالحسیب رضوان، ص ۱۲۴، ۱۲۸).

ح) پیوند و مرزبندی حسبه با دیگر سازمانها در نظام دیوان‌سالاری اسلامی. چون از مناصب دیوانی تعریف دقیقی وجود نداشت، گاهی مسئولیتهای نهاد حسبه با مسئولیتهای دیگر نهادها (مانند شرطه، قضا و مظالم) تداخل می‌کرد. ماوردی حسبه را واسطهٔ میان وظایف قضا و مظالم دانسته است. وی اولین فقیهی است که وجوه اختلاف و اشتراک وظایف حسبه با نهاد قضا و مظالم را بیان کرده است (← ص ۳۹۲ـ۳۹۴).

۱. حسبه و قضا. تعیین رابطهٔ حسبه و قضا بستگی به تعریف حسبه دارد. اگر حسبه را به معنای شرعی و عام آن، یعنی امر به معروف و نهی از منکر، بدانیم، قضا که حل خصومت و دعاوی میان مردم است، بابی از ابواب حسبه می‌شود. براساس این دیدگاه، محتسبان موظف‌اند همهٔ مقامهای بالاتر از خود را حسبت کنند، هرچند در عمل این کار کمتر صورت گرفته است (برای نمونه ← تنوخی، ج ۲، ص ۱۱۰؛ شیزری، ص ۱۱۳ـ۱۱۴). در کتابهای حسبه فصلی کوتاه به حسبت قاضیان، والیان و صاحب‌منصبان اختصاص داده شده است (← شیزری، همانجا؛ ابن‌اخوه، ص ۲۹۵ـ۳۱۹؛ سنامی، ص ۱۵۶ـ۱۵۸). اما

1. Tynn

اگر تعریف عرفی حسبه را بپذیریم رابطهٔ حسبه با قضا، عموم و خصوص من وجه می‌شود. نویسندگان کتابهای حسبه مفهوم عرفی حسبه را همان وظایف مشخص محتسب می‌دانند که برای جلوگیری از تخلفات شرعی و عرفی از سوی محتسب اعمال می‌شد و در کتابهای خود به‌تفصیل از آنها سخن گفته‌اند (ــه سنامی، ص ۸۳ـ۹۲؛ تهانوی، ج ۱، ص ۲۷۷ـ۲۷۸).

از دیدگاه ماوردی (ص ۳۹۲ـ۳۹۳)، حسبه و قضا دو وجه مشترک دارند. همچنین دو صفت در قضا وجود دارد که در حسبه نیست و دو صفت در حسبه وجود دارد که در قضا نیست. دو وجه مشترک میان حسبه و قضا عبارت است از: ۱) محتسب و قاضی هر دو شایستگی دارند که نزد آنان سه گونه دعوا مطرح شود: دعوایی که مربوط به کم گذاشتن در پیمانه و ترازو باشد؛ دعوای مربوط به غشّ و تدلیس در ثمن یا مُثمن؛ و دعوای مربوط به تأخیر در ادای دین با وجود توانایی بدهکار در پرداخت دین. رسیدگی به دعاوی غیر از این سه نوع، مخصوص قاضی است. ۲) در دعاوی یاد شده محتسب و قاضی می‌توانند مُدَّعیٰ‌علیه را بر دادن حق مجبور کنند، در صورتی که حق، به اعتراف و اقرار مُدَّعیٰ‌علیه ثابت شده باشد نه به بیّنه و سوگند.

دو صفتی که در قضا وجود دارد و در حسبه نیست عبارت‌اند از: ۱) دعاوی‌ای که در عقود و معاملات و سایر مطالبات واقع شود و موضوع آن آشکار نباشد. ۲) دعاوی نیازمند به اقامهٔ بیّنه و سوگند.

دو صفتی که در حسبه وجود دارد و در قضا نیست از این قرار است: ۱) متولی حسبه (محتسب) می‌تواند انجام شدن نیکها و براندازی منکرات را، بدون درخواست شاکی، پیگیری کند، اما متولّی قضا (قاضی) پس از اقامهٔ دعوا و درخواست شاکی حق رسیدگی دارد. ۲) محتسب برای بازداشتن منکرات به قاطعیت و قوهٔ قهریه نیاز دارد، ولی قاضی باید بردبار باشد.

به‌طور کلی، به‌سبب مشابهتهای فراوان کار قضا و حسبه، در مواقع بسیاری محتسبان از میان قضات برگزیده می‌شدند و گاه یک شخص در کنار قضا متصدی حسبه هم می‌شد (ــه خطیب بغدادی، ج ۱۱، ص ۲۳۸؛ سمعانی، ج ۱، ص ۳۷۰؛ منتجب‌الدین بدیع، ص ۵۰ـ۵۲).

۲. حسبه و مظالم. دیوان مظالم به شکایات مردم از دستگاههای دولتی و کارکنان دیوانی رسیدگی می‌کرد. ماوردی (ص ۳۹۴) دو وجه اشتراک و دو وجه افتراق برای حسبه و مظالم برشمرده است. دو وجه‌اشتراک عبارت‌اند از: ۱) محتسب و والی مظالم، هر دو بر اساس ترساندن، که از ویژگیهای حاکمیت و قاطعیت است، عمل می‌کنند. ۲) هر دو می‌توانند بی‌آنکه شکایتی در کار باشد ستم آشکار را براندازند. وجه تمایز ایشان نیز بدین قرار است: ۱) والی مظالم به شکایتها یا ستمهایی رسیدگی می‌کند که قاضی به دلیل اعمال نفوذ محکومٌ‌علیه نمی‌تواند به آنها رسیدگی کند، اما والی حسبه به اموری رسیدگی می‌کند که قاضی به دلیل کثرت کار به آنها رسیدگی نمی‌کند؛ بنابراین، مرتبهٔ والی مظالم بالاتر از قاضی، و مرتبهٔ محتسب پایین‌تر از قاضی است. ۲) والی مظالم می‌تواند برای قاضی و محتسب، فرمان‌نامه (توقیع) صادر کند، ولی قاضی نمی‌تواند به والی مظالم فرمان‌نامه دهد، همان‌طور که قاضی می‌تواند به محتسب عهدنامه دهد، اما محتسب نمی‌تواند برای او چنین کاری کند؛ ازاین‌رو، والی مظالم می‌تواند حکم صادر کند ولی محتسب نمی‌تواند.

۳. حسبه و شُرطه. دیوان شرطه وظیفهٔ حفظ نظم و امنیت شهرها و اجرای احکام جرائم و جنایات و نیز اجرای کیفرهای شرعی را برعهده داشت.

مهم‌ترین وظیفهٔ مشترک محتسب و صاحب شرطه جلوگیری از فساد و مبارزه با هرزگان بود و هر دو حق داشتند که مرتکبان منکرات را تعزیر کنند، البته افراد مظنون به فحشا را نزد صاحب شرطه می‌بردند (ــه تنوخی، ج ۱، ص ۹۷). در اوضاع بحرانی نیز شرطه، محتسبان را در قیمت‌گذاری و نظارت بر کالاها یاری می‌رساند و مجری فرمانهای خلیفه یا سلطان برای مبارزه با اهل فساد و دستگیری متخلفان بود (ــه احمد عبدالسلام ناصف، ص ۲۳۹؛ سهام مصطفی ابوزید، ص ۲۳۷ـ ۲۳۸).

میان حسبه و شرطه تفاوتهایی نیز وجود داشت که مهم‌ترین آنها از این قرار بود: دیوان شرطه از دیوانهای اداری، و وظیفهٔ صاحب شرطه صرفاً اجرایی بود. وظیفهٔ اختصاصی صاحب شرطه مقابله با شورشها و آشوبهای داخلی، برخورد با دزدان و اشرار، برقراری امنیت داخل شهر و مراقبت از دروازه‌ها، فرماندهی لشکر برای جنگ و مجازات کسانی بود که حاکم دستور می‌داد (احمد عبدالسلام ناصف، ص ۲۴۰ـ۲۴۱؛ نیز ــه شرطه*). اما دیوان حسبه از نهادهای دینی بود و وظیفهٔ محتسب، قضایی و اجرایی بود، زیرا در برخی منکرات محتسب می‌توانست فرد خاطی را بدون شکایت و اقامهٔ دعوا مجازات کند. همچنین محتسب به منکرات آشکار رسیدگی می‌کرد، ولی شرطه پیگیر جرائم آشکار و مخفی بود و حق تجسس داشت (سهام مصطفی ابوزید، ص ۲۳۸ـ۲۳۹).

۲) حسبه در سیر تاریخی (عصر خلافت)

نظارت حکومت بر امور بازارها و رفتارهای اجتماعی شهروندان، به عصر پیامبر و جانشینان وی بازمی‌گردد. با ظهور اسلام، از پاره‌ای معامله‌ها، که در عربستان پیش از اسلام در بازارهای موسمی معمول بود، نهی شد (برای اطلاع از بازارهای جاهلی ــه یعقوبی، ج ۱، ص ۲۷۰ـ ۲۷۱) و اخلاق اقتصادی

جدیدی بر پایهٔ آموزه‌های اسلام عرضه شد. در منابع روایی و تاریخی، گزارشهای درخور توجهی از نظارت پیامبر اکرم بر بازار وجود دارد. بیشتر این گزارشها، که در مجموعه‌های روایی گردآوری شده‌اند، بعدها مبانی نظری و عملی تشکیلات حسبه را پایه‌گذاری کردند (← برای نمونه ← مالک‌بن انس، ج ۲، ص ۶۰۹ـ۶۸۶؛ حرّعاملی، ج ۱۷ و ۱۸).

پیامبر اکرم، علاوه بر تنظیم روابط اقتصادی و اخلاق اقتصادی، بر بازار نظارت مستقیم داشت (برای نمونه ← متقی، ج ۲، جزء ۴، ص ۶۰؛ ج ۸، جزء ۱۵، ص ۱۶۳؛ حرّعاملی، ج ۱۷، ص ۲۸۲؛ کتانی، ج ۱، ص ۲۸۴ـ۲۸۵). کار پیامبر به توصیه و ارشاد منحصر نمی‌شد، بلکه متخلفان را به مجازات می‌رسانید و تاجران را ملزم به رعایت قوانین می‌کرد (← حرّعاملی، ج ۱۷، ص ۳۸۶). گزارشهایی در دست است که پیامبر برای نظارت بر بازار مکه و مدینه مسئول گماشت (← خلیفةبن خیاط، ص ۶۱؛ ابن‌عبدالبرّ، قسم ۲، ص ۶۲۱).

در دورهٔ خلفای نخست، بیشتر گزارشهای نظارت بر بازار، مربوط به خلافت عمربن خطّاب و امام علی علیه‌السلام است (← بازار*: بخش ۶).

در دورهٔ اموی، والیان یا کارگزاران آنان سخت مراقب بازارها بودند. در این دوره، از اقدامات نظارتی زیادبن ابیه، والی معاویه بر بصره، گزارشهای بیشتری وجود دارد. وی برای بازارها عاملانی گماشت و هر روز، به‌جز جمعه‌ها، از آنان دربارهٔ قیمتها و اوضاع بازار گزارش می‌گرفت (بلاذری، ج ۴، قسم ۱، ص ۱۸۶). بازار زیر نظارت دقیق وی بود و اگر کالایی گران می‌شد به تاجران وام می‌داد تا با خرید و عرضهٔ آن کالا، قیمت آن را متعادل کنند (همان، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۰۶). او به‌بهداشت عمومی بصره توجه داشت و مردم را وادار می‌کرد جلو خانه‌های خود را تمیز کنند. همچنین بردگانی خرید و آنان را مأمور نظارت بر نظافت خیابانهای بصره کرد (همانجا). در میان خلفای اموی، عمربن عبدالعزیز به مبارزه با منکرات اهتمام فراوان داشت. وی به والی خود در مصر فرمان داد تا از فروش شراب جلوگیری کند، زنان را از رفتن به حمامهای عمومی بازدارد و مردان را به بستن لنگ در حمام وادارد (کندی، ص ۶۸ـ ۶۹).

براساس گزارشهای تاریخی یا با استناد به پاره‌ای رفتارها و روشها، برخی بر آن‌اند که سازمان حسبه در دورهٔ امویان (سهام مصطفی ابوزید، ص ۶۳) یا دورهٔ عمربن خطّاب (قلقشندی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۵۲) و یا حتی در عصر خود پیامبر (کتانی، ج ۱، ص ۲۸۴ـ۲۸۵) تأسیس شده، اما به گمان قوی این سازمان در دورهٔ آغازین خلافت عباسی پدید آمده است، همچنان که اطلاق واژهٔ حسبه بر ادارهٔ امور بازار نیز از اوایل دورهٔ عباسی و اواخر دورهٔ اموی فراتر نمی‌رود؛ چه، در دورهٔ اموی عمدتاً از اصطلاحات عامل‌السوق و صاحب‌السوق استفاده شده‌است (← ابن‌عبدالحکم، ص ۲۱۰؛ فتال نیشابوری، ص ۲۸۸). شواهد تاریخی وجود محتسبان را در کوفه و بغداد در عصر منصور (حک: ۱۳۶ـ۱۵۸) تأیید می‌کنند (← ابن‌سعد، ج ۷، ص ۲۵۶؛ خطیب بغدادی، ج ۱۲، ص ۲۴۴؛ سمعانی، ج ۱، ص ۹۲ـ۹۳). به‌علاوه آنچه گمان ایجاد نظام حسبه را در عصر منصور قوّت می‌بخشد، موقعیت برتر پایتختِ تازه‌تأسیس عباسیان است. بغداد، که در قلب سرزمینهای اسلامی جای داشت، با راههای آبی و خاکی و با شهرسازی نو، در اندک مدتی مرکز بزرگ تجارت شد و طبیعتاً چنین شهری برای نظارت بر بازارها نیاز به سازمانی کارآمد و قدرتمند داشت، لذا سازمان حسبه می‌توانست با تکیه بر تجارب عصر اموی در نظارت بر بازارها خاصه نظام دیوانی زمان هشام‌بن عبدالملک (← طبری، ج ۷، ص ۲۰۳؛ مسعودی، ج ۴، ص ۴۷ـ۴۸) و نیز دستورالعملهای شرعی به یادگار مانده از صدر اسلام، این وظیفهٔ حساس را در عرصهٔ اقتصادی و، با گسترش این سازمان، در حوزهٔ دینی و اخلاقی برعهده گیرد.

در سرزمینهای غربی اسلامی سازمان حسبه مدتی پس از استقرار مسلمانان و براساس الگوهای شرقی، کار خود را آغاز کرد. ابتدا وظایف محتسب برعهدهٔ والیان و صاحب شرطه بود و پس از چندی قاضیان عهده‌دار این منصب شدند. در افریقیه اولین محتسب سَحنون* (متوفی ۲۴۰)، فقیه برجستهٔ مالکی قَیْروان، بود که در حکومت محمدبن اغلب (۲۲۶ـ۲۴۲) به مقام قضا رسید و در ۲۳۴، هم زمان، منصب حسبه را نیز پذیرفت. او اولین قاضی بود که سرپرست حسبهٔ بازار شد و پیش از او این وظیفه برعهدهٔ والیان بود (← دباغ، ج ۲، ص ۸۷). در اندلس نهاد حسبه از دورهٔ هشام‌بن عبدالرحمان (حک: ۱۷۲ـ۱۸۰) پدید آمد. هشام، قُطَیس‌بن سلیمان (متوفی ح ۲۰۵) را سرپرست بازار کرد (← ابن‌ابّار، ج ۲، ص ۳۶۵). در غرب اسلامی تا قرنها از مصطلحات خِطّة السوق، ولایة‌السوق، احکام‌السوق و صاحب‌السوق به جای حسبه و محتسب استفاده می‌شد. ابن‌بَشکُوال که در قرن ششم می‌زیست، در شرح حال محتسبی به نام ابن‌مَشّاط رُعَینی قُرطبی (متوفی ۳۹۷) می‌گوید: «او به احکام حسبه گماشته شد که نزد ما ولایة‌السوق نامیده می‌شد» (ج ۲، ص ۴۶۴).

دربارهٔ منشأ نهاد حسبه، برخی آن را برگرفته از سازمانهای مشابه رومی و ساسانی و عده‌ای آن را دارای اصل اسلامی می‌دانند (← سهام مصطفی ابوزید، ص ۴۹ـ۵۳؛ سامرایی، ص ۳۰۶ـ ۳۰۷؛ کاهن[1]، ص ۳۲۴ـ۳۲۵). چه حسبه را سازمانی

1. Cahen

اصیل و چه برگرفته از نظامهای دیگر بدانیم، تحول و گسترش آن کار مسلمانان و حاصل ناگزیر توسعهٔ نظام دیوان‌سالاری بوده است. با این همه، حسبه و محتسب همواره وضع یکسانی نداشته‌اند و تحت‌تأثیر جریانهای سیاسی و اجتماعی و دخالتهای فردی و قابلیتهای محتسب، کارکرد نهاد حسبه نیز دستخوش دگرگونیهایی می‌شده است. این دگرگونیها و تحولات کمابیش از طریق مطالعهٔ سرگذشت و رفتار محتسبان ــ در حدّی که در منابع بدانها اشاره شده ــ قابل ردیابی است. در دورهٔ اول خلافت عباسی، در زمان مهدی (حک: ۱۵۸ـ۱۶۹) نیز، همچون عهد منصور، بغداد محتسبانی داشت که گاه، با حفظ سمت، عهده‌دار وظایف دیگر نیز می‌شدند (ــه طبری، ج ۸، ص ۱۴۸).

در دورهٔ هارون (حک:۱۷۰ـ۱۹۳)، شخصی در جرجان لقب محتسب داشت و شخص دیگری در اسکندریه (ــه ابوالعرب تمیمی، ص ۳۷۱؛ سهمی، ص ۲۲۹). اگر این لقب حاکی از سمت اداری آنان باشد، قرینهٔ خوبی برای گسترش سریع حسبه در دورهٔ اول عباسی در سرزمینهای اسلامی است. احتمالاً باتوجه به برخوردهایی که در ماجرای محنت* از زمان مأمون تا واثق با مخالفان خلق قرآن صورت می‌پذیرفت یا در رفتارهای خشن متوکل با ذمّیان، نقش محتسبان که مجریان این تصمیمات و برخوردها بودند، جدّی‌تر هم شده بوده است (ــه طبری، ج ۹، ص ۱۷۱ـ۱۷۲؛ سیوطی، ص ۳۰۸، ۳۳۵، ۳۴۰ـ۳۴۱).

با قدرت یافتن ترکان در دستگاه خلافت و بروز کشمکشهای سیاسی در بغداد، از نفوذ و اعتبار محتسبان کاسته شد و گاه افرادی به‌عنوان محتسب برگزیده شدند که به جهل و نادانی شهره بودند (ــه ابن‌شاکر کتبی، ج ۲، ص ۴۳۶). برخلاف این دوره، در زمان معتضد (حک: ۲۷۹ـ۲۸۹) حسبه اهمیت یافت و محتسب مجری فرمانهای خلیفهٔ پرهیبت و خون‌ریز شد. در این زمان از محتسبی در بغداد گزارش شده‌است که حتی‌از شکستن خمره‌های شراب خلیفه ابایی نداشت (ــه ذهبی، ج ۱۱، ص ۸۹، ج ۱۴، ص ۷۶). حسبه‌در دورهٔ مقتدر (حک:۲۹۵ـ۳۲۰) دستخوش مطامع سیاسی شد و افراد نالایق و غیرمحبوب به این سمت گماشته شدند (ــه ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۲۲۴ـ۲۲۵؛ ابن‌طقطقی، ص ۲۶۲). از دورهٔ امیرالامرایی نیز حسبت افراد لاابالی و فریبکار گزارش شده است (ــه صولی، ص ۱۴۸؛ نیز ــه امیرالامراء*).

یکی از پیامدهای شکوفایی تجارت در دورهٔ عباسیان، شکل‌گیری طبقه‌ای از تاجران بزرگ و رواج پدیدهٔ رباخواری در میان مسلمانان بود. این دسته از تاجران با اعیان و اشراف و صاحب‌منصبان زد و بند داشتند و محتسبان توانایی نظارت و حسبت بر آنان را نداشتند (ــه تنوخی، ج ۸، ص ۴۱؛ مسکویه، ج ۵، ص ۳۰۰؛ ابن‌اخوه، ص ۱۲۳).

در دورهٔ حکومت آل‌بویه، وظیفهٔ اصلی محتسبان در دو جنبهٔ نظارت بر آداب و اخلاق مذهبی و نیز رسیدگی بر امور شهر و بازارها خلاصه می‌شد. در شهرهای بزرگ، مانند بغداد، محتسب چندین نایب داشت که هریک در محله‌ای به کار مشغول بودند (ــه ابن‌کثیر، ج ۱۱، ص ۳۲۹).

امیران بویهی، با ارسال عهدنامه‌هایی، امور حسبه را به والیان خود تفویض می‌کردند و گاه به طور مستقیم به فردی مسئولیت حسبه می‌دادند (ــه صاحب‌بن عباد، ص ۴۶ـ۵۰). در دورهٔ حکومت آل‌بویه بازارهای برده‌فروشی، سکه‌خانه‌ها و طسرازخسانه‌ها اهمیت بیشتری پیدا کرده بودند و تقلب و فریبکاری و تدلیس موجب اختلال در نظم اجتماعی و اقتصادی می‌شد. در عهدنامه‌های دورهٔ آل‌بویه حسبت مراکز مذکور، به‌سبب اهمیت آنها، در کنار امور حسبه یاد شده و در عمل مسئولانی غیر از محتسب داشته است (برای نمونه‌ای از این عهدنامه‌ها و وظایف محتسب در این دوره ــه همان، ص ۳۹ـ۴۱). انحطاط نهاد حسبه در این دوره از زمانی شروع شد که معزالدوله دیلمی، در ۳۵۰، منصب حسبه را به فروش گذاشت (ــه ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۴۰۶). بدین‌سان، حسبه که از جایگاه مهمی برخوردار بود و بزرگان دین در صدر اسلام خود مباشر آن بودند، در این دوره با سهل‌انگاری و بی‌اعتنایی فرمانروایان و واگذاری این منصب به افراد نالایق، رو به سستی و ضعف گذاشت و مال‌اندوزان و رشوه‌گیران و فرصت‌طلبانِ چاپلوس را به طمع انداخت (ــه ماوردی، ص ۴۱۳).

در دورهٔ سلاجقهٔ بزرگ، حسبه بار دیگر اهمیت یافت. وحدت سیاسی و دینی در مملکت سلجوقیان، برقراری نظام اداری متمرکز، سیاست مذهبی مبتنی بر گسترش عقاید اهل سنّت و مبارزه با شیعیان و بالاخره توجه به بازرگانی و رونق تجارت، همگی در اهمیت یافتن نهاد حسبه و کار محتسبان مؤثر بود. خواجه نظام‌الملک (ص ۵۶) از جایگاه مهم حسبه سخن گفته است. وی نسبت به محتسب دیدگاه اداری محض داشته و بیشتر بر ویژگیهایی چون شجاعت و هیبت در محتسب تأکید کرده است. فرمانهایی از سنجر (حک: ۵۱۱ـ ۵۵۲)، مبتنی بر انتصاب افراد به حسبت شهرهای گوناگون، در دست هست که اهمیت این کار را در دورهٔ وی نشان می‌دهد (ــه منتجب‌الدین بدیع، ص ۸۲). در دورهٔ پایانی عباسی نیز منصب حسبه از نهاد قضا کاملاً تفکیک نشده بود؛ از واگذاری هم‌زمان حسبت و قضا به برخی از افراد گزارشهایی وجود دارد (برای نمونه ــه ابن‌جوزی، ج ۱۷، ص ۲۷۵ـ۲۷۷؛ قلقشندی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۲۶۴، ۲۷۴ـ۲۷۵). به سبب تلاشهای برخی شیعیان برای نفوذ در دستگاه خلافت، یکی از وظایف محتسبان حنبلی در این دوره، مقابله با گسترش اندیشه‌های شیعی بود (ــه ابن‌جوزی، ج ۱۸، ص ۱۵۹).

منابع: محمدتقی آملی، *المکاسب والبیع*، تقریرات درس آیت‌اللّه نائینی، قم ۱۴۱۳؛ ابن‌ابار، *کتاب الحُلّة‌السیراء*، چاپ حسین مؤنس، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴؛ ابن‌ابی‌یعلی، *الاحکام السلطانیة*، چاپ محمدحامد فقی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌اخوه، *کتاب معالم القربة فی احکام الحسبة*، چاپ محمد محمود شعبان و صدیق احمد عیسی مطیعی، مصر ۱۹۷۶؛ ابن‌ادریس حلّی، *کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن‌بشکوال، *الصّلة*، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۴۱۰/۱۹۸۹؛ ابن‌تغری بردی، *منتخبات من حوادث الدهور فی مدی الایام و الشهور*، چاپ ویلیام پوپر، برکلی و لوس‌آنجلس ۱۹۳۰ـ۱۹۴۲؛ ابن‌تیمیه، *الحسبة فی‌الاسلام*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ همو، *مجموع الفتاوی*، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۲۱/ ۲۰۰۰؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌شاکر کتبی، *فوات‌الوفیات*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴؛ ابن‌صیرفی، *القانون فی دیوان الرسائل و الاشارة الی من نال‌الوزارة*، چاپ ایمن فؤاد سید، قاهره ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ ابن‌طقطقی، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة*، چاپ ممدوح حسن محمد، قاهره [۱۹۹۹]؛ ابن‌عبدالبرّ، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، چاپ علی‌محمد بجاوی، قاهره [۱۳۸۰/۱۹۶۰]؛ ابن‌عبدالحکم، *کتاب فتوح مصر و اخبارها*، چاپ محمد حجیری، بیروت ۱۴۲۰/ ۲۰۰۰؛ ابن‌عبدون [*رسالة فی‌القضاء و الحسبة*]، چاپ لوی پرووانسال، در JA, ccxv, no.2 (Avril-June 1934)؛ ابن‌فضل‌اللّه عمری، *التعریف بالمصطلح الشریف*، چاپ محمدحسین شمس‌الدین، بیروت ۱۴۰۸/ ۱۹۸۸؛ ابن‌قیّم جوزیّه، *الطّرق‌الحکمیّة‌فی‌السیاسة‌الشّرعیة*، چاپ احمد زغبی، بیروت ۱۴۱۹/ ۱۹۹۹؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت ۱۴۱۱/ ۱۹۹۰؛ ابن‌منظور؛ ابوالعرب تمیمی، *کتاب المِحَن*، چاپ یحیی وهیب جبوری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ احمد عبدالسلام ناصف، *الشرطة فی مصرالاسلامیة*، قاهره ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ حسن اطروش، کتاب‌الاحتساب =
"A Zaidi manual of ḥisbah of the 3rd century (H)", *Rvista studi orientali*, vol.28 (1953);

امام خمینی، *کتاب‌البیع*، قم [بی‌تا.]؛ ز. باقری بیدهندی، «کتابشناسی حسبه»، *حکومت اسلامی*، سال ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۸)؛ احمدبن یحیی بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۴، قسم ۱، چاپ ماکس شلوسینگر، اورشلیم ۱۹۳۸؛ محسن‌بن علی تنوخی، *نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرة*، چاپ عبود شالجی، بیروت ۱۳۹۱ـ۱۳۹۳/۱۹۷۲ـ۱۹۷۳؛ محمد اعلی‌بن علی تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا.]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ ش؛ حاجی‌خلیفه؛ حرّعاملی؛ *حواشی الشروانی و ابن‌قاسم العبادی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج*، چاپ سنگی مصر ۱۳۱۵، چاپ افست [بیروت]: دار احیاء التراث‌العربی، [بی‌تا.]؛ خطیب بغدادی؛ محمدبن احمد خطیب شربینی، *مغنی‌المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج*، مع تعلیقات جوبلی‌بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ خلیفة‌بن خیاط*، روایة بقی‌بن خالد [مخلد]، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ داود سلمان علی، «الحسبة فی الطب و الجراحة عندالعرب»، در *دراسات فی الحسبة و المحتسب عندالعرب*، بغداد: جامعة بغداد، [بی‌تا.]؛ عبدالرحمان‌بن محمد دباغ، *معالم الایمان فی معرفة اهل القیروان*، اکمله و علّق علیه ابوالفضل‌بن عیسی تنوخی، ج ۲، چاپ محمد احمدی ابوالنور و محمد ماضور، قاهره [۱۹۷۲]، چاپ افست تونس [بی‌تا.]؛ ذهبی؛ عبدالجبار رفاعی، *موسوعة مصادرالنّظام الاسلامی*، قم ۱۳۷۵ ش؛ عبدالحمید رفاعی، *القضاء الاداری بین الشریعة و القانون*، دمشق ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ حسام قوام سامرائی، *المؤسسات الاداریة فی الدّولة العباسیة*، دمشق ۱۳۹۱/۱۹۷۱؛ ابوالقاسم سرّی، «منصب محتسب در ایران»، *حکومت اسلامی*، همان منبع؛ سمعانی؛ عمربن محمد سنامی، *نصاب‌الاحتساب*، چاپ مریزن عسیری، مکه ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ سهام مصطفی ابوزید، *الحسبة فی مصر الاسلامیة من‌الفتح العربی الی نهایة العصر المملوکی*، [قاهره] ۱۹۸۶؛ حمزه‌بن یوسف سهمی، *تاریخ جرجان*، بیروت ۱۴۰۷/ ۱۹۸۷؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *تاریخ‌الخلفاء*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قم ۱۳۷۰ش؛ محمدبن مکی شهید اول، *الدروس الشرعیّة فی فقه الامامیّة*، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴؛ همو، *القواعد و الفوائد: فی الفقه و الاصول و العربیة*، چاپ عبدالهادی حکیم، [نجف ؟ ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹]، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ عبدالرحمان‌بن نصر شیزری، *کتاب نهایة‌الرتبة فی طلب الحسبة*، چاپ سید باز عرینی، بیروت ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱؛ ابراهیم‌بن هلال‌صابی، *المختار من رسائل ابی‌اسحق ابراهیم‌بن هلال ابن‌زهرون الصابی*، چاپ شکیب ارسلان، بیروت [بی‌تا.]؛ صاحب‌بن عباد، *رسائل*، چاپ عبدالوهاب عزام و شوقی ضیف، قاهره ۱۳۶۶؛ محمدبن یحیی صولی، *اخبار الراضی باللّه و المتّقی للّه من کتاب الاوراق*، چاپ هیورث دن، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ احمدبن مصطفی طاشکوپری‌زاده، *مفتاح السعادة و مصباح السیادة*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ محمدبن حسن طوسی، *المبسوط فی فقه الامامیة*، ج ۲، چاپ محمدتقی کشفی، تهران ۱۳۸۷، ج ۸، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ عبدالحسیب رضوان، *دراسات فی الحسبة من الناحیتین التاریخیة و الفقهیة*، [قاهره] ۱۴۱۰/ ۱۹۹۰؛ محمدبن عبدالجبار عتبی، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، از ناصح‌بن ظفر جرفادقانی، چاپ جعفر شعار، تهران ۱۳۵۷ ش؛ سعدبن عبداللّه عریفی، *الحسبة و النیابة العامة*، ریاض ۱۴۰۷؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ محمدبن حسن فتال نیشابوری، *روضة‌الواعظین*، نجف ۱۳۸۶/ ۱۹۶۶، چاپ افست قم ۱۳۶۸ش؛ فضل‌اللّه‌بن روزبهان، *سلوک‌الملوک*، چاپ محمدعلی موحّد، تهران ۱۳۶۲ش؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، *معجم‌القاموس المحیط*، چاپ خلیل مامون شیحا، بیروت ۱۴۲۸/۲۰۰۷؛ احمدبن علی قلقشندی، *صبح الاعشی فی صناعة الانشا*، قاهره ۱۳۳۱ـ۱۳۳۸/ ۱۹۱۳ـ ۱۹۲۰، چاپ افست ۱۳۸۳/۱۹۶۳؛ همو، *مآثرالأ نافة‌فی‌معالم‌الخلافة*، چاپ عبدالستار احمد فراج، کویت ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت ۱۹۸۰؛ محمد عبدالحی‌بن عبدالکبیر کتانی، *نظام الحکومة‌النبویة*، *المسمی التراتیب الاداریة*، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا.]؛ محمدبن یوسف کندی، *کتاب الولاة و کتاب القضاة*، چاپ رفن گست، بیروت ۱۹۰۸، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛

مالک‌بن انس، *المُوَطَّأ*، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ علی‌بن محمد ماوردی، *الاحکام‌السلطانیة و الولایات الدینیة*، چاپ خالد عبداللطیف السبع العلمی، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعمال فی سنن‌الاقوال‌والافعال*، چاپ محمود عمر دمیاطی، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ مهدی محقق، *دومین بیست‌گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام، به‌انضمام زندگی‌نامه و کتاب‌نامه*، تهران ۱۳۶۹ش؛ علی‌بن حسین محقق کرکی، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم ۱۴۰۸ـ ۱۴۱۵؛ مسعودی، *مروج* (بیروت)؛ مسکویه؛ علی‌بن احمد منتجب‌الدین بدیع، *کتاب عتبةالکتبة: مجموعهٔ مراسلات دیوان سلطان‌سنجر*، چاپ محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۹ش؛ حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة*، ج۲، قم ۱۴۰۸؛ میرزا سمیعا، *تذکرة الملوک*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۸ش؛ حسن‌بن علی نظام‌الملک، *سیرالملوک* (*سیاست‌نامه*)، چاپ هیوبرت دارک، تهران ۱۳۴۰ش؛ احمدبن عبدالوهاب نویری، *نهایة الارب فی فنون الادب*، قاهره [۱۹۲۳]ـ ۱۹۹۰؛ محمدبن عبدالملک همدانی، *تکملة تاریخ الطبری*، در *ذیول تاریخ الطبری*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف، [۱۹۷۷]؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

Claude Cahen, "Tribes, cities and social organization", in *The cambridge history of Iran*, vol.4, ed. R. N. Frye, Cambridge 1975; *EI*², s.v. "Ḥisba.i: general: sources, origins, duties" (by Cl. Cahen and M. Talbi), "Ḥisba. iii: Persia" (by A. K. S. Lambton); Ann Katharine Swynford Lambton, *State and government in medieval Islam*, London 1985; Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960.

/احمد پادکوبه هزاوه /

۳) **حسبه در عثمانی.** اصطلاح حسبه در دفاتر محاسباتی و اسناد دیوانی عثمانی نیامده و به جای آن، هم در پایتخت و هم در ایالات، از اصطلاح رسمیِ احتساب استفاده شده است. معنای اصلی این اصطلاح، اخذ عوارض و مالیات از بازرگانان و پیشه‌وران و برخی کالاهای وارداتی بود. هر چند واژهٔ احتساب در نهایت بر تمام مجموعه فعالیتهایی اطلاق شد که به مُحتَسِب یا احتساب آغاسی[1] [ــه اوزون چارشیلی[2]، ص ۱۴۲] (و به‌ندرت احتساب امینی[3]) تفویض گردید (این منصب را می‌توان به صورت پُلیس بازار[4] ترجمه کرد که معنای محدود آن را نشان می‌دهد [ــه شاو[5]، ج ۱، ص ۲۰۸]، در عین حال، محتسب، مُفَتِّش و بازرس بازار[6] هم تلقی می‌شد)، ولی مسئولیت دقیق او از نظارت و رسیدگیِ صرف به بازارها و اعضای اصناف بازرگانی فراتر می‌رفت. قوانین و مقررات مربوط به وظایف محتسب در احتسابْ قانونْ‌نامه‌لری[7] مُدوَّن شده بود که بر اساس آن، صاحب این منصب می‌توانست دربارهٔ هر چیزی که به وظایف او ــ از لحاظ نظارت، بازرسی، تعزیرات، و به‌ویژه در ایالات، اخذ مالیات ــ مربوط می‌شد تحقیق و تفحص کند. این مقررات شامل فهرستی از قیمتها بود که باید در فروش اجناس، کالاهای فرآوری شده یا غیر آن، رعایت می‌گردید [ــه د.اسلام، چاپ دوم، ذیل "Nar kh"]. به علاوه میزان مجاز مابه‌التفاوت سود و نیز جریمه‌هایی که باید از تجار و پیشه‌وران متخلّف اخذ می‌شد در این مقررات آمده بود. این مقررات، همچنین مبلغ کل یا درصد مالیات، عوارض، بهره‌ها یا سایر خراجهایی را که به نام احتساب جمع‌آوری می‌گردید و بر اعضای صنفهای تجاری وضع می‌شد، معیّن می‌کردند [ــه کوتوک اوغلو[8]، ص ۶۰۶ـ۶۰۷؛ دورسون[9]، ص ۳۰۸]. نشانی از وظایف اصلی و اولیهٔ محتسب را می‌توان در بعضی مُفاد این مقررات یافت که براساس آنها، محتسب باید بر اخلاق و رفتار مردم در مکانهای عمومی یا مقدّس و توجه مسلمانان به رعایت و انجام وظایف دینیشان نظارت می‌کرد. او همچنین ــ لااقل در استانبول ــ برتقسیم کالاهای تجاری بین عمده‌فروشان، بازرگانان و پیشه‌وران نظارت داشت [ــه شاو، ج ۱، ص ۱۶۰]. مأمورانی با عنوان قول اوغلانلری[10] و نیز ملازمانی[11] (داوطلب) با عنوان سَنَدلی[12]، که مجوز رسمی انتصاب به این عنوان را دارا بودند، محتسب را در جمع‌آوری مالیات یاری می‌کردند [برای آگاهی بیشتر دربارهٔ قولها و وظایف هر یک ــه مانتران[13]، ص ۱۲۹ـ ۱۳۸؛ نیز ــه کوتوک اوغلو، ص ۶۰۷؛ اوزون چارشیلی، همانجا]. منصب محتسب یا محتسب آغاسی سالیانه به مقاطعه (التزام) داده می‌شد [ــه شاو، ج ۱، ص ۱۶۱] و دارندهٔ این عنوان، پس از تأیید قاضی (که محتسب مستقیماً در برابر او مسئول بود) [ــه دورسون، همانجا]، وزیر اعظم یا حاکم ایالت، و نیز پس از پرداخت مبلغی به نام بدل مقاطعه[14] یا ارزش نقدی حق الاجاره، براتِ انتصاب به این مقام را دریافت می‌کرد.

نخستین مجموعه مقرراتی که برای احتساب می‌شناسیم، متعلق به دورهٔ سلطان بایزید دوم (۸۸۶ـ ۹۱۸) است.

محتسب در زمینهٔ مالی، مالیاتهایی اخذ می‌کرد که حاصل احتساب یا به عبارت صحیح‌تر، احتسابْ رسومی[15] بودند [ــه

---

1. iḥtisāb āghāsi
2. Uzunçarşılı
3. iḥtisāb emīni
4. market police
5. Shaw
6. inspector of markets
7. *Iḥtisāb ḳānūnnāmeleri*
8. Kütükoğlu
9. Davut Dursun
10. ḳol oghlānlari
11. mulāzim
12. senedli
13. Mantran
14. bedel-i muḳāṭa‘a
15. iḥtisāb rüsūmu

اوزون چارشیلی، ص ۹۷؛ شاو، ج ۱، ص ۱۲۰]، به علاوهٔ برخی از مالیاتهای مربوط به واردات یا حق ثبت، و سرانجام مالیاتِ یومیهٔ دکاکین[1] که مغازه‌داران برای تأمین حق‌الزحمهٔ محتسب و زیردستانش پرداخت می‌کردند [ــه کوتوک اوغلو، همانجا]. در استانبول و شهرهای بزرگ عثمانی، مالیات احتساب شامل این موارد بود: ۱) باج بازار[2]، که بر کلیهٔ اجناسی وضع می‌گردید که از خارج وارد، و در شهر فروخته می‌شدند. ۲) بیترمه[3]، مالیات سالیانه‌ای که از تاجران مواد غذایی گرفته می‌شد. ۳) دامغا رسمی[4]، عوارض مُهر یا علامتِ تجاری (ــه تمغا*) که بر منسوجات و فلزات گرانبها یا غیرگرانبها وضع می‌شد. ۴) حق قَپان[5] یا رسم قَپان یا حق قنطار[6]، عبارت از عوارضِ تعیین وزن بود که در مورد غَلّات و علوفهٔ خشک به صورت جنسی و در مورد محصولات دیگر به صورت نقدی پرداخت می‌شد [ــه شاو، ج ۱، ص ۱۶۰ـ۱۶۱؛ دورسون؛ کوتوک اوغلو، همانجاها]. در هر منطقه هم ممکن بود مالیاتهای احتسابی دیگری نیز وضع شود. مثلاً رسوم احتسابیه یا عوارض ورود کشتیهای تجاری در استانبول، حق قاپی[7] یا عوارض مرتبط با دروازهٔ ادرنه[8] و بایعیّه[9] یا عوارض فروش که عمدتاً در قرون دوازدهم و سیزدهم گرفته می‌شد [ــه مانتران، ص ۱۳۴]. گاهی سلاطین برخی مالیاتهای اجحاف‌آمیزی را که محتسبان وضع می‌کردند و به زیان مردم بود، لغو می‌کردند.

نظام به اجاره سپردنِ احتساب در ۱۲۴۲ در استانبول ملغا گردید و به جای آن، ادارهٔ احتسابْ نظارتی[10] تأسیس شد که مقامی حکومتی با عنوان احتسابْ ناظری[11] بر آن ریاست می‌کرد. در ۱۲۷۱، عنوان احتساب ناظری حذف، و اختیارات آن به شهر امینی[12] سپرده شد [ــه د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Shehir emāneti"؛ کوتوک اوغلو، همانجا؛ شاو، ج ۲، ص ۹۱ـ۹۲، ۹۴].

منابع: [داود دورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمهٔ منصوره حسینی و داود وفائی، تهران ۱۳۸۱ ش؛

*EI*2, s.vv. "Nar kh", (by M.S. Kütükoğlu), "Shehir emāneti" (by St. Yerasimos); Mübahat Kütükoğlu, "The structure of the Ottoman economy", in *History of the Ottoman state, society & civilisation*, vol. I, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA) 2001]; Robert Mantran, "Un document sur l'iḥtisāb de Stamboul à la fin du XVIIe siècle", in *Mélanges Louis Massignon*, vol.3. Damas: Institut Français d'Etudes Arabes, 1957, repr. in Robert Mantran, *L'empire ottoman du XVIe au XVIIIe Siècle*, London 1984; [Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge, 1985; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara 1988];

برای صورت کامل منابع ــه *EI*2, s.v. "Ḥisba.II: Ottoman empire"

/ ر. مانتران، با اندکی تلخیص از د. اسلام /

۴) **حسبه در شبه‌قاره.** نهاد حسبه، به معنای دقیق سنّتی آن، از قرن پنجم تا سیزدهم / یازدهم تا نوزدهم در شبه قارهٔ هند و پاکستان وجود نداشت. مانع اصلی این امر، ترکیب جمعیتیِ این سرزمین بود، که در آن غیرمسلمانان اکثریت را تشکیل می‌دادند. به جز غیاث‌الدین بَلبَن*، فیروزشاه تُغلُق [ــه تغلقیه*]، سکندر لودی [حک: ۸۹۴ـ۹۲۳] و اورنگ زیب عالمگیر [حک: ۱۰۶۸ـ۱۱۱۸] ــ البته آنها هم فقط از برخی جنبه‌ها ــ هیچ یک از فرمانروایان مسلمان هند، خواه از ترس عصیان هندوان خواه از روی مصالح سیاسی، در صدد تحمیل قوانین شریعت بر مردم برنیامدند؛ بسیاری از تدابیر بدعت‌آمیز اکبر (حک: ۹۶۳ـ۱۰۱۴)، مثالهای روشنی در این زمینه‌اند. سلاطین دهلی (قرن هفتم ـ دهم) از همان آغاز حکومتشان بر سرزمینی که اصولاً با کشورگشایی به دست آورده بودند، دریافتند که جز در مواردی که به حفظ اتحاد و انسجام و گاه موجودیت حکومت تازه‌تأسیس مسلمانان مربوط می‌شود، نباید به آنان اجازه داد در امور دینی و اخلاقی دچار ضعف و سستی شوند؛ ازاین‌رو، همواره برای هر منطقه‌ای که در آن مهاجرنشین یا پادگان ـ شهری اسلامی ایجاد می‌گردید، یک مُحتسِب و یک قاضی نیز تعیین می‌کردند (ــه منهاج سراج، ج ۱، ص ۴۴۹؛ [قریشی[13]، ص ۱۶۶]). بلبن که دیوانِ حسبهٔ کارآمد را ضرورتی اولیه برای درست حکومت کردن می‌دانست، بر خلاف اسلافش، هیچ منطقهٔ کوچک و کم اهمیتی را از این لحاظ نادیده نگرفت. در *سفرنامهٔ قاضی تقی مُتّقی* (ص ۲ به بعد) می‌خوانیم که اِلتِمِش (حک: ۶۰۸ـ۶۳۳) برای آمْباله* [آنبالَه] ــ که در آن زمان چیزی جز دهکده‌ای با چند صد خانوار از اقوام مختلط نبود ــ یک قاضی تعیین کرد.

در دورهٔ سلاطین دهلی، وظایف قاضی و محتسب و مناسباتشان با یکدیگر به همان صورت معمول در سرزمینهای مرکزی اسلامی بود. گاهی نیز سلطان برای برخورد با برخی

---

1. yewmiyye-i dekākīn 2. bādj-i pāzār 3. bitirme 4. dāmgha resmi 5. ḥakk-i ḳapan
6. ḥakk-i ḳanṭār 7. ḥakk-i ḳapi 8. Edirne Gate 9. bāyi'iyye 10. İḥtisāb Naẓāreti
11. iḥtisāb nāẓiri 12. shehir emīni 13. Qureshī

رسوم یا نوآوریهایی که بدعت یا غیراسلامی تلقی می‌شدند یا در موضوعاتی که خارج از اختیاراتِ معمولِ محتسب به شمار می‌رفتند، شخصاً وارد عمل می‌شد. برای نمونه، فیروزشاه تُغلق شماری از رسوم عامیانه را، که به‌زعم وی خارج از دین [و بدعت] محسوب می‌شدند ممنوع کرد (ـــه ص ۶ـ۱۱). از این‌رو، سلطانی قوی‌تر و دیندارتر به شمار می‌آمد که میل و اشتیاق بیشتری به ارتقای سعادت دینی و اخلاقی مردم داشت. امیرخسرو [ص ۱۶، ۲۱ـ۲۳] از حسبهٔ علاءالدین خلجی [ـــه خلجیان*] ــ که سخت مراقبِ برقراری جریانِ ارزاق و مایحتاج مردم و قیمت مواد غذایی بود ــ تمجید کرده است [نیز ـــه هروی، ج ۱، ص ۱۵۸ـ۱۶۱]. علاءالدین از شراب‌خواری، قماربازی و دیگر فسق و فجورهای اجتماعی و اخلاقی به‌شدت جلوگیری کرد [برای نمونه ـــه همان، ج ۱، ص ۱۵۲ـ ۱۵۳؛ بداؤنی، ج ۱، ص ۱۲۹] و معتقد بود بدون سخت‌گیری در قبال اصول اخلاق اجتماعی، مجازاتهایی که برای تخطی‌کنندگان از شریعت مقرر گردیده است، بیهوده خواهد بود.

محمد تغلق [ـــه تغلقیه*] این مجازاتها را با شدت و خشونتی غیر متعارف إعمال کرد. او چنان به اجرای احتساب علاقه‌مند بود که گاه شخصاً به عنوان محتسب وارد عمل می‌شد و از مسلمانان دربارهٔ اصول اعتقادیشان تفتیش می‌کرد. در دورهٔ او، محتسب، حائز رتبه و منزلتی والا بود و بنابر گزارش قلقشندی (ج ۵، ص ۹۴) و ابن فضل‌اللّه عمری (سفر ۳، ص ۶۰) از حقوق ماهیانه‌ای حدود هشت هزار تَنکه بهره‌مند می‌گردید. محمد تغلق به خواندن منظم نمازها توجهی ویژه نشان می‌داد [ابن‌بطوطه، ج ۲، ص ۴۸۰]. به گزارش ابن‌بطوطه (ج ۲، ص ۴۸۲)، [در دورهٔ محمد تغلق] یکی از زنان خاندان سلطنتی، به دلیل اعتراف به زنا، سنگسار گردید. برای شاربانِ خَمر نیز حد کامل [هشتاد ضربه شلاق] و سه ماه زندان در نظر گرفته شد [همان، ج ۲، ص ۵۶۰]. بَرَنی* (ص ۴۴۱) تصدیق کرده است که تغلق سلطان غیاث‌الدین (حک: ۷۲۰ـ ۷۲۵) حسبه را در سطح بالایی إعمال می‌کرد. پسرش، محمد تغلق، هیچ‌گونه اهمال در رعایت شعائر مذهبی را، حتی در دربار خود، تحمل نمی‌کرد. سکندر لودی نیز به إعمال حسبه در سراسر قلمرو خود مشتاق بود. او جسورانه رسم رایج و دیرینهٔ حملِ نیزه به مقبرهٔ غازی مسعود سالار، قهرمانِ افسانه‌ای، را برانداخت و فرمان فیروز تغلق را، مبنی بر منع زنان از زیارت قبور و آرامگاهها، احیا کرد [هروی، ج ۱، ص ۳۳۵ـ۳۳۶]. باید تأکید کرد که احتساب فقط در مورد مسلمانان اعمال می‌شد و غیرمسلمانان، مشمولِ قوانین احوالِ شخصیهٔ دینیِ خود یا قوانین عرفی کشور بودند.

یکی از وظایف مهم محتسب، حمایت و تقویتِ راست‌کیشی و سرکوب بدعتها بود. مدرّسان مؤسسات دینی و نیز واعظانِ محبوب عامه می‌بایست از ترس محتسب، در خطابه‌ها و اظهاراتِ خود بسیار احتیاط می‌کردند. قرمطیان، که در عهد حکومت رَضیّه سلطانه* (حک: ۶۳۴ـ۶۳۷) بلوایی بزرگ در دهلی به راه انداختند [منهاج سراج، ج ۱، ص ۴۶۱]، بعدها به دست فیروز به سختی سرکوب شدند [فیروزشاه تغلق، ص ۶ـ ۸]، به طوری که از آن پس از فعالیت آنان خبری به دست ما نرسیده است. از کار محتسبان در دورهٔ لودی یا خاندان سَیّدیها* [سادات] اطلاع چندانی نداریم، اما این امر بدین معنا نیست که آنان در این دوران کاملاً بدون فعالیت بوده‌اند. شیر شاه سوری (حک: ۹۴۵ـ۹۵۲) به‌شدت درگیر تثبیت سلطنت خود و اصلاحات اداری بود و جانشین او، اسلامْ‌شاه (حک: ۹۵۲ـ ۹۶۰)، توجه شایسته‌ای به امور دینی داشت. مثلاً او برضد مهدویان، یعنی پیروان سیدمحمد جونپوری*، که وی را بدعت‌گذار می‌دانست، اقدامات شدیدی کرد و دو تن از شاگردانش، عبداللّه نیازی سرهندی و شیخ علائی، را به‌شدت مجازات کرد؛ اولی را تا سر حد مرگ کتک زدند و دومی را اعدام کردند [بداؤنی، ج ۱، ص ۲۷۱ـ۲۸۰].

برخلاف این شواهد، برخی مورخان جدید برآن‌اند که هر چند از لحاظ نظری درست است که گفته شود سیاست حکومتی در دورهٔ سلاطین دهلی به إعمالِ حسبه معطوف شده بود، اما عملاً به اجرای شریعت توجه اندکی می‌شد. مثلاً به نقل بَرَنی آمده است که مجازاتهایی که علیه مسلمانان إعمال می‌شد، برخلاف احکام قرآن بود. همچنین احکام حلال و حرام به‌ندرت رعایت می‌گردید. به گزارش امیرخسرو، نزول‌خواری در زمان او معمول بود و در صورتی که میان طرفین، قرارداد مکتوب وجود داشت، قاضی نیز به ناچار واقعیت را می‌پذیرفت (ـــه حبیب‌اللّه[1]، ص ۳۴۹)؛ ولی این قبیل موارد، قاعده نیستند بلکه بیشتر نمونه‌هایی استثنایی‌اند.

در هرج و مرجهای پس از مرگ شیرشاه، ظاهراً نهاد حسبه منحل گردید و مغولان، هم به دلایل شخصی و هم به علل سیاسی، احیای آن را به مصلحت ندیدند و همین امر بعداً برای آنان گران تمام شد. بابر [حک: ۹۳۲ـ۹۳۷]، شراب‌خواری قَهّار بود؛ همایون [حک: ۹۳۷ـ۹۶۳] به تریاک اعتیاد داشت؛ جهانگیر [حک: ۱۰۱۴ـ۱۰۳۷] هم از این امر مستثنا نبود و شراب‌خواری بزرگ‌ترین نقطه ضعف وی به حساب می‌آمد. هر چند شاه‌جهان [حک: ۱۰۳۷ـ۱۰۶۸]، پسر و جانشین جهانگیر، دارای رفتاری متین و موقّر بود، لیکن جسارت آن را نداشت که یا به کلی خود

---

1. Habibullah

را از سنّتهای خانوادگی رها کند یا به اجرای دقیق حسبه بپردازد. [با این‌حال] وقتی در یکی از بازدیدهایش از ایالت پنجاب، به اطلاع وی رسید که برخی از هندوها در گُجرات، زنان مسلمان را به ازدواج خود در آورده‌اند، دستور داد [در صورتی که این هندوان حاضر به پذیرش اسلام نباشند] عقدها را باطل کنند و زنان مسلمان را به خانواده‌هایشان باز گردانند (لاهوری، ج ۱، حصهٔ ۲، ص ۵۷ـ۵۸). تنها اورنگ‌زیب [حک: ۱۰۶۸ـ۱۱۱۸] بود که به امور دینی توجه بسیار نشان داد و مؤکّداً به اجرای حسبه پرداخت و در مجموعهٔ قوانین کیفری خود، مقررات ویژه‌ای برای مجازات متهمان به شرب خمر یا مصرف‌کنندگان مواد مخدر، از قبیل بنگ و تریاک، ملحوظ کرد [بختاورخان، ج ۱، ص ۱۵۷].

او دستور داد تا سَرمَدِ [برهنه] را، که فردی تازه مسلمان و صوفی التقاطی مشرب بود و از پوشاندنِ عورتِ خود امتناع می‌کرد، به دلیل منافات شدید این عمل با اخلاق عمومی، اعدام کنند [ــه لودی، ص ۱۴۰ـ۱۴۲]. گفته می‌شود که «حکمرانانِ مغولِ هند، هرگز به طور جدّی پایبند اصولِ شریعت اسلام نبوده‌اند... کیفرهایی که آنها برای بعضی از جرائم معمول می‌داشتند عملاً به همان صورتی بود که در قرآن بدان امر شده بود. در موارد دیگر آنان عمدتاً از احکام قرآنی فاصله گرفتند، به این سبب که اولاً به شماری از موارد، دقیقاً در حوزهٔ احکام قرآنی تصریح نشده بود، ثانیاً در بسیاری از موارد دیگر، ضروریات اجتماعی و سیاسی و شرایط موجود، مقتضی رفتاری متفاوت بود» (سارن[1]، ص ۳۵۹)؛ هر چند نمی‌توان به کلی این قول را صادق دانست، دلایل محکمی نیز وجود دارد که بپذیریم جای محتسبِ دورهٔ سلاطین را مقام دیگری به نام کوتوال* گرفت که صاحب منصبی غیر دینی بود و وظایفی بسیار شبیه به وظایف محتسب داشت، با این تفاوت که محتسب با همهٔ خلافها و جرائم سر و کار داشت و کوتوال اصولاً به کارهایی می‌پرداخت که برخلاف شریعت اسلامی صورت می‌گرفت. به عقیدهٔ مغولان، از لحاظ اجرایی، آسان‌تر این بود که وظایف محتسب را به کوتوال واگذار کنند؛ اما این امر برای سعادت دینی و اخلاقی مسلمانان هند و حیات سیاسی و فرهنگی آنان، و نهایتاً برای حکومتشان، پیامدهای زیان‌باری داشت.

منابع: [ابن‌بطوطه، رحلة ابن‌بطوطة، چاپ محمد عبدالمنعم عریان، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن فضل‌الله عمری، مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار، سفر ۳، چاپ احمد عبدالقادر شاذلی، ابوظبی ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ خسروبن محمود امیرخسرو، خزاین الفتوح: مشتمل بر احوال و کوائف عهد سلطان علاءالدین خلجی، چاپ محمد وحید میرزا، لاهور ۱۹۷۶؛ محمد بختاورخان، مرآة‌العالم: تاریخ اورنگزیب، چاپ ساجده س. علوی، لاهور ۱۹۷۹؛ عبدالقادربن ملوک شاه بداؤنی، منتخب‌التواریخ، تصحیح احمدعلی صاحب، چاپ توفیق ه. سبحانی، تهران ۱۳۷۹ـ۱۳۸۰]؛ ضیاءالدین برنی، تاریخ فیروزشاهی، چاپ سیداحمدخان، کلکته ۱۸۶۲؛ فیروزشاه تغلق، فتوحات فیروزشاهی: رساله از تألیف سلطان فیروزشاه، چاپ شیخ عبدالرشید، علیگره ۱۹۵۴؛ قاضی تقی متقی، سفرنامهٔ قاضی تقی متقی، بجنور ۱۹۰۹؛ قلقشندی؛ عبدالحمید لاهوری، بادشاهنامه، چاپ کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته ۱۸۶۷ـ۱۸۶۸؛ [شیرعلیخان‌بن علی امجدخان لودی، تذکرهٔ مرآة‌الخیال، چاپ محمد ملک‌الکتاب شیرازی، بمبئی ۱۳۲۴؛ عثمان‌بن محمد منهاج سراج، طبقات ناصری، یا، تاریخ ایران و اسلام، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ش]؛ احمدبن محمدمقیم هروی، طبقات اکبری، چاپ بی. دی و محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۲۷ـ[۱۹۳۵]؛

Muhammad Habibullah, *The foundation of Muslim rule in India*, Allahabad 1961, 325, 330, 332, 348-350; Ishtiaq Husain Qureshi, *The administration of the sultanate of Dehli*, Karachi 1958; [Paramatma Saran, *The provincial government of the Mughals: 1526-1658*, Bombay 1973].

/ ا. س. بزمی‌انصاری (د. اسلام) /

حسد، از رذایل اخلاقی، به معنای آرزویِ زوال نعمتها و داشته‌های دیگران. اما برخی از مفسران واژهٔ حسد را در اصل به معنی چیزی را بر چیزی ساییدن چندان که خراشیده شود، دانسته‌اند (ــه ثعلبی؛ ابوالفتوح رازی، ذیل بقره: ۱۰۹). برخی از فرهنگ‌نویسان، اصل این واژه را از حَسْدَل به معنای کَنِه دانسته‌اند؛ همان‌گونه که کَنه پوست تن آدمی را زخم می‌کند و خونش را می‌مکد، حسد نیز با جان و روان حاسد چنین می‌کند (ــه ازهری؛ ابن‌منظور؛ زبیدی، ذیل واژه).

حسد حد افراطیِ رفتار کسی دانسته شده است که از نیک‌بختی مردمان رنج می‌برد (ارسطو[2]، ص ۷۱). بر پایهٔ تعریفی، حسد، آرزوی نابودیِ نعمتهای دیگران و خواستن آن نعمتها فقط برای خود است (جرجانی، ص ۹۲)، لیکن در تعریفی دقیق‌تر، آرزوی زوالِ نعمتهای دیگران است که چه بسا با تلاش برای نابودی آن همراه باشد (یحیی‌بن عدی، ص ۱۹؛ راغب اصفهانی، ذیل واژه). با توجه به اینکه دانشمندان علم اخلاق برای حسد مراتبی ذکر کرده‌اند (برای نمونه ــه غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۴؛ فیض کاشانی، ج ۵، ص ۳۳۴؛ نراقی، ج ۲، ص ۲۰۴ـ۲۰۵)، به نظر می‌رسد این تعریفها به مراتب حسد اشاره دارند.

---

1. Saran 2. Aristoteles

واژهٔ حسد و مشتقات آن در چهار آیه از قرآن به کار رفته است (← بقره: ۱۰۹؛ نساء: ۵۴؛ فتح: ۱۵؛ فلق: ۵): در آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ بقره آمده است اهل کتاب (که مفسران منظور از آنان را یهودیان می‌دانند، برای نمونه ← ابوالفتوح رازی؛ فخررازی، ذیل آیه) از حسدی که در دل دارند، دوست دارند مؤمنان را به کفر بازگردانند. در آیهٔ ۵۴ سورهٔ نساء نیز سخن از حسادت به میان آمده است. مُفاد این آیه، بنابر سیاق آیات و تصریح مفسران (برای نمونه ← طبری؛ طوسی؛ ابوالفتوح رازی؛ فخر رازی، ذیل آیه)، دربارهٔ برخی یهودیان همعصر پیامبر است که به شوکت اسلام و فزونی پیروان آن حسد می‌ورزیدند.

برخی آیات نیز بدون آنکه واژهٔ حسد یا مشتقات آن در آنها به کار رفته باشد، مفهوم حسد را می‌رسانند (برای اطلاع از پاره‌ای از این آیات ← غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۲؛ فخررازی، ذیل بقره: ۱۰۹). برای نمونه، در آیهٔ ۳۲ سورهٔ نساء به مؤمنان فرمان داده شده است تا به آنچه خدا بهره‌شان ساخته راضی باشند و آنچه را خداوند به دیگران داده طلب نکنند. نتیجهٔ این آیه این است که هر کس چنین نباشد، به حسادت درمی‌افتد (فخررازی، ذیل آیه؛ نیز ← زحیلی، ذیل آیه). غمگین شدن از خوشی دیگری و شاد شدن از بدبختی او، که آیهٔ ۱۲۰ سورهٔ آل‌عمران حاکی از آن است، با مفهوم حسد ملازمت دارد (فخر رازی، ذیل بقره: ۱۰۹). حسادت برادران یوسف و نفرت شدید آنان از او، در واکنش به محبت بیش از اندازهٔ یعقوب به وی، و تأکید قرآن بر شیطانی بودن این رفتار نیز از آیهٔ هشتم سورهٔ یوسف دریافت می‌شود (همانجا).

واژهٔ بَغْی* در برخی از کاربردهای قرآنی، دارای وجه معنایی حسد است (← دامغانی، ص ۱۶۶؛ تفلیسی، ص ۴۸) و به گفتهٔ سیوطی (ج ۲، ص ۱۲۱) بَغْی در لهجهٔ تمیمی به معنای حسد است. فخر رازی (همانجا) برخی از این کاربردهای قرآنی را ذکر کرده است، لذا به نظر می‌رسد این موارد در شمار آیاتی‌اند که در آنها از حسد سخن رفته است.

احادیث فراوانی در نکوهش حسد و بیان انگیزه‌ها و نشانه‌های آن وجود دارد. بنا بر احادیث، غیبت، چاپلوسی و ملامت به هنگام مصیبت، از نشانه‌های حسودان است (← مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۵۱). در حدیثی مشهور، تأثیر این خوی ناپسند در تباه ساختن حسنات آدمی، به تأثیر آتش بر هیزم مانند شده است (ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۴۰۸؛ ابوداوود، ج ۴، ص ۲۷۶). بنابر حدیثی نبوی، حسد از خویهای ناپسندی است که هیچ کس از آن در امان نیست (ماوردی، ص ۲۶۶) و در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام (← کلینی، ج ۸، ص ۱۰۸) حسد یکی از سه امری است که هیچ پیامبر و افراد فروتر از او از آن در امان نیستند، اما مؤمن هیچگاه رفتار ناشی از حسد ندارد.

در حدیثی دیگر، حسد نخستین گناه است که در آسمانها ابلیس* و در زمین قابیل (← هابیل و قابیل*) مرتکب آن گردیدند (ماوردی، ص ۲۶۱).

شاید به همین سبب، طبق حدیثِ رفع یکی از الطاف خدا در حق مؤمنان برداشته شدن حسد است. در شرح این حدیث، بویژه با توجه به نکوهش شدید حسد، گفته‌اند این عبارت، ناظر به حسد در مرتبهٔ قلب است که اگر بروز خارجی نیابد نکوهش و کیفر ندارد (برای تفصیل بیشتر ← حدیث رفع*). مفهوم غبطه (منافسه) نیز با حسد در ارتباط است (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۲ـ۲۰۳)، ولی تفاوت آنها در این است که آدمی در غبطه آرزوی زوال نعمت دیگران را ندارد، بلکه فقط می‌خواهد آن نعمت را به او هم بدهند (نراقی، ج ۲، ص ۲۰۲ـ ۲۰۳). غبطه، به عکس حسد، صفتی پسندیده است (← ماوردی، ص ۲۶۲)، بویژه آنکه در روایتی، به صراحت غبطه از صفات مؤمن و حسد از خصلتهای منافق دانسته شده است (راغب اصفهانی، همانجا؛ مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۵۰). غزالی تصریح کرده است که این دو مفهوم گاه به جای هم به کار می‌روند (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۲) و نمونه‌ای از آنها را در یکی از احادیث ذکر کرده است (← ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۲۷؛ نیز ← فخررازی، همانجا).

غزالی (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۴ـ۲۰۶) انگیزه‌های حسد را هفت چیز برشمرده است: دشمنی و کینه‌توزی، به خود نازیدن، غرور و تکبر، اظهار شگفتی از داشته‌های دیگران، ترس از دست دادن داشته‌های خود، عشق به ریاست و شهرت، و خبث نفس (نیز ← مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۴۰؛ نراقی، ج ۲، ص ۲۰۵ـ۲۰۸؛ امام‌خمینی، ص ۱۰۷). او به نکتهٔ دیگری نیز توجه داده است: حسد اساساً ریشه در قلب دارد و بنابراین صفت قلب است. این صفت قلبی گاه، در زبان یا رفتار بروز می‌کند که در این صورت انسان مرتکب گناه (مَظْلَمه) شده است و باید از کار خود حلّیت بطلبد (یجب الاستحلال منها)؛ اما گاه حسد در همان مرحلهٔ قلب می‌ماند، در این صورت انسان فقط مرتکب گناهی بین خود و خدا شده است. این در حالی است که اگر این حسدورزی قلبی را به راستی ناروا بداند و خود را در دل نکوهش کند، وظیفهٔ مقابله با حسد را نیز بجا آورده است و دور می‌نماید که توان آدمی بیش از این مقدار باشد، مگر آنکه خود را در محبت الهی فروافکند تا از التفات به هر چه جز اوست رها شود.

دانشمندان علم اخلاق، به پیروی از غزالی (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۸ـ ۲۱۲)، برای درمان بیماری حسد دو روش علمی و عملی ذکر کرده‌اند (← فیض کاشانی، ج ۵، ص ۳۴۲ـ ۳۴۸؛ نراقی، ج ۲، ص ۲۱۲ـ ۲۱۵). ابن‌عربی (سفر ۲، ص ۳۴۴) حسد

را خویی جبلّی و ذاتی می‌داند که نابود شدن آن امکان ندارد (نیز ← گوهرین، ج ۴، ص ۲۱۳). به نظر می‌رسد روایتی از امام صادق علیه‌السلام، که در آن حسد ممتزج با خون و گوشت آدمی معرفی شده است (← مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۵۳)، به جبلّی و ذاتی بودن این خوی اشاره دارد.

بنابر دیدگاهی عرفانی، آدمی به هنگام گذر از سراپرده‌های ده‌گانهٔ حساب در روز قیامت، در سراپردهٔ هشتم از حسد بازخواست می‌شود و چون حسادت نکرده باشد، به سوی سراپردهٔ نهم می‌رود و به عرش الهی نزدیک‌تر می‌شود (← ابن‌عربی، سفر ۴، ص ۴۳۹ـ۴۴۰).

در پاره‌ای از مَثَلهای فارسی و عربی، آموزه‌هایی دربارهٔ حسد یافت می‌شود، مانند «اگر حسود نباشد، جهان گلستان است»، «حسود هرگز نیاسود» (دهخدا، ج ۱، ص ۲۰۶، ج ۲، ص ۶۹۶)، «الحسود لایَسُود» (میدانی، ج ۱، ص ۲۴۱) و «الاِحْسانُ اِلَی الْعَبیدِ مَکْبَتَةٌ لِلْحَسُود» (نیکی به بندگان مایهٔ خواری حسود است؛ ← همانجا).

موضوع چشم زخم* با حسد پیوند تنگاتنگ دارد. در برخی روایات به این ارتباط اشاره شده (برای نمونه ← مجلسی، همانجا) و مفسران، آیهٔ پنج سورهٔ فلق را، که در آن از حسادتِ حسودان یاد شده است، در این‌باره می‌دانند (برای نمونه ← طبری؛ طوسی؛ فخررازی، ذیل آیه).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، چاپ عثمان یحیی، قاهره، سفر ۲، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵، سفر ۴، ۱۳۹۵/ ۱۹۷۵؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/ ۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابن‌منظور؛ ابوالفتوح رازی، *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵ـ۱۳۷۶ ش؛ سلیمان‌بن اشعث ابوداوود، *سنن ابی‌داود*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، [قاهره، بی‌تا.]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب‌اللغة*، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزباوی، قاهره [بی‌تا.]؛ امام خمینی، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، [تهران] ۱۳۷۳ ش؛ حبیش‌بن ابراهیم تفلیسی، *وجوه قرآن*، چاپ مهدی محقق، تهران ۱۳۵۹ ش؛ احمدبن محمد ثعلبی، *الکشف و البیان، المعروف تفسیر الثعلبی*، چاپ علی عاشور، بیروت ۱۴۲۲/ ۲۰۰۲؛ علی‌بن محمد جرجانی، *کتاب التعریفات*، چاپ گوستاو فلوگل، لایپزیگ ۱۸۴۵، چاپ افست بیروت ۱۹۷۸؛ حسین‌بن محمد دامغانی، *الوجوه و النظائر فی‌القرآن*، چاپ اکبر بهروز، تبریز ۱۳۶۶ ش؛ علی‌اکبر دهخدا، *امثال و حکم*، تهران ۱۳۶۳ ش؛ حسین‌بن محمد راغب‌اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سیدکیلانی، بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ وهبه مصطفی زحیلی، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، بیروت ۱۴۱۸/ ۱۹۹۸؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ طبری، *جامع*؛ طوسی؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ همو، *کیمیای سعادت*، چاپ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمدبن عمرفخررازی، *التفسیر الکبیر*، او، *مفاتیح‌الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمدبن شاه مرتضی فیض‌کاشانی، *المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، چاپ علی‌اکبر غفاری، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ کلینی؛ صادق گوهرین، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران ۱۳۶۷ـ ۱۳۷۸ ش؛ علی‌بن محمد ماوردی، *ادب الدنیا والدین*، چاپ مصطفی سقا، قاهره ۱۴۰۷/ ۱۹۸۶، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ مجلسی؛ احمدبن محمد میدانی، *مجمع الامثال*، مشهد ۱۳۶۶ ش؛ محمدمهدی‌بن ابی‌ذر نراقی، *جامع السعادات*، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ یحیی‌بن عدی، *تهذیب‌الاخلاق*، با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمد دامادی، تهران ۱۳۶۵ ش.

/ هادی یزدی‌ثانی /

حسرت موهانی، شهرت سیدفضل‌الحسن، رهبر سیاسی، نویسنده و شاعر شبه‌قاره. تخلص وی حسرت بود. او در ۱۲۹۸/ ۱۸۸۱ در روستای موهان[1]، در اوده[2]، واقع در ایالت اوتارپرادش[3] متولد شد (عارف هسوی، ص ۳). دربارهٔ تاریخ تولد او اختلاف‌نظر وجود دارد (← لاری، ص ۶۹ـ۷۱؛ قادری[4]، ص ۵۲۸ـ ۵۳۴). سلسله نسب حسرت را به امام اول شیعیان رسانده‌اند (← قادری، ص۵۲۵ـ۵۲۷؛ لاری، ص ۶۸ـ۶۹). جدش، سید محمود نیشابوری، در ۶۱۱ از نیشابور به هند مهاجرت کرد و، در موهان اقامت گزید (لاری، ص ۶۷؛ حنفی[5]، ص ۵).

پدر حسرت، سید ازهر حسن، زمین‌دار بود و شش فرزند داشت. او آموزش مقدماتی را نزد مادرش، شهربانو بیگم، و مادر مادرش ــ که هر دو به زبان و ادبیات فارسی و اردو و شعرگویی مسلط بودند ــ فراگرفت. وی در مدرسه، علاوه بر علوم اسلامی، سکندرنامه و اخلاق محسنی را نیز آموخت (حنفی، ص ۸؛ قادری، ص ۲۳ـ ۲۴). او در ۱۳۱۲/ ۱۸۹۴ برای ادامهٔ تحصیل در مقطع دبیرستان، موهان را ترک کرد و به هسوه[6] رفت و فن شعرگویی و زبان و ادبیات فارسی و عربی را یاد گرفت (لاری، ص ۷۷ـ۷۸؛ رابعه بیگم، ص ۹۳ـ۹۴؛ قادری، ص ۳۹ـ ۴۰، ۴۴). وی در ۱۳۱۷/۱۸۹۹ برای ادامهٔ تحصیل به دانشگاه علیگره رفت و از استادان بزرگ آنجا بهره برد و در ۱۳۲۱/۱۹۰۳ مدرک کارشناسی گرفت (حنفی، ص ۱۴؛

1. Mohan 2. Oudh 3. Uttar Pradesh 4. Qādiri 5. Hanafi 6. Haswa

قادری، ص ۸۳ـ۸۴). پس از فارغ‌التحصیلی، ارتباط او با برخی از هم‌کلاسیهایش، مانند مولانا شوکت علی جوهر، در قالب فعالیت سیاسی ادامه یافت (لاری، ص ۷۴ـ۷۵، ۷۷؛ عارف هسوی، ص ۳ـ۴؛ عبدالشکور، ص ۱۲؛ دربارهٔ دوران تحصیل حسرت در علیگره ← قادری، ص ۷۰ـ۱۵۰).



حسرت موهانی

حسرت در ۱۹۰۳/۱۳۲۱ به روزنامه‌نگاری پرداخت و ماهنامه‌ای ادبی، فرهنگی، سیاسی، به نام *اردوی مُعَلّیٰ*، منتشر کرد. *اردوی معلّیٰ*، با گرایش اسلامی، به طور پراکنده در طول سه دهه در علیگره منتشر شد. این جریده خواهان همکاری‌مشترک هندوها و مسلمانان برای اخراج استعمارگران و حفظ منافع مسلمانان بود (رابینسون[1]، ص ۱۴۲). مقالات سیاسی و ادبی *اردوی معلّیٰ* با سیاستهای دانشگاه علیگره، که بیشتر به بریتانیا گرایش داشت، در تضاد بود و انگلیسیها بارها این نشریه را توقیف کردند. در مقابل، حسرت نشریات دیگری، مانند *تذکرةالشعرا* یا *مستقل*، منتشر نمود (لاری، ص ۸۲، ۸۸، ۹۲؛ حنفی، ص ۲۲ـ۲۳؛ قادری، ص ۱۵۰، ۱۶۷؛ نیز ← ادامهٔ مقاله).

در ۱۹۰۴/۱۳۲۲، حسرت برخلاف سیاست علیگره، عضو حزب کنگره شد و از سیاستهای آن حمایت کرد. او تحت‌تأثیر افکار سیاسی بال گنگادر تلک[2]، رهبر هندومذهب تندرو این حزب، قرار گرفت (قادری، ص ۱۷۲، ۱۹۱ـ۱۹۲). تندرویهای بال گنگادر تلک، حزب کنگره را به دو دستهٔ اعتدالگرا و تندرو تقسیم کرده بود. در ۱۹۰۷/۱۳۲۵، اختلافات این دو دسته به جایی رسید که بال گنگادر تلک و حسرت حزب کنگره را ترک گفتند (لاری، ص ۸۴ـ۸۶؛ عارف هسوی، ص ۸؛ حنفی، ص ۲۷ـ۲۸).

در ۱۹۰۸/۱۳۲۶، حسرت در *اردوی معلّیٰ* مقالهٔ انتقادی «سیاست آموزش انگلیسی در مصر»[3] را منتشر ساخت که براثر آن یک سال زندانی شد. او خاطرات زندان خود را ابتدا در *اردوی معلّیٰ* و سپس مجزاً منتشر کرد (لاری، ص ۸۶ـ۸۸؛ ندوی، ص ۱۱۲؛ حنفی، ص ۲۸).

در ۱۹۱۰/۱۳۲۸، حسرت به همراه محمدعلی‌جوهر*، شوکت‌علی‌جوهر*، مولانا ابوالکلام آزاد* و ظفرعلی خان، حزب احرار (تحریک احرار) را تأسیس کرد که به‌سبب تلاش وی در تأسیس این حزب، به او لقب سیدالاحرار دادند (لاری، ص ۹۶، ۹۹؛ ندوی، ص ۱۱۴؛ حنفی، ص ۴۲).

در ۱۹۱۶/۱۳۳۵، با تلاش حسرت موهانی، مولانا مظهرالحق و محمدعلی جناح*، بین جامعهٔ مسلمانان سراسر هند* (مسلم لیگ) و حزب کنگره ائتلافی امضا شد تا هر دو حزب برای آزادی کامل هند از استعمار انگلیس تلاش کنند. در همان سال بار دیگر، انگلیسیها حسرت را بازداشت کردند و او دو سال در زندان به سر برد (برای آگاهی دربارهٔ این دوره از زندگی حسرت ← قادری، ص ۲۴۲ـ۲۶۸؛ لاری، ص ۱۰۰ـ۱۰۲).

حسرت در جنبش عدم همکاری[4] برضد استعمار انگلستان و تحریم کالاهای انگلیسی، در اواخر دهۀ ۱۳۳۰/ ۱۹۱۰ در شبه‌قاره، نقش داشت و در این‌باره مقالات متعددی در *اردوی معلّیٰ* منتشر ساخت. او در ۱۹۱۹/۱۳۳۸ در کمیته‌ای که به همین منظور در جنبش خلافت* شکل گرفت، فعالیت کرد (رابینسون، ص ۳۰۱؛ لاری، ص ۹۲ـ۹۳؛ ندوی، ص ۱۱۲ـ۱۱۳).

گسترش فعالیت سران مسلمان موجب شد تا انگلیسیها رهبران جنبش خلافت، از جمله حسرت موهانی، محمدعلی جوهر و مولانا شوکت علی‌جوهر، را در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۲ زندانی کنند. در این دوره، گاندی رهبری جنبش عدم همکاری و تحریم کالاهای خارجی را برعهده گرفت، اما با تصمیم اجلاس حزب کنگره در ۲۳ بهمن ۱۳۰۰/ ۱۲ فوریهٔ ۱۹۲۲، مبنی بر لغو استفاده از راهبرد عدم همکاری در مبارزه با انگلیسیها و همچنین الغای ائتلاف بین جامعهٔ مسلمانان سراسر هند و حزب کنگره (قادری، ص ۳۱۶ـ۳۱۷؛ ندوی، ص ۱۱۶)، حسرت سرخورده شد و پس از آزادی از زندان در ۱۳۰۳ش/ ۱۹۲۴، به همکاری خود با حزب کنگره پایان داد (لاری، ص ۱۰۸؛ عبدالشکور، ص ۲۲ـ۲۳).

در ۱۳۰۴ش/ ۱۹۲۵، نخستین همایش کمونیست سراسر هند در کانپور برگزار شد. حسرت، در مقام ریاست اجلاس افتتاحیهٔ این همایش، از افکار لنین و نظام سوسیالیستی و مارکسیستی حمایت کرد و ویژگیهای نظام کمونیستی را با جامعهٔ هند انطباق‌پذیر دانست. پس از این، او خود را کمونیست مسلمان معرفی کرد و در حمایت از کمونیسم و سوسیالیسم چندین مقاله منتشر کرد (قادری، ص ۳۴۵ـ۳۵۰؛ عبدالوحیدخان، ص ۱۹۶ـ۱۹۸؛ حنفی، ص ۶۶ـ۶۷).

---

1. Robinson 2. Bal Gangadhar Tilak 3. "English education policy in Egypt"

4. Non Cooperation Movement

در ۱۳۱۴ش / ۱۹۳۵، حسرت موهانی با همکاری شیخ مشیر حسین قدوایی، مولانا آزاد سبحانی، سید ذاکر علی و سیدحسن ریاض، حزب آزاد[1] را تشکیل داد که دو هدف اصلی داشت: آزادی کامل هند، و اتحاد کامل مسلمانان و هندوها. این حزب پس از مدت کوتاهی منحل شد (لاری، ص ۱۱۹؛ عبدالشکور، ص ۲۷ـ۲۸). پس از تشکیل «جنبش ترقی‌پسند» در ۱۳۱۴ش / ۱۹۳۵، که متشکل از نویسندگان و فعالانی با گرایش چپ بود، حسرت به آن پیوست و رئیس شاخهٔ آن در کانپور شد (لاری، ص ۱۲۱ـ۱۲۳؛ عبدالشکور، ص ۲۵؛ پانویس؛ برای مطالعه دربارهٔ جنبش ترقی‌پسند ← چپ / چپ‌گرایی*، بخش ۸: در شبه‌قاره). حسرت در ۱۳۱۵ش /۱۹۳۶، در دورهٔ محمدعلی جناح، عضو رسمی مسلم‌لیگ شد و در انتخابات مجلس از اوتارپرادش به نمایندگی این حزب انتخاب گردید. در ۱۳۱۶ش / ۱۹۳۷ نیز مسئولیت شاخهٔ اجرایی ایالتی حزب را برعهده گرفت (لاری، ص ۱۱۸ـ۱۱۹؛ حسرت موهانی، مقدمهٔ جمال میان فرنگی‌محل، ص ۲۷ـ۲۸).

پس از تجزیهٔ شبه قاره و استقلال پاکستان در ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۷، حسرت موهانی در هند باقی‌ماند و به دفاع از حقوق مسلمانان هند پرداخت (حسرت موهانی، همان مقدمه، ص ۳۰ـ ۳۲؛ لاری، ص ۱۲۶ـ۱۲۸). وی در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۳۰ / ۱۳ مه ۱۹۵۱ در فرنگی‌محل درگذشت (قادری، ص ۴۱۴؛ لاری، ص ۱۳۲).

از حسرت آثار ادبی و فرهنگی متعددی به جای‌مانده است. او در احیای غزل کلاسیک نقش بسیاری داشت. وی شعر نو هم می‌سرود اما سرودن غزل جدید اردو، با مضامین بکر از جمله عشق، عرفان، تصوف و سیاست، از مهم‌ترین ویژگیهای کارهای ادبی اوست. واژه و ترکیبهای فارسی در شعر او به وفور مشاهده می‌شود (حنفی، ص ۸۶ـ۸۷؛ نیز ← قادری، ص ۴۲۳ـ ۵۲۴).

برخی آثار حسرت عبارت‌اند از: *کلیات حسرت موهانی*، مشتمل بر سیزده دیوان شعر؛ *شرح دیوان غالب دهلوی*؛ *مشاهدات زندان*؛ *نکات سخن*، در نقد شعر؛ *ارباب سخن*، تذکره‌ای در شرح‌حال ۱۰۸ شاعر اردو زبان؛ *انتخاب سخن*، تذکره‌ای در شرح‌حال دویست شاعر شبه‌قاره؛ *خطبات*، مشتمل بر سخنرانیهای حسرت؛ *مکاتیب*، مشتمل بر نامه‌های او؛ *بیاض*، مشتمل بر یادداشتهای روزانهٔ وی. علاوه بر *اردوی معلی*، حسرت نشریه‌های دیگری هم منتشر ساخت، از جمله فصلنامهٔ *تذکرةالشعرا*، که در اواسط ۱۳۳۲ / ژوئیهٔ ۱۹۱۴ انتشار آن آغاز شد و پس از هفت شماره توقیف گردید؛ نشریهٔ *مستقل*، که در آغاز (در ۱۳۳۶) به صورت روزنامه در کانپور و سرانجام به صورت ضمیمهٔ *اردوی معلی* به چاپ می‌رسید؛ و روزنامهٔ همدم که حسرت سرپرست و مدیرمسئول آن بود (قادری، ص ۴۲۵ـ۴۲۹، ۴۳۳ـ۴۳۴؛ لاری، ص ۱۴۲ـ۱۴۵، ۴۵۳ـ۴۵۴؛ حنفی، ص ۸۹ـ۹۲).

منابع: حسرت موهانی، *کلیات حسرت موهانی*، چاپ جمال میان فرنگی محل، لاهور ۱۹۶۴؛ رابعه بیگم، «حسرت کی خانگی زندگی»، مجله *اردو ادب*، ویژه‌نامهٔ حسرت (اکتبر ـ دسامبر ۱۹۵۱)؛ عارف هسوی، *حالات حسرت*، دهلی ۱۳۳۷؛ عبدالشکور، *حسرت موهانی: نقد و نظر*، لکهنو ۱۹۵۳؛ عبدالوحیدخان، *مسلمانون کا ایثار اورجنگ آزادی*، لکهنو ۱۹۳۸؛ احمر لاری، *حسرت موهانی: حسیات اورکارنامی*، لاهور ۱۹۹۹؛ سلیمان ندوی، «حسرت کی سیاسی زندگی»، مجله *نگار*، ویژه‌نامهٔ حسرت (ژانویه ـ فوریه ۱۹۵۲)؛

Muzzaffar Hanafi, ***Hasrat Mohani***, tr. Khdija Azeem, New Delhi 2004; Khālid Hasan Qādiri, "Hasrat Mohani: a study of his life and poetry", doctoral thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, Aug. 1971; Francis Robinson, ***Separatism among Indian Muslims: the politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923***, Oxford 1993.

/ شکیل اسلم‌بیگ /

حَسْکانی، ابوالقاسم عبیداللّه‌بن عبداللّه‌بن احمد حذّاء، مفسر و محدّث حنفی قرن پنجم. نسب وی به فاتح نیشابور، عبداللّه‌بن عامربن کُرَیْز، می‌رسد (← فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۶۴؛ ذهبی، ج ۱۰، ص ۴۶۲)، اما از اجداد حسکانی، ظاهراً فقط از نام جد وی، ابونصر احمدبن محمدبن احمدبن محمدبن حسکان حذّاء حنفی، یاد شده است (← فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۹۹). سمعانی (ج ۲، ص ۳۵۲ـ۳۵۳) سلسلهٔ نسب کامل ابونصر را تا عبداللّه‌بن عامر ذکر کرده است.

به نوشتهٔ عبدالغافر فارسی (همانجا)، جد حسکانی در حدود ۳۲۰ به‌دنیا آمد. وی از مشایخ حدیثی نیشابور، متقدم بر ابوالعباس محمدبن یعقوب اصمّ (متوفی ۳۴۶)، حدیث شنید و آثاری نیز تألیف کرد که در نخستین سفر حجش در ۳۶۵، راهزنان آن را از بین بردند و او از آن پس تنها به روایت از اصم اکتفا کرد. وی در ۳۸۳ نیز به حج رفت که در این سفر فرزندش عبداللّه و نوه‌اش عبیداللّه نیز او را همراهی می‌کردند (← ذهبی، ج ۹، ص ۷۴۷). از مشایخ ابونصر این اشخاص بودند: ابواسحاق بزاری؛ ابوعمروبن مَطَر؛ ابوالحسن‌بن بندار صیرَفی؛ ابوالحسن احمدبن عبدالرحیم سراج (فارسی، همانجا)؛ و

1. Azad Party

اسماعیل‌بن نُجید، که از صوفیان مشهور خراسان بود (← ذهبی، ج ۹، ص ۳۸۶). وی در ربیع‌الآخر ۴۲۳ درگذشت (فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۹۹ـ۱۰۰).

پدر حسکانی، ابومحمد عبدالله، در ۳۶۳ به دنیا آمد (همو، ۱۳۸۴ش، ص ۱۷۰). عبدالغافر فارسی (۱۳۸۴ش، ص ۲۰۰) از مجلس تذکیر و وعظ او در مسجد مُربعهٔ نیشابور در صبحهای یکشنبه یاد کرده است. وی تاجر بود و گاهی نیز به حکومت برخی مناطق خراسان منصوب می‌شد. وی در سفر حج ۳۸۳ که همراه پدرش بود، از مشایخ ری و بغداد، به واسطهٔ ابوحازم عَبْدَوی، حدیث شنید. فرزندش، ابوالقاسم، این احادیث را در مجموعه‌ای گردآورده است (همانجا). به نوشتهٔ فارسی (۱۳۶۲ش، ص ۴۳۸)، علاوه بر ابوالقاسم، قاضی‌القضات ابوسعید محمدبن احمدبن محمدبن صاعد نیز از ابومحمد عبدالله حدیث نقل کرده است.

از تاریخ تولد ابوالقاسم حسکانی اطلاعی نیست، اما باتوجه به اینکه از حاکم نیشابوری در ۳۸۲ روایت کرده است (← حسکانی، ج ۲، ص ۳۷۶)، می‌توان ولادت او را حدود ۳۷۰ دانست. وی از جملهٔ علمای حنفی نیشابور بود، با این حال توجه فراوانی به سماع و نقل حدیث داشت و به این ویژگی در میان خاندان خود مشهور بود (← فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۶۴؛ نیز ← ذهبی، ج ۱۰، ص ۴۶۲). وی از محدّثان بزرگ خراسان و عراق حدیث شنید و نزد قاضی ابوعلاء صاعدبن محمد، فقه حنفی آموخت (← فارسی، ۱۳۶۲ش، همانجا). برخی از مشایخ حدیثی او عبارت بودند از: ابوالحسن علی‌بن احمدبن حسن وصی (همانجا)؛ ابوعبدالله محمدبن عبدالله، مشهور به حاکم نیشابوری (حسکانی، ج ۲، ص ۵۹، ۷۴)؛ ابوعبدالله محمدبن عبدالله شیرازی، مشهور به ابن‌باکویه (همان، ج ۱، ص ۴۶؛ فارسی، ۱۳۶۲ش، همانجا)؛ ابوالقاسم عبدالرحمان‌بن احمد مُقری (متوفی ۴۱۷؛ حسکانی، ج ۱، ص ۲۱)؛ ابوعثمان سعیدبن محمد حیری (همان، ج ۱، ص ۴۲، ۲۲۸، ج ۲، ص ۲۲)؛ پدرش عبداللّه‌بن احمد (همان، ج ۲، ص ۱۰، ۱۳) و کسان دیگری که احتمالاً فهرست کامل آنها را در مشیخهٔ خود ذکر کرده است. عبدالغافر فارسی (۱۳۶۲ش، ص ۱۰۷) و به نقل از او ذهبی (ج ۱۰، ص ۴۶۲) گفته‌اند که حسکانی بیش از همه از ابوبکر احمدبن محمدبن احمدبن عبداللّه‌بن حارث اصفهانی، عالم اصفهانی نامور در ادبیات عرب و ساکن نیشابور (برای شرح‌حال وی ← فارسی، ۱۳۶۲ش، ص۱۰۷ـ۱۰۸؛ ذهبی، ج۹، ص۴۷۲)، بهرهٔ علمی برده و حدیث نقل کرده است (برای نمونه ← حسکانی، ج ۲، ص ۱۰۶).

از جمله کسانی که از حسکانی حدیث نقل کرده‌اند، ابوالحسن عبدالغافربن اسماعیل فارسی بوده است (← ۱۳۶۲ش، ص ۴۶۴). حسکانی چندی نیز مستملی ابوبکر محمدبن اسحاق‌بن مَحْمَشاذ، واعظ کرّامی (متوفی ۴۲۱) در شَطّ‌الوادی، محلی نزدیک هرات، بود (فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۳ـ۱۴). دربارهٔ سوانح زندگی حسکانی اطلاع چندانی در منابع نیامده است. براساس گفتهٔ خود حسکانی (ج ۱، ص ۶۱، ۱۴۹، ج ۲، ص ۴۰۶)، می‌دانیم که در بغداد از ابومحمد حسن‌بن علی‌بن محمد جوهری تفسیر حسین‌بن حکم حِبَری را شنیده است (نیز ← رحمتی، ص ۸۵ ـ ۸۶). همچنین حسکانی از ابومحمد عبداللّه‌بن یحیی‌بن عبدالجبار سُکَّری ساکن در بغداد (← ج ۲، ص ۳۳)، ابوالحسن محمدبن احمدبن رزق‌اللّه بغدادی (ج ۲، ص ۲۲۸)، ابونعیم احمدبن عبداللّه اصفهانی (ج ۲، ص ۴۰۵)، ابوالقاسم علی‌بن حسن داوودی ساکن در هرات (ج ۲، ص ۱۲۴)، ابواسحاق ابراهیم‌بن محمدبن خلف بخاری (ج ۱، ص ۳۲۸)، بدون اشاره به محل اقامت وی، به طریق کتابت، حدیث نقل کرده است. بیهقی (ص ۳۲۳)، نوشته است که حسکانی از نیشابور نقل مکان کرد و در روستای فَریومَد اقامت گزید.

عبدالغافر فارسی (۱۳۶۲ش، ص ۸۵، ۴۰۴، ۷۲۲) از سه تن از فرزندان حسکانی به نامهای ابوعلی محمد، ابوسعید صاعد و ابوالفضل وَهَب‌اللّه یاد کرده که مشهورترین آنها ابوالفضل وَهَب‌اللّه است. وی در ۴۵۰ به دنیا آمد و به نوشتهٔ عبدالغافر فارسی (۱۳۶۲ش، ص ۷۲۲)، در خانقاهی اقامت داشت و محدّثان برای سماع آثار پدرش نزد او می‌رفتند (نیز ← حسکانی، ج ۱، ص ۱۸). او علاوه بر پدرش، از احمدبن محمدبن حسین صَیدَلانی، اسحاق‌بن عبدالرحمان صابونی و ابوصالح احمدبن عبدالملک مؤذن نیز نقل حدیث کرده است. وی در ۷ شوال ۵۲۴ درگذشت (سمعانی، ج ۲، ص ۳۵۲ـ۳۵۳). حسکانی دختری نیز داشت که او را به همسری ابوحامد احمدبن علی‌بن محمدبن عَبدوس‌بن حذاء درآورد (← فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۶۵؛ برای دیگر افراد مشهور خاندان حسکانی ← بولیت[1]، ص ۲۲۷ـ۲۳۳).

مهم‌ترین کتاب موجود حسکانی، *شواهدالتنزیل لقواعد التفضیل* است. حسکانی در این اثر، آیات نازل شده در حق اهل بیت پیامبر اکرم را با بهره‌گیری از متون فراوان و برخی آثار مشابه در تدوین آیات نازل شده در حق اهل بیت، گردآوری کرده است. حسکانی در آغاز کتاب (ج ۱، ص ۱۹ـ۲۰)، انگیزهٔ تألیف اثر خود را ناظر به نزاع میان بزرگِ کرّامیان نیشابور با نقیب علویان

---

1. Bulliet

شهر، بدون اشاره به نام آن دو، در مجلس قاضی ابوعلاء صاعدبن محمد (متوفی ۴۳۱) یاد کرده است. فرد کرامی، که احتمالاً ابوبکر محمدبن اسحاق‌بن محمشاذ بوده (ــــه فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۳)، ضمن انکار نزول سورهٔ انسان (هَلْ‌آتیٰ) در شأن اهل بیت، گفته بود که هیچ آیه‌ای در حق علی علیه‌السلام و اهل بیت نازل نشده است (ــــه طبرسی، ج ۱۰، ص ۶۱۴). حسکانی در نقض این ادعا، کتاب *شواهدالتنزیل* را تألیف کرد. اهمیت خاص کتاب *شواهدالتنزیل*، علاوه بر قدمت آن، در نقل قولهای مکرر حسکانی از آثار مأثور تفسیری متداول عالمان امامیه، زیدیه و اهل سنّت در خراسان است (ــــه رحمتی، ص ۸۵ـ ۸۶؛ انصاری قمی، ص ۲۵ـ۲۷). حسکانی در بیشتر موارد، طریق خود را در نقل از منابع، به طور کامل ذکر کرده، اما در مواردی، اشاره‌وار از منابع خود یاد نموده است. وی از تفاسیر کهن مأثور امامیه و زیدیه، از این تفاسیر نقل‌قول کرده است: تفسیر فرات‌بن ابراهیم کوفی به روایت ابوبکر عتیق‌بن محمد مروزی قَرّاء نجار (متوفی ۴۵۷) از ابوالقاسم عبدالرحمان‌بن محمدبن عبدالرحمان حسینی از فرات‌بن ابراهیم (برای نمونه ــــه حسکانی، ج ۱، ص ۷۸، ۱۵۱، ۱۸۳، ۳۷۱ـ۳۷۲، ۴۲۰، ج ۲، ص ۴۴۹؛ برای فهرست کامل این نقل‌قولها ــــه رحمتی، ص ۸۵)؛ تفسیر محمدبن مسعود عیاشی به روایت از ابوالقاسم عبدالرحمان‌بن محمد حسنی (حسینی؟؛ حسکانی، ج ۲، ص ۴۲۶؛ نیز ــــه رحمتی، ص ۸۵)؛ *ما نُزِّل من‌القرآن فی اهل‌البیت* (نام دیگر آن: *تفسیر الحبری*) تألیف حسین‌بن حکم حبری کوفی (متوفی ۲۸۱)، گاه مستقیماً گاه به واسطهٔ تفسیر فرات‌بن ابراهیم کوفی یا از تفسیر ابوبکر محمدبن حسینی سبیعی و تفاسیر دیگر (رحمتی، ص ۸۵ـ ۸۶). همچنین حسکانی از ابواحمد عبدالعزیزبن یحیی‌بن احمدبن عیسی جَلودی* بصری اَزدی (متوفی ۳۳۲)، شیخ امامیه در بصره، مطالب بسیاری نقل کرده که احتمالاً برگرفته از یکی از کتابهای اوست (رحمتی، ص ۸۶). عالمان امامیه به کتاب *شواهدالتنزیل* توجه و بارها از آن نقل‌قول کرده‌اند، از جمله فضل‌بن حسن طبرسی در *مجمع‌البیان* (برای نمونه ــــه ج ۳، ص ۳۴۴، ج ۵، ص ۲۳) که این کتاب را به روایت ابوالحمد مهدی‌بن نزار قائنی نقل کرده‌است (ــــه طبرسی، ج ۳، ص ۳۲۴ـ۳۲۵)، ابن‌شهرآشوب در *مناقب آل‌ابی‌طالب* (برای نمونه ــــه ج ۲، ص ۲۸۰، ج ۳، ص ۱۷) و ابن‌طاووس در *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف* (ج ۱، ص ۳۵؛ نیز ــــه کولبرگ[1]، ص ۳۳۰ـ ۳۳۱).

از آثار حسکانی رساله‌ای کوتاه با نام *فضائل شهر رجب* باقی‌مانده که آن را به خواهش عالم کرامی، ابومحمد حامدبن احمدبن جعفربن بسطام طَحیری (متوفی ح ۴۲۹)، تألیف کرده است. حسکانی در این رساله، ضمن نقل احادیثی در فضیلت ماه رجب و برخی اعمال شایستهٔ این ماه، دعای استفتاح (یا اِم‌داوود) را به نقل از ابوطاهر محمدبن احمد جوری / خوری از ابویَعلیٰ حمزةبن محمد علوی به سند متصل او از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است (ــــه حسکانی، ج ۲، ص ۵۰۴ـ۵۱۱). در میان زیدیه نیز دعای ام‌داوود به روایت حسکانی از مشایخش شناخته شده بوده است (ــــه شهاری، قسم ۳، ج ۲، ص ۶۶۳ـ۶۶۵، ۱۰۳۲). محمدباقر محمودی متن این رسالهٔ کوتاه را، براساس تنها نسخهٔ شناخته شده و کهن آن در یک مجموعهٔ منحصر به فرد، تصحیح کرده (برای وصفی از این نسخه ــــه *الصحیفة السجادیة*، مقدمهٔ شانه‌چی، ص ۳۸ـ۴۱) و در پایان جلد دوم *شواهدالتنزیل* و بار دیگر در مجموعهٔ *میراث حدیث شیعه* (دفتر ۱۱، قم، ۱۳۸۲ش، ص ۵۳) آن را به‌چاپ رسانده است.

از برخی آثار حسکانی، فقط نقل‌قولهایی در *شواهدالتنزیل* و برخی کتابهای دیگر باقی مانده است. برخی از این‌گونه آثار حسکانی عبارت‌اند از: *الخصائص*، در فضائل امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، که آن را به‌روش موضوعی تبویب کرده و در مواردی از کتاب *شواهدالتنزیل*، تفصیل مطلب را به این کتاب ارجاع داده است (ــــه حسکانی، ج ۲، ص ۱۷، ۳۲۷)؛ *الارشاد الی اثبات نسب الأحفاد* (همان، ج ۱، ص ۱۶۶)؛ *دعاءالهداة إلی أداء حق‌الموالاة*، در ده جزء (همان، ج ۱، ص ۲۵۲؛ نیز ــــه کولبرگ، ص ۱۵۰ـ۱۵۱)، که در این کتاب احتمالاً حسکانی طرق خود را در نقل حدیث مشهور غدیر ذکر کرده و نسخه‌ای از آن در اختیار ابن‌طاووس بوده است (ــــه ابن‌طاووس، ۱۴۱۴ـ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۵۱)؛ *طیب الفطرة فی حُبّ العترة* (حسکانی، ج ۱، ص ۳۴۰، ۴۵۰؛ نیز ــــه کولبرگ، ص ۳۳۰ـ۳۳۱)؛ *قمع‌النواصب* (حسکانی، ج ۲، ص ۳۶، ۱۲۳)؛ *اثبات النفاق لأهل النَّصْب و الشقاق* (همان، ج ۱، ص ۵۵۱) و *الحاوی‌لأعلی المَرَقات فی سند الروایات* (همان، ج ۲، ص ۳۶۱). ذهبی (ج ۱۰، ص ۴۶۲) از رساله‌ای تألیف حسکانی دربارهٔ حدیث رد شمس، به نام *تصحیح ردالشَّمس و ترغیم النواصب الشُّمُس*، یاد کرده که خود نسخه‌ای از آن را دیده بوده است. این کتاب در اختیار ابن‌تیمیّه بوده و او نام آن را با *مسألة فی تصحیح رد الشمس و ترغیب النواصب الشمس* ذکر نموده و بخشهایی از آن را نقل کرده است (ــــه ابن‌تیمیه، ج ۸، ص ۱۷۲ـ۱۷۵، ۱۸۲ـ۱۸۴، ۱۸۸ـ۱۹۷). عبدالغافربن اسماعیل فارسی در کتاب *السیاق* ــ که تکملهٔ کتاب *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری است ــ بارها از *المشیخة*

---

1. Kohlberg

حسکانی نقل‌قول کرده است (برای نمونه ← فارسی، ۱۳۶۲ش، ص ۳۳، ۹۶، ۹۹). نام حسکانی در سلسله روایت *المسند الفقهی و الحدیثی* زیدبن علی نیز آمده است (← بهلولی یمانی، ص ۴۳؛ حسنی مؤیدی، ج ۱، ص ۴۰۴). حسکانی (ج ۱، ص ۱۹۴) از این کتاب زیدبن علی با نام *الجامع* یاد کرده است. وی همچنین ندبهٔ مشهور امام سجاد علیه‌السلام را به نقل از ابوالقاسم علی‌بن محمد مُعَمری به روایت او از شیخ صدوق نقل نموده است (← «ندبة الامام السجاد علیه‌السلام»، ص ۱۹۶ـ ۱۹۷؛ مجلسی، ج ۱۰۴، ص ۱۲۲).

منابع: ابن‌تیمیه، *منهاج‌السنة النبویة*، چاپ محمدرشاد سالم، [ریاض] ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ ابن‌شهرآشوب، *مناقب آل ابی‌طالب*، نجف ۱۹۵۶؛ ابن‌طاووس، *اقبال‌الاعمال*، چاپ جواد قیومی‌اصفهانی، قم ۱۴۱۴ـ۱۴۱۶؛ همو، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، قم ۱۳۹۹؛ حسن انصاری قمی، «تحقیقی دربارهٔ تفسیری روایی از مؤلفی کرامی»، *نشر دانش*، سال ۱۹، ش ۲ (تابستان ۱۳۸۱)؛ جعفربن احمد بهلولی یمانی، *الاربعون العلویة و شرحها*، چاپ عبدالفتاح کبسی، صنعا ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ علی‌بن زید بیهقی، کتاب *تاریخ بیهق*، چاپ کلیم‌اللّه حسینی، حیدرآباد ۱۳۸۸/ ۱۹۶۸؛ عبیداللّه‌بن عبداللّه حسکانی، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ مجدالدین حسنی مؤیدی، *لوامع الانوار فی جوامع العلوم و الآثار و تراجم اولی العلم و الانظار*، چاپ محمدعلی عیسی، صعده ۱۴۲۲/ ۲۰۰۱؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ محمدکاظم رحمتی، «حاکم حسکانی و تفاسیر کهن امامیه»، *کتاب ماه دین*، سال ۶، ش ۳ـ۴ (دی و بهمن ۱۳۸۱)؛ عبدالکریم‌بن محمد سمعانی، *التحبیرفی‌معجم‌الکبیر*، چاپ منیره ناجی سالم، بغداد ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ ابراهیم‌بن قاسم شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، قسم ۳: *بلوغ‌المراد الی معرفةالاسناد*، چاپ عبدالسلام وجیه، عمان ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ طبرسی؛ علی‌بن حسین (ع)، امام چهارم، *الصحیفة السجادیة*، چاپ کاظم مدیرشانه‌چی، مشهد ۱۳۷۱ش؛ همو، «ندبةالامام السجاد علیه‌السلام، بروایة الحسن‌بن محمدبن ابی‌الحسن الآوی (قرن ۸)»، چاپ محمدکاظم، در *میراث حدیث شیعه*، به کوشش مهدی مهریزی و علی صدرایی خویی، دفتر ۵، قم: مرکز تحقیقات دارالحدیث، ۱۳۷۹ ش؛ عبدالغافربن اسماعیل فارسی، *الحلقة الاولی من تاریخ نیسابور: المنتخب من السیاق*، انتخاب ابراهیم‌بن محمد صریفینی، چاپ محمدکاظم محمودی، قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، *المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور*، چاپ محمدکاظم محمودی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ مجلسی؛ Richard W. Bulliet, *The patricians of Nishapur: a study in medieval Islamic social history*, Cambridge, Mass. 1972; Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992.

/ محمدکاظم رحمتی /

حس مشترک، از قوای باطنی که صور حاصل از حواس ظاهری در آن جمع و به وسیلهٔ آن ادراک می‌شوند. ابن‌سینا (۱۳۶۴ش، ص ۳۲۸، ۳۴۲؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۳۵، ۴۱) نخستین‌بار از این قوه به نحو مستقل یاد کرده و آن را همان فنطاسیا[1] در زبان یونانی دانسته است.

ارسطو[2] (*دربارهٔ نفس*[3]، ۴۲۹الف ۴) اصطلاح فنطاسیا را برای قوهٔ خیال (← خیال*) به‌کاربرده و گاه، در معنای مجازی و اشتقاقی، آن را نامی عام برای قوای مدرکه دانسته است (← همان، ترجمهٔ فارسی، ص ۲۰۳، پانویس ۴). وی (*دربارهٔ نفس*، ۴۲۵الف) اصطلاح حس مشترک را فقط در مورد ادراک محسوسات مشترک (یعنی حرکت و سکون، شکل، بزرگی، عدد و وحدت) به‌کار برده است. او وجود قوهٔ مستقلی را برای ادراک این امور، در عَرْضِ حواس پنج‌گانهٔ ظاهری (← حسّ / حواس*)، نفی کرده است. به نظر او، حس مشترک در میان این حواس جایگاهی ندارد، زیرا آن حواس، محسوسات مختص به خود دارند و در احساسِ آن محسوسات دچار خطا نمی‌شوند ـ به نظر ارسطو خطا در مرحلهٔ احساس روی نمی‌دهد بلکه خطا در تفکر است (← همان، ۴۲۷ب) ـ در حالی که در محسوسات مشترک خطا ممکن است؛ بنابراین، حس مشترک همان قوهٔ حاسه است به اعتباری دیگر، چنان‌که حاسه را می‌توان یک‌بار به این اعتبار در نظر گرفت که حواس پنج‌گانه در خدمت آن‌اند و ادراکات گوناگون از آنها به نفس می‌رسد، و یک‌بار به اعتبار غیراختصاصی و با ملاحظهٔ ادراکات چند حس یا همهٔ حواس. به اعتبار دوم، قوهٔ حاسه را حس مشترک می‌نامند (← داودی، ص ۵۸ـ۵۹).

ادراک محسوسات مشترک، که همواره مقارن با محسوسات مختص است، سبب کامل شدن معرفت به یک شیء می‌شود. مثلاً احساس رنگ شیء توسط بینایی، همیشه همراه احساس بُعد، شکل، حرکت و مدت است. همچنین از طریق این حس می‌توان به ادراک محسوسات بالعرَض دست یافت. مثلاً با دوباره دیدن شیئی که قبلاً آن را دیده و مزهٔ آن را چشیده‌ایم، بدون چشیدن دوباره، مزهٔ آن را می‌توانیم تصور کنیم. علاوه بر این، تفصیل مرکَّب (یعنی تشخیص و تجزیهٔ ادراکات مرکّب از) چند محسوس و ترکیب محسوسات خاصه بین ادراکات یک حس (مثل ادراک سفیدی و سیاهی و رنگهای دیگر به واسطهٔ بینایی) یا ترکیب محسوسات بین ادراکات چند حس (مثل ادراک شیرینی و سفیدی)، به حس مشترک نسبت داده می‌شود و در نهایت از طریق حس مشترک، که مقارن با حواس است، نفس می‌تواند ادراک حسی خود را وجدان کند؛ یعنی ادراکِ

1. phantasia 2. Aristoteles 3. *De anima/ On the soul*

ادراک و احساسِ احساس (ارسطو، *دربارهٔ نفس*، ۴۲۵ب ـ ۴۲۷الف؛ داودی، ص ۵۹ـ۶۵). به نظر ارسطو («اجزاء حیوان»[1]، ۶۶۵الف ۱۲)، قلب مرکز احساسات و در نتیجه مقرّ حس مشترک است و از این طریق با حواس در ارتباط است (نیز ← داودی، ص ۶۳).

کندی و فارابی، همچون ارسطو، حس مشترک را قوه‌ای مستقل ندانسته‌اند. کندی (ج ۱، ص ۲۹۴ـ۲۹۵) فنطاسیا یا مصوِّره را قوه‌ای دانسته که واسطهٔ میان حاسه و عاقله است و صورت محسوسات در غیاب مادّهٔ آنها در آنجا حاضر است. وی (ج ۱، ص ۲۹۷) این حس را مستقر در مغز دانسته است. به این ترتیب، حس مشترک نزد کندی معنای محصَّلی ندارد. اما فارابی (ص ۸۸ـ۸۹، ۹۲) برای قوهٔ حاسه، رئیسی تعیین کرده است که حواس پنجگانه خدمتگزاران آن هستند. به نظر او ادراکات حواس پنجگانه به مرکزی فرستاده می‌شوند که به نظر او در قلب مستقر است و سپس از آنجا این ادراکات به متخیله فرستاده می‌شوند، زیرا حاسه خود در خدمت متخیله است.

اما نزد ابن‌سینا (۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۱۴۵) و بیشتر فیلسوفان اسلامی بعد از او، حس مشترک نام خاصی برای یکی از قوای باطنی است و نه اعتبار دیگری برای عملکرد نفس در مرتبهٔ حواس. به نظر ایشان (برای نمونه ← سبزواری، ج ۵، ص ۵۶ـ۵۷) حس مشترک همچون حوضی است که حواس ظاهری همچون نهرهایی به آن متصل می‌شوند یا همانند پادشاهی است که حواس پنجگانه در حکم جاسوسان او هستند و اخباری را به او انتقال می‌دهند. البته صور حاصله در حس مشترک را قوه‌ای به نام خیال حفظ می‌کند.

دلیل ابن‌سینا (۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۱۴۵ـ۱۴۷) برای وجود حس مشترک، صدور احکام جزئی دربارهٔ تمایز میان محسوسات است که نمی‌توان آنها را به حواس (به دلیل کثرتشان) و به عقل (به دلیل کلیّت احکام عقلی) نسبت داد. وی همچنین شواهدی تجربی بر وجود حس مشترک ارائه کرده است؛ از جمله مدوّر پنداشتن امری که با سرعت در مداری می‌چرخد، مانند شعلهٔ آتش‌گردان و خطی دیدن شیئی که مستقیم حرکت می‌کند، مانند قطرات باران. همچنین تمثّل صورتهای دروغین در کسی که فاقد برخی از حواس است یا صوری که انسان در حالت خواب یا بیماری می‌بیند از نشانه‌های وجود این قوه است. ابن‌سینا (۱۳۶۴ش، ص ۳۲۸) این قوه را جسمانی و مکان آن را در قسمت جلو مغز دانسته است. به نظر سبزواری، جسمانی تلقی نمودن این قوه اثبات معاد جسمانی را دشوار می‌نماید (← صدرالدین شیرازی، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۵، حاشیه، ش ۱). فخررازی از کسانی است که دلایل ابن‌سینا را در اثبات حس مشترک نپذیرفته است. به نظر او (۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲۴۴ـ۲۴۵) انتساب ادراکات حواس ظاهری به غیر از خود آنها امری خلاف وجدان است. همچنین اثبات قوه‌ای که قادر به ادراکات متعدد باشد خلاف قاعدهٔ «الواحد» (از واحد جز واحد صادر نمی‌شود) است. فخررازی بر شواهد تجربی ابن‌سینا نیز اشکال کرده است. به نظر او (۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳۷) مدوّر یا مستقیم دیدن شیء در حال حرکت به این سبب است که قبل از محو شدن صورت قبلی، صورت دیگری در باصره به جای آن قرار می‌گیرد و جمع این صور سبب تصور دایره یا خط می‌گردد (برای پاسخهای خواجه نصیرالدین طوسی به اشکالات فخر رازی ← ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۴ـ۳۴۰). ملاصدرا (سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۹) بقای تصویر در باصره را نپذیرفته و بیان فخررازی را مردود دانسته است.

سهروردی (ج ۲، *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۰۸ـ۲۱۰) نیز با توجه به مبنای تعدد قوای ابن‌سینا، دلیل وی برای اثبات حس مشترک را ناکافی دانسته است. به نظر وی، همان‌گونه که در حس مشترک ادراکات متکثر می‌توانند به قوهٔ واحد منتسب باشند، نمی‌توان با استناد به تعدد افعال و ادراکات، از تکثر قوا دفاع کرد و حکم وهم را مخالف افعال متخیله دانست.

ملاصدرا (سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۵ـ۲۰۷) حواس باطنی و از جمله حس مشترک را قائم به نفس و مجرد دانسته است که بدن و مغز تنها زمینهٔ حصول ادراکات را در نفس فراهم می‌آورند. وی استدلال نخست ابن‌سینا را، که مستند به عدم ادراک جزئیات توسط عقل است، ضعیف دانسته و بر مبنای وحدت نفس با همهٔ قوا، نفس را مدرِک در جمیع ادراکات دانسته است که البته در بعضی اقسام ادراک نیازمند ابزارهای ادراکی همچون حواس ظاهری است. به نظر وی (سفر ۴، ج ۱،ص ۲۰۹ـ۲۱۰) قوی‌ترین دلیل بر وجود حس مشترک، مشاهده و ادراک صور در خواب یا بیماری است که واقعیتی در عالم خارج ندارد. البته به عقیدهٔ او (سفر ۴، ج ۱،ص ۲۱۴) اثبات تمایز میان حس مشترک و خیال چندان ارزش فلسفی ندارد و با نفی آن مسئلهٔ مهمی ایجاد نمی‌شود و تنها مسئلهٔ مهم اثبات قوهٔ خیال و تجرد آن است که بسیاری از مسائل فلسفی مبتنی بر آن است.

منابع: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳؛ همو، *الشفاء، الطبیعیات*، ج ۲، الفن السادس: *النفس*، چاپ ابراهیم مدکور، جورج قنواتی، و سعید زاید، قاهره ۱۳۹۵/۱۹۷۵، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ همو، *النجاة من الغرق فی بحرالضلالات*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ش؛ ارسطو،

1. *De partibus animalium/ Parts of animals*

دربارهٔ نفس، ترجمه و تحشیه علی‌مراد داودی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی‌مراد داودی، *عقل در حکمت مشاء: از ارسطو تا ابن‌سینا*، تهران ۱۳۴۹ ش؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح المنظومة*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶-۱۴۲۲؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنّفات شیخ‌اشراق*، ج ۲، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ محمدبن محمد فارابی، کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة*، چاپ البیر نصری نادر، بیروت ۱۹۸۲؛ محمدبن عمر فخررازی، *شرح عیون‌الحکمة*، چاپ احمد حجازی احمد سقا، تهران ۱۳۷۳ ش؛ همو، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چاپ محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ یعقوب‌بن اسحاق کندی، *رسائل الکندی الفلسفیة*، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۷۲/ ۱۹۵۰-۱۹۵۳؛

Aristoteles, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N.J. 1995.

/ طیّبه کرمی /

حُسن، لفظی قرآنی که در فلسفه و عرفان با مفهومی خاص به‌کار رفته است. حسن در فارسی اغلب نیکویی ترجمه شده (← محمدبن محمد غزالی، ج ۲، ص ۵۷۵؛ احمدبن محمد غزالی، ص ۱۴؛ سهروردی، ج ۳، ص ۲۶۸) و بدین‌معنی معادل جمال و زیبایی و مقابل قبح و زشتی است. گاهی نیز در ترکیباتی چون «حُسنِ خُلق» و «حُسنِ خط»، به خوش و خوب برگردانده شده است.

حکما و عرفای مسلمان دربارهٔ ماهیت حسن یا جمال (← جلال و جمال*) و تعریف آن بحثهایی کرده‌اند که تا حدودی متأثر از آرای حکمای یونان، به‌خصوص فلوطین (پلوتینوس[1])، است. فلوطین در *انئادها*[2] (*تاسوعات*) رساله‌ای دربارهٔ حسن یا زیبایی نوشته و در آن (۱۳۶۶ش ب، ص ۱۲۴) گفته است که حسن را در چیزهای زیبا نمی‌توان به تناسب یا هماهنگی اجزا تعریف کرد، زیرا چیزهای زیبایی هست که دارای اجزا نیست، بلکه بسیط است. پس، از نظر فلوطین (۱۳۶۶ش الف، ج ۲، ص ۲، ۵، ۹؛ نیز ← پورجوادی، ۱۳۶۴ش، ص ۷۵-۷۷)، زیبایی یا حسن فقط در اشیای مادّی و محسوس (اعم از دیدنیها و شنیدنیها) نیست، بلکه در امور ورای عالم محسوس، یعنی در قوانین و علوم و فضائل اخلاقی، نیز هست. این زیبایی، چه در اجسام و اشیای محسوس و چه در امور معقول، از نظر فلوطین اصل و حقیقت حسن نیست، بلکه پرتو یا شبحی است از یک حقیقت کلی و مطلق که، خود، به تعبیر افلاطون، مثال (ایدهٔ) حسن است و زیباییهای محسوس و معقول همه جلوه یا تجلیات آن حقیقت‌اند و لذا فلوطین زیباییهای محسوس و معقول را عاریتی می‌داند. از نظر وی حسن اصلی در ذات احدیت است و با آن یکی است. فلوطین این حسن اصلی را هم تعریف نمی‌کند، چون قابل تعریف نیست.

حکما و عرفای مسلمان نیز اغلب از تعریف حسن خودداری کرده‌اند. برخی هم، مانند ابن‌قیّم جوزیّه (ص ۲۳۲)، تصریح کرده‌اند که حسن حقیقتاً قابل تعریف نیست و در حروف و کلمات نمی‌گنجد (← مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۱۹۱)، ولی در این میان ابوحامد غزالی ــ که یکی از مفصّل‌ترین بحثها را دربارهٔ حسن یا نیکویی هم در کتاب *احیاء علوم‌الدین* و هم در کتاب *کیمیای سعادت* پیش کشیده ــ کوشیده است حسن را تعریف کند. وی ابتدا تأکید کرده است که حسن یا نیکویی فقط در شکل و رنگ، و به‌طور کلی در مبصرات یا امور ظاهری، نیست بلکه در مسموعات و همچنین امور اخلاقی و باطنی نیز هست. تعریفی که وی از حسن یا نیکویی در همهٔ اشیا و امور عرضه کرده این است که «معنی نیکویی در هر چیزی آن بُوَد که هر کمال که به وی لایق بُوَد حاضر بود و هیچ‌چیز در نباید [=لازم نباشد]» (ج ۲، ص ۵۷۵). البته، کمال هر چیز خاص آن چیز است و چون کمالات اشیا مختلف‌اند، پس نیکویی یا حسن در چیزهای مختلف یکسان نیست. مثلاً حسن یا زیبایی اسب با حسنِ خط فرق دارد، همین‌طور زیبایی امور باطنی و فضائل اخلاقی، از قبیل علم و خردمندی و شجاعت و تقوا. غزالی تأکید می‌کند که زیبایی صورت باطن (خلق نیکو) محبوب‌تر از جمال ظاهر است. از همه محبوب‌تر هم حق تعالی است که خود اصل جمال و بها و کبریاست. درواقع فقط اوست که مستحق دوستی و عشق است، زیرا هیچ مخلوقی از نقص خالی نیست، در حالی‌که حق تعالی واجد هر کمالی است (همان، ج ۲، ص ۵۷۶-۵۷۷). بنابراین، غزالی اصل و حقیقت حسن یا نیکویی را در ذات باری‌تعالی می‌داند، و این نظریه‌ای است که قبلاً حکمایی چون فارابی و ابن‌سینا هم ابراز کرده بودند وپاره‌ای از محققان (مانند ونسینک[3]، ص ۲۴) گفته‌اند که اصل این نظریه از حکمای یونان است و در تفکر یهودی (سامی) سابقه نداشته است؛ ولی عرفا (برای نمونه ← احمدبن محمد غزالی، ص ۴۳) معمولاً دربارهٔ عقیدهٔ خود به جمال یا حسن الهی به این حدیث استناد کرده‌اند: «اِنَّ‌اللّه جمیلٌ یُحبّ الجمال» (← ابن‌حنبل، ج ۴، ص ۱۳۳؛ کلینی، ج ۶، ص ۴۳۸).

عرفا در اینکه اصل حسن یا جمال مطلق در ذات خداوند است اتفاق‌نظر دارند، اما در مورد نسبت میان حسن مخلوقات

---

1. Plotinus
2. *Enneades*
3. Wensinck

یا جمال مقید و حسن مطلق الهی و نام‌گذاری آنها سخنان گوناگونی اظهار کرده‌اند. احمد غزالی (ص ۱۵) ــ که همهٔ عالَم خَلق را صُنع خدا (یعنی اثر هنری خدا) دانسته ــ گفته است: «حسن نشان صُنع است» و این نشان از جهتِ رویی است که آن چیز به جانب صانع خود دارد. روزبهان بقلی (ص ۵، ۳۱) نیز حسن را از صفات الهی دانسته و نوشته است که سرّ حق را در تجلی* حسن او می‌توان مشاهده کرد و این تجلی به کامل‌ترین وجه در حضرت آدم صورت گرفته و به همین سبب، از نظر روزبهان بقلی (ص ۵) و عرفای دیگر (از جمله دیلمی، ص ۸)، خداوند در قرآن خلقت آدم را «فی احسن تقویم» وصف کرده و پیامبر اکرم نیز فرموده است: «خَلَقَ اللّهُ آدمَ علیٰ صورته» (دربارهٔ این حدیث ← ابن‌بابویه، ص ۱۵۲ـ۱۵۳) و حسن از طریق حضرت آدم به فرزندان و ذُرّیهٔ (اخلاف) او منتقل شد (دیلمی، همانجا).

بحث عرفا دربارهٔ حسن و جمال معمولاً در ضمن بحث عشق* یا محبت* آمده است، زیرا حسن، به قول روزبهان بقلی (ص ۳۲)، داعیهٔ محبت است و این نکته‌ای است که افلاطون[1] در رسالهٔ فدروس[2] (۲۳۸ب ـ ج) بیان کرده است. احمد غزالی نیز (ص ۱۵) می‌گوید که حق تعالی برای اینکه کمال حسن خود را مشاهده کند، آیینه‌ای ساخت و این آیینه همانا عشق عاشق بود. از نظر احمد غزالی، حسن و عشق از ذات باری‌تعالی پدید آمده‌اند، بی‌واسطه. اما حکیم اشراقی، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (ج ۳، ص ۲۶۸)، عشق و حسن را زادهٔ عقل کلی می‌داند و آنها را دو برادر می‌خواند. به دلیل این ارتباطِ (و به تعبیر سهروردی برادری) حسن و عشق است که در بسیاری از اشعار عاشقانه و عرفانی، شاعران آنها را باهم آورده و مثلاً وقتی در مصراعی از یک بیت از حسن یاد کرده‌اند در مصراعی دیگر از عشق یا محبت سخن گفته‌اند. نمونهٔ این قبیل ابیات، این بیت معروف حافظ (ج ۱، ص ۳۱۲، بیت ۱) است: «در ازل پرتو حسنت زتجلی دم زد / عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد». علت دیگر تلازم حسن و عشق در این است که کمال هر دو در انسان تجلی کرده است. تجلی حسن و عشق در انسان، از تجلی حسن و عشق در حق نشئت می‌گیرد که هم در برترین مرتبهٔ حُسن است هم در برترین مرتبهٔ عشق؛ یعنی، آدم هم مظهر عشق کامل است و هم مظهر حسن کامل. روزبهان بقلی (ص ۳۵) دربارهٔ تفاوت ظهور حسن در انسان و موجودات دیگر می‌نویسد: «حسن انسان خاصیت انوار تجلی ذاتی دارد و دگر چیزها حسن از طراوت فعل دارد» (نیز ← پورجوادی، ۱۳۵۵ش، ص ۴۳ـ۵۰).

شعرا و نویسندگان اگرچه حسن و جمال را کم و بیش به یک معنی به کار برده‌اند، ولی از قرن هفتم به بعد برخی از ایشان میان آنها تفاوتی قائل شده و آرای متشتتی در بیان ماهیت حسن و جمال اظهار کرده‌اند. سعید فَرغانی یکی از نویسندگان صوفی است که در *مشارق‌الدّراری* (ص ۱۳۱) در تعریف جمال می‌نویسد: «کمالِ ظهور است به صفت تناسب و ملائمت» و در تعریف حسن می‌گوید: «نفسِ تناسب و ملائمت است، نه کمال ظهور» (ص ۱۳۲) و در جای دیگر (*منتهی‌المدارک*، ص ۳۳۸) حقیقت حسن را در تناسب اجزا و اوصاف ذکر می‌کند. الفتی تبریزی در *رشف‌الالحاظ فی کشف‌الالفاظ* (ص ۴۳) در تعریف حسن می‌نویسد: «جمعیتِ کمالات را گویند در یک ذات و این جمعیت غیر حق را نبود» و در تعریف جمال می‌گوید: «ظاهر کردن کمالات معشوق است به جهت زیادتی رغبت و طلب عاشق» (نیز ← عراقی، ص ۴۱۱). بنابر تعریف فرغانی، حسن و جمال در اشیای مرکّب است و بنابر تعریف الفتی تبریزی، حسن، که مجموعهٔ همهٔ کمالات است، در مخلوقات نیست. اما نورالدین بدخشی در رسالهٔ *اصطلاحات الصوفیه* (ص ۳۳۰) درست خلاف سخن الفتی تبریزی را گفته است. وی ابتدا حسن را عبارت از «تناسب اعضا» انگاشته و افزوده است که گاه جمالِ مقید را (یعنی جمالی را که در خلق است) حسن می‌نامند. حاج‌بُلّه در رسالهٔ *اللطائف اللئالی* (ص ۵۳۳) نیز حسن را به تناسب اعضا و جمال را به نیکویی هر عضوی تعریف کرده است. اسیری لاهیجی در *شرح گلشن راز* (ص ۴۰۱) دقت بیشتری نشان داده، اعتدال و تناسب اجزا را ظهور حسن یا شرط ظهور آن دانسته است نه حقیقت آن.

اختلاف نویسندگان در بیان فرق میان حسن و جمال وقتی بیشتر به چشم می‌آید که به آرای نویسندهٔ عرب زبان، عبدالرحمان‌بن محمد انصاری قیروانی، معروف به ابن‌دبّاغ (متوفی ۶۹۶)، رجوع کنیم. ابن‌دبّاغ، که معاصر فرغانی بوده، بر خلاف وی و نویسندگان دیگری که یاد کردیم، لفظ حسن را به منزلهٔ اصطلاح اصلی در نظر نگرفته و به‌جای آن لفظ کمال را به کار برده است. معنای کمال، از نظر ابن‌دبّاغ در کتاب *مشارق انوارالقلوب* (ص ۳۹)، حضور جمیع صفات پسندیدهٔ یک چیز است که خود بر دو قسم است: ظاهری و باطنی. کمال ظاهری اجتماع محاسن و صفاتی است که لایق اجسام است (تعریفی که یادآور سخن ابوحامد غزالی است). مثلاً کمال صورت ظاهری انسان در تناسب اعضا و اعتدال مزاج و امتزاج سفیدی و سرخی در رنگ آنهاست، و این با صفاتی که اسب لایق آنهاست فرق دارد. کمال باطنی نیز فراهم آمدن صفات معنوی یا

1. Plato 2. *Phaedrus*

فضائل اخلاقی است، مانند حکمت و عفت و شجاعت و عدالت. ابن‌دبّاغ سپس همین تقسیم دوگانه را در مورد جمال به‌کار برده است. وی ابتدا جمال را به مطلق و مقید تقسیم کرده است. جمال مطلق فقط در حق تعالی است و ورای درک انسان است ولی جمال مقید، که خود به کلی و جزئی تقسیم می‌شود، زیبایی یا جمالی است که در عالم سریان دارد. جمالِ مقیدِ کلی را ابن‌دبّاغ نور قدسی می‌خواند که از حضرت الهیه به سایر موجودات می‌تابد؛ ابتدا به عالم ملکوت و سپس به عالم جبروت (ابن‌دبّاغ، مانند ابوحامد غزالی، ملکوت را بالای عالم جبروت می‌داند) و از آنجا به عالم نفوس انسانی و قوای حیوانی و نباتی و سایر اجسام. بنابراین، جمالِ مقیدِ کلی در همهٔ موجودات، به قدر استعداد آنها، هست، اما جمالِ مقیدِ جزئی نوری است که فقط بر نفس یا جان انسان می‌تابد، آن هم وقتی که ادراک صورتهای زیبا به او دست می‌دهد. همین ادراک صورتهای زیباست که موجب ابتهاجی می‌شود که به آن محبت می‌گویند. این جمالِ مقیدِ جزئی نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود (درست مانند تقسیم دوگانهٔ کمال) که یکی ظاهری است و در اجسام است و دیگری باطنی، یعنی عقلی و مجرد، است (همان، ص ۴۴).

علاوه بر حسن و جمال و کمال، لفظ دیگری هم برای زیبایی به‌کار رفته و آن ملاحت است. ملاحت لطافت خاصی است که علاوه بر حسن یا جمال، ممکن است در یک چیز باشد. فرغانی در *مشارق‌الدّراری* (ص ۱۳۲) دربارهٔ این معنی می‌نویسد: «ملاحت تناسب و ملائمت و لطافتی دقیق [او] پوشیده است که خوش آید، اما از او عبارت نتوان کرد» و همو در *منتهی‌المدارک* (ص ۳۱۹) آن را بروز ظاهریِ سرّ جمال دانسته است که تنها خواص آن را درک می‌کنند. محمود شبستری نیز در *گلشن‌راز* ملاحت را از جهانِ بی‌مثالی می‌داند که زائد بر حسن یا نیکویی است. اسیری لاهیجی، شارح *گلشن‌راز* و یکی از پیروان مکتب ابن‌عربی، در تفسیر این بیت ملاحت را «لمعهٔ [پرتو] نور و وحدت حقیقی» انگاشته است (ص ۴۰۷) که معلوم نیست با برداشت شبستری از این لفظ یکی باشد. پیش از اسیری لاهیجی، الفتی تبریزی نیز، که احتمالاً تحت تأثیر مکتب ابن‌عربی بوده، در تعریف ملاحت گفته است: «بی‌نهایتی کمالات الهی را گویند که هیچ‌کس به نهایت آن نرسد» (الفتی تبریزی، ص ۴۴؛ نیز ← عراقی، ص ۴۱۱). دربارهٔ ملاحت در تصوف عاشقانهٔ ایرانی مثالی آورده و گفته‌اند که این لطافت همچون نمکی است که با طعام می‌آمیزد و دیده نمی‌شود ولی چشیده می‌شود. احمد غزالی (ص ۱۴) در *سوانح*، جلوهٔ حسن را در معشوق، کرشمهٔ حسن می‌خواند و غنج و دلال و ناز و ملاحت او را کرشمهٔ معشوقی؛ و می‌نویسد: «کرشمهٔ معشوقی در حسن و کرشمهٔ حسن همچون ملح در دیگ بیاید تا کمال ملاحت به کمال حسن پیوندد». ظاهراً مراد حافظ (ج ۱، ص ۷۸۸، بیت ۴) از «عهد دلبری» در این بیت نیز همان چیزی است که احمد غزالی کرشمهٔ معشوقی خوانده است: «خرّم شد از ملاحت تو عهد دلبری / فرّخ شد از لطافت تو روزگار حُسن».

منابع: ابن‌بابویه، *التوحید*، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [? ۱۳۵۷ ش]؛ ابن‌حنبل، *مسند احمدبن حنبل*، استانبول ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن‌دبّاغ، *کتاب مشارق انوارالقلوب و مفاتیح اسرار الغیوب*، چاپ ه. ریتر، بیروت ۱۳۷۹/۱۹۵۹؛ ابن‌قیم جوزیّه، *روضةالمحبین و نزهةالمشتاقین*، چاپ صابر یوسف، قاهره ۱۳۹۳/۱۹۷۳؛ محمدبن یحیی اسیری لاهیجی، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، چاپ محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ حسین‌بن احمد الفتی تبریزی، *رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ*، چاپ نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ نورالدین جعفر بدخشی، *اصطلاحات الصوفیه*، چاپ ایرج افشار، در *فرهنگ ایران‌زمین*، ج ۱۶ (۱۳۴۸ش)؛ نصرالله پورجوادی، *درآمدی به فلسفهٔ افلوطین*، تهران ۱۳۶۴ ش؛ همو، «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی»، *جاویدان خرد*، سال ۲، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)؛ امین‌الدین ابوالقاسم حاج‌بله، *اللطائف اللئالی*، در *سفینهٔ تبریز*، گردآوری و به خط ابوالمجد محمدبن مسعود تبریزی، تاریخ کتابت: ۷۲۱ـ۷۲۳ قمری، چاپ عکسی از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش؛ شمس‌الدین محمد حافظ، *دیوان*، چاپ پرویز خانلری، تهران ۱۳۶۲ ش؛ علی‌بن محمد دیلمی، *کتاب عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف*، چاپ ژ. ک. واده، قاهره ۱۹۶۲؛ روزبهان بقلی، *کتاب عبهرالعاشقین*، چاپ هانری کوربن و محمد معین، تهران ۱۳۶۰ ش؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ‌اشراق*، ج ۳، چاپ سیدحسین نصر، تهران ۱۳۸۰ ش؛ ابراهیم‌بن بزرگمهر عراقی، *کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص بعراقی*، چاپ سعید نفیسی، تهران ۱۳۶۸ش؛ احمدبن محمد غزالی، *سوانح*، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ محمدبن محمد غزالی، *کیمیای سعادت*، چاپ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۴ ش؛ سعید (محمد)بن احمد فرغانی، *مشارق الدّراری: شرح تائیه ابن‌فارض*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ همو، *منتهی المدارک و منتهی لبّ کلّ کاملٍ و عارفٍ و سالکٍ: شرح تائیه ابن‌فارض*، چاپ وسام خطاوی، قم ۱۳۸۶ ش؛ فلوطین، *دورهٔ آثار فلوطین*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۶۶ش الف؛ همو، زیبایی، ترجمهٔ رضا سیدحسینی، در *معارف*، دورهٔ ۴، ش ۱ (فروردین ـ تیر ۱۳۶۶ ب)؛ کلینی؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، *کتاب مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، [بی‌تا]؛

Plato, *The collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane Cooper *et al.*], Princeton, N. J. 1994; Arnet Jan Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940.

/ نصرالله پورجوادی /

حَسَن (اصطلاح حدیثی) ← درایة الحدیث

حسن، الملک‌الناصر، نوزدهمین سلطان مملوکی مصر. وی، هفتمین فرزند محمدبن منصور قلاوون اَلفی صالحی (صفدی، ج ۱۲، ص ۲۶۶؛ ابن‌حبیب، ۱۴۲۰، ص ۲۳۲)، از مشهورترین سلاطین ممالیک بود که بیش از ۴۳ سال بر مصر و شام فرمان راند (ابن‌ابی‌حجله، ص ۴۷ـ۴۸).

الملک‌الناصر حسن، به اختلاف روایات، در فاصلهٔ سالهای ۷۳۴ تا ۷۳۷ و بنابر مشهورترین روایات، در ۷۳۵ در قاهره متولد شد (← مقریزی، ۱۴۲۲ـ۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۸۱؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۲۴). در خردسالی مادرش را از دست داد و یکی از بانوان حرم‌سرای سلطانی وی را تربیت کرد (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۵۹؛ ابن‌تغری بردی، ۱۳۸۳ـ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۱۸۷، ۲۳۲، ۲۳۸).

امیران دربار حسن را که نوجوانی یازده ساله بود (مقریزی، ۱۴۱۸، همانجا؛ قس عینی، ص ۲۱۴: چهارده ساله؛ ابن‌ایاس، ۱۴۲۶، ص ۱۹۱: سیزده ساله)، پس از خلع و قتل برادرش، الملک‌المظفر، در ۱۴ رمضان ۷۴۸ به قدرت رساندند (صفدی، همانجا) و لقب او را ناصرالدنیا والدین و بدرالدین و کنیه‌اش را ابوالمعالی و ابوالمحاسن قرار دادند (ابن‌ابی‌حجله، ص ۷۰، ۷۶؛ ابن‌شاهین، *نزهة‌الاساطین*، ص ۱۰۱). او در سه سال نخست فرمانروایی‌اش، به سبب کم‌سالی، در ادارهٔ امور مملکت استقلال چندانی نداشت و عملاً چند تن از امیران مملوکی متنفذ، حکومت مصر و شام را در دست داشتند (← ابن‌حبیب، ۱۹۷۶ـ ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۰۳؛ ابن‌دقماق، ج ۲، ص ۱۹۵؛ طقوش، ص ۳۰۶).

حسن در ۷۵۱، در نخستین اقدام مستقل خود، شماری از امیران بانفوذ درباری، از جمله نایب‌السلطنهٔ خود را زندانی و سپس تبعید کرد. این کار خشم گروهی از امیران را برانگیخت (صفدی، ج ۱۲، ص ۲۶۶ـ۲۶۷؛ ابن‌حبیب، ۱۹۷۶ـ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۴۴؛ ابن‌دُقْماق، ج ۲، ص ۱۹۷). هنگامی که آنان باخبر شدند که حسن توطئه‌ای برای دستگیری آنان نیز داشته است، وی را در کاخ زندانی کردند (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۳۷ـ ۱۳۸؛ ابن‌ایاس، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۳۷) و در نیمهٔ دوم جمادی‌الآخرة ۷۵۲، او را پس از حدود چهار سال فرمانروایی صوری، از سلطنت خلع کردند و برادرش، الملک الصالح، را به سلطنت برگزیدند (صفدی، همانجا؛ قس ابن‌کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۵۱؛ ابن‌حبیب، ۱۴۲۰، ص ۲۶۹).

حسن تا پایان فرمانروایی الملک‌الصالح (۲ شوال ۷۵۵) در قلعهٔ قاهره محبوس بود. ابتدا با وی با احترام بسیار رفتار می‌کردند و اموال و تیولهایی به وی اختصاص دادند، اما بعداً بر او سخت گرفتند (← مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۳۹؛ ابن‌تغری‌بردی، ۱۳۸۳ـ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۲۳۱، ۳۱۴؛ ابن‌شاهین، *نیل‌الأمل*، ج ۱، قسم ۱، ص ۲۱۷، ۲۲۵). حسن در این مدت به عبادت و مطالعهٔ کتاب روی آورد و مصحفی و نیز نسخه‌ای از کتاب *دلائل النبوة* اثر احمدبن حسین بیهقی (متوفی ۴۵۸) را کتابت کرد (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۰۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۲۵؛ *تاریخ‌الملک الأشرف قایتبای*، ص ۷۵).

در ۲ شوال ۷۵۵، بیشتر امیران مملوکی ترک نژاد با امیر شیخو (شیخون) عُمَری هم‌پیمان شدند و الملک‌الصالح را خلع کردند و دوباره حسن را به سلطنت رساندند (ذهبی، ذیل محمدبن علی حسینی، ص ۲۹۴؛ عینی، ص ۲۱۵). وی در آغاز دومین دورهٔ حکومتش به امیر شیخو لقب امیرکبیر داد و امیر صَرْغَتْمُش ناصری را امیرالامرا کرد (ابن‌کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۶۱؛ ابن‌ایاس، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۵۴). وی امیر سیف‌الدین طاز ناصری و برادر او را، که در دوران فرمانروایی الملک‌الصالح بسیار متنفذ بودند، زندانی کرد اما بعد، با وساطت برخی امیران، آنان را آزاد ساخت و طاز را حاکم حلب کرد (ذهبی، ذیل محمدبن علی حسینی، ص ۲۹۴ـ۲۹۵؛ سخاوی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۶).

در فاصلهٔ سالهای ۷۵۵ تا ۷۵۸ زمام امور مصر و شام عملاً برعهدهٔ دو امیر مقتدر، شیخو و صرغتمش، بود. با مرگ شیخو در ۷۵۸، جایگاه و شأن صرغتمش دوچندان شد و او به‌تنهایی دربارهٔ امور مصر و شام تصمیم می‌گرفت (← مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۱۰ـ۲۱۱؛ ابن‌حجر عسقلانی، همانجا؛ ابن‌تغری‌بردی، ۱۳۸۳ـ ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۳۰۷؛ سخاوی، ۱۴۱۳، حوادث و تراجم للسنوات ۷۴۵ـ۸۵۰هـ، ص ۱۶۱).

در ۷۵۸، حسن شروع به ساختن مسجدجامع و مدرسه‌ای باشکوه کرد که به مدرسهٔ سلطان حسن* معروف شده است (← مقریزی، ۱۴۲۲ـ۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۶۹ـ۲۸۱؛ ابن‌شاهین، *کتاب زبدة کشف‌الممالک*، ص ۳۱؛ قس قلقشندی، ج ۲، ص ۱۵۸: سال ۷۵۶؛ ابن‌سباط، ج ۲، ص ۷۱۲: سال ۷۵۵). حسن در ۷۵۹ دستور داد زمینهای وقف شده برای کلیساها و دیرهای مسیحیان را ــ که مساحت آنها به ۲۵٬۰۰۰ فَدّان (هر فَدّان معادل حدود ۴۲۰۰ مترمربع) می‌رسید ــ میان امیرانش تقسیم و برخی کلیساهای بزرگ را ویران کنند (ابن‌ایاس، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۶۴ـ۵۶۵). او همچنین اجرای مراسم مسیحیان برای افزایش آب رود نیل را ــ که در ناحیهٔ شُبرا با تظاهر به فسق انجام می‌دادند ــ منع کرد (همان، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۶۵ـ۵۶۷).

حسن پس از مدتی از کارهای خودسرانهٔ صرغتمش به ستوه آمد و در رمضان ۷۵۹ دستور داد وی و دیگر امرای

هم‌پیمانش را دستگیر و زندانی کنند (ابن‌حبیب، ۱۹۷۶ـ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۱۳؛ ابن‌دقماق، ج ۲، ص ۲۱۰؛ قس ابن‌ایاس، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۰: در سال ۷۶۱). در ۷۶۰، امیرسیف‌الدین بَیدَمُر خوارزمی را به حکومت شام منصوب نمود (ابن‌کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۷۹؛ ابن‌حبیب، ۱۹۷۶ـ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۳۰) و سپس وی را مأمور سرکوب ارمنیانی کرد که شهرهای سیس، اَذَنه، طَرَسوس و مَصّیصه را تصرف کرده بودند (ابن‌دقماق، ج ۲، ص ۲۱۲؛ قلقشندی، ج ۲، ص ۱۵۹). در اواخر ۷۶۱، سپاهی برای سرکوب اشراف و مردم مکه فرستاد، ولی این سپاه شکست خورد و عقب‌نشینی کرد (فاسی، ج ۳، ص ۴۱۱؛ ابن‌تغری بردی، ۱۳۸۳ـ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۳۱۶ـ۳۱۷).

در صفر ۷۶۲ به‌فرمان الملک‌الناصر حسن، وزیر او فخرالدین ماجدبن خطیب و برادر و اطرافیان فخرالدین دستگیر و به شام تبعید شدند و اموالشان مصادره گردید. سپس فخرالدین ماجدبن قَزوینَه به وزارت رسید (ابن‌کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۸۸؛ ابن‌ایاس، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۴).

الملک‌الناصر چنان به امور دنیوی و ستم به رعیت و تصاحب اموال آنان و ثروت‌اندوزی مشغول شد که نارضایتی مردم را برانگیخت (ذهبی، ذیل محمدبن علی حسینی، ص ۳۳۸؛ ابن‌کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۹۱؛ قس ابن‌ابی‌حجله، ص ۷۰). در ۹ جمادی‌الاولی ۷۶۲، وی با گروهی از سپاهیانش به قصد شبیخون زدن و قتل امیر یَلْبُغا، که به وی بدگمان شده بود، حرکت کرد، اما یلبغا مطّلع گردید و اردوگاهش را ترک کرد و در کمین لشکریان او نشست و آنان را شکست داد (ابن‌دقماق، ج ۲، ص ۲۱۳؛ مقریزی، ۱۴۲۲ـ۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۸۴). سپس او را تعقیب و در قلعهٔ قاهره محاصره کرد. الملک‌الناصر با لباس مبدل از قلعه فرار کرد، اما در ۹ جمادی‌الآخره ۷۶۲ دستگیر و به یلبغا تحویل داده شد (ابن‌کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۹۱ـ۲۹۲؛ ابن‌تغری بردی، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۱۲۸ـ۱۲۹؛ ابن‌ایاس، ۱۴۲۶، ص ۲۰۱). براساس روایتی، یلبغا در همان شب (← ابن‌تغری بردی، ۱۳۸۳ـ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۳۱۳ـ۳۱۴)، یا پس از چند روز شکنجه، حسن را به قتل رساند (← سخاوی، ۱۴۱۳، حوادث و تراجم للسنوات ۷۴۵ـ ۸۵۰هـ، ص ۱۸۰؛ ابن‌عماد، ج ۶، ص ۱۹۶). به گفتهٔ برخی مورخان، یلبغا پیکر حسن را در جایی ناشناس مخفیانه دفن کرد (← ابن‌عراقی، قسم ۱، ص ۵۰؛ ابن‌شاهین، *نیل‌الأمل*، ج ۱، قسم ۱، ص ۳۲۸) و به روایتی دیگر، او را خفه کرد و جسدش را در دریا انداخت (← ابن‌ایاس، ۱۴۲۶، همانجا). الملک‌الناصر حسن به‌هنگام مرگ حدود ۲۷ سال داشت.

حسن ده پسر و شش دختر داشت. او ثروت عظیمی به‌جا گذاشت که نصیب یلبغا گردید (ابن‌دقماق، ج ۲، ص ۲۱۵؛ ابن‌تغری بردی، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۱۳۱). در دوران سلطنت وی، فقیهان و شاعران و مورخان و پزشکان مشهوری می‌زیستند و برخی از آنان در دربار مسئولیتهایی داشتند (← ابن‌کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۳۷، ۲۶۴؛ ابن‌حبیب، ۱۹۷۶ـ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۰ـ۱۳۴، ۱۳۸ـ ۱۴۰، ۱۸۸ـ۱۹۱، ۲۶۸).

او به فرزندان آزاد و مسلمان امیران ممالیک، که به آنان اولادِ ناس* می‌گفتند، مقامهای مهمی سپرد (← ابن‌دقماق، همانجا؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۴). قبطیانِ مسیحی را از سِمَتهایشان عزل کرد و به جای آنان گروهی از علما و معتمدان را گماشت (← مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۳ـ۲۵۴؛ همو، ۱۴۲۲ـ۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۸۶؛ ابن‌ایاس، ۱۴۰۲ـ ۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۸).

دربارهٔ الملک‌الناصر گفته شده که فرمانروایی مدبّر و سیاستمدار، با شهامت، باهوش، و از فسق و فجور و میگساری به دور بود، در عین حال تمایل شدیدی به ساز و آواز داشت. در گردآوری مال و ثروت حریص بود، اما صدقهٔ بسیار می‌داد (ابن‌حبیب، ۱۹۷۶ـ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۴۰؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۳؛ ابن‌تغری بردی، ۱۳۸۳ـ ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۲۳۳، ۳۱۵ـ۳۱۶).

حسن و پدرش هر دو یک لقب (الملک‌الناصر) داشتند و هر دو یک‌بار از سلطنت خلع شدند و در یک روز (۲ شوال) بازگشتند (ابن‌ابی‌حجله، ص ۷۶؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۴؛ ابن‌ایاس، ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۸).

منابع: ابن‌ابی‌حجله، *سُکَّردان السلطان*، چاپ علی‌محمد عمر، قاهره ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ ابن‌ایاس، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، چاپ محمدمصطفی، قاهره ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴/ ۱۹۸۲ـ۱۹۸۴؛ همو، *جواهرالسلوک فی امر الخلفاء و الملوک*، چاپ محمد زینهم، قاهره ۱۴۲۶/۲۰۰۶؛ ابن‌تغری بردی، *المنهل الصافی*، ج ۵، چاپ نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره ۱۹۸۸؛ همو، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [?۱۳۸۳]ـ ۱۳۹۲/ [?۱۹۶۳]ـ ۱۹۷۲؛ ابن‌حبیب، *تذکرة النبیه فی ایام المنصور و بنیه*، چاپ محمد محمد امین، قاهره ۱۹۷۶ـ۱۹۸۶؛ همو، *المنتقی من درة الاسلاک فی دولة «ملک» الاتراک «فی تاریخ حلب‌الشهباء»*، چاپ عبدالجبار زکّار، [دمشق] ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ ابن‌حجر عسقلانی، *الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة*، چاپ محمد سیدجادالحق، قاهره ۱۳۸۵/۱۹۶۶؛ ابن‌دقماق، *الجوهر الثمین فی سیرالملوک و السلاطین*، چاپ محمد کمال‌الدین عزالدین علی، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ ابن‌سباط، *صدق‌الاخبار، تاریخ ابن‌سباط*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ ابن‌شاهین (خلیل‌بن شاهین)، *کتاب زبدة کشف‌الممالک*، چاپ پل راوس، پاریس ۱۸۹۴، چاپ افست قاهره ۱۹۸۸؛ ابن شاهین (عبدالباسطبن خلیل)، *نزهة الاساطین فیمن ولی مصر من السلاطین*، چاپ محمدکمال‌الدین عزالدین علی، قاهره

۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ همو، *نیل‌الأمل فی ذیل الدُّوَل*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، صیدا ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ ابن‌عراقی، *الذیل علی‌العبر فی خبر من عبر*، چاپ صالح مهدی عباس، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ ابن‌عماد؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۷، چاپ احمد ابوملحم و دیگران، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ *تاریخ الملک الأشرف قایتبای: یورّخ الکتاب من عهد الناصر صلاح‌الدین الأیوبی سنة ۵۵۴ حتّی عهد الأشرف قایتبای سنة ۸۷۷ هـ، لموَرّخ مجهول معاصر لقایتبای*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، صیدا: المکتبة العصریة، ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ محمدبن احمد ذهبی، *من ذیول العبر للذهبی و الحسینی*، چاپ محمدرشاد عبدالمطلب، کویت [بی‌تا.]؛ محمدبن عبدالرحمان سخاوی، *الذیل التام علی دول الاسلام للذهبی*، چاپ حسن اسماعیل مروه، حوادث و تراجم للسنوات ۷۴۵ـ۸۵۰ هـ، کویت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ همو، *وجیز الکلام فی الذیل علی دول‌الاسلام*، چاپ بشار عواد معروف، عصام فارس حرستانی، و احمد خطیمی، [بیروت؟ ۱۹۹۵/۱۴۱۵]؛ صفدی؛ محمد سهیل طقوش، *تاریخ الممالیک فی مصر و بلاد الشام: ۶۴۸ـ۹۲۳ هـ / ۱۲۵۰ـ۱۵۱۷ م*، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ محمودبن احمد عینی، *السّیف‌المُهَنّد فی سیرةالملک المؤیّد "شیخ‌المحمودی"* چاپ فهیم محمد شلتوت، قاهره ۱۹۶۷/۱۳۸۷؛ محمدبن احمدفاسی، *العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین*، چاپ محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ احمدبن علی قلقشندی، *مآثر الأنافة فی معالم الخلافة*، چاپ عبدالستار احمد فراج، کویت ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت ۱۹۸۰؛ احمدبن علی مقریزی، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، چاپ محمد عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ همو، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، چاپ ایمن فؤاد سید، لندن ۱۴۲۲ـ۱۴۲۵/ ۲۰۰۲ـ۲۰۰۴.

/ ستار عودی /

حسن، میرغلام (میرغلام حسن یا میرحسن)، تذکره‌نویس و شاعر پارسی‌گوی و ریخته*گوی شبه‌قاره در قرن دوازدهم. باتوجه به اینکه وی در محرّم ۱۲۰۱ در شصت سالگی از دنیا رفته (ــــه ادامهٔ مقاله)، احتمالاً در ۱۱۴۰ به‌دنیا آمده، اما جالبی (ج ۲، ص ۸۲۰ـ۸۲۲) نوشته است که او در حدود ۱۱۴۹ در دهلی به‌دنیا آمد (نیز ــــه قاسم قادری، ص ۲۰۲). پدرش، میرغلام حسین متخلص به ضاحک، به فارسی و اردو شعر می‌گفت. جدش، میر امام موسوی، از سادات هرات و مردی فاضل و فقیه بود و گاه شعر نیز می‌سرود (شفیع، ص ۴؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۰۹). مادرِ حسن از خانوادهٔ سیدمحمد حسینی بنده‌نواز گیسودراز* بود. حسن شیعهٔ دوازده امامی بود (قریشی، ۱۹۷۱، ص ۱۶۷). وی تحصیلات اولیهٔ خود را در شاه‌جهان‌آباد به انجام رسانید. علاوه بر ریخته، که بعدها به زبان اردو شهرت یافت، فارسی نیز آموخت (حسن، مقدمهٔ عبدالباری آسی، ص ۱، ۴؛ جالبی، ج ۲، ص ۸۱۹ـ۸۲۰).

میرحسن به ادب فارسی علاقهٔ فراوان داشت و از همین‌رو، نخستین سروده‌هایش به فارسی و با تخلص حسن است (ــــه جالبی، ج ۲، ص ۸۲۲، ۸۲۵). وی با بسیاری از شاعران و عالمان و عارفان عصر خویش مراوده داشت و از خواجه‌میرمحمد درد دهلوی*، شاعر و عارف معروف دورهٔ خود، در شاه‌جهان‌آباد فنون شاعری آموخت (شفیع، ص ۵). شیرعلی افسوس در دیباچهٔ مثنوی *سحرالبیان*، میرحسن را خوش‌رو، بلندبالا، سخن‌سنج و عالی‌طبع وصف کرده است (ــــه همانجا؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۲۱). در ۱۱۶۸ میرحسن با پدرش به لکهنو نزد سراج‌الدین علی‌خان‌آرزو* رفت. حسن توفیق خویش را در شاعری نتیجهٔ دعایی دانسته که خان‌آرزو در حق او کرده است (قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۰؛ جالبی، ج ۲، ص ۸۲۲). در ۱۱۷۹ حسن به فیض‌آباد هند رفت و در آنجا با میر نوازش علی (فرزندِ سالار جنگ)، که در ادب و حکمت و عرفان تبحر داشت، آشنا شد و در سلک امرای سالار جنگ درآمد (قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۴ـ۴۱۵). میرحسن در فیض‌آباد از میرضیاءالدین، متخلص به ضیاء، در فنون شعر راهنمایی می‌گرفت و بعد از آن از مکتب میرزامحمد رفیع سودا* استفاده کرد (حسن، همان مقدمه، ص ۱، ۴). گرچه میرحسن گفته که فنون شاعری را از میرضیاء فراگرفته، اما تأثیر شاعرانی چون میردرد، میرزارفیع سودا و میرتقی میر* بر او بیشتر بوده است (ــــه قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۲). وی شعر ریخته را نخستین بار در محفل میرحبیب‌اللّه و برادرش میرابراهیم نوراللّه ــ که از امرای سالار جنگ بودند ــ سرود و از همان زمان بیش از پیش به شعر ریخته روی آورد (همان، ص ۴۲۲؛ جالبی، ج ۲، ص ۸۲۲). به نوشتهٔ بهگوان داس هندی (ص ۶۱)، میرحسن ریخته خوب می‌گفت و مثنوی وی براساس *یوسف و زلیخای* نظامی به زبان ریخته‌نیکوست.

در ۱۱۸۶، وقتی نواب آصف‌الدوله، حاکم اَوَده، لکهنو را پایتختِ خود قرار داد، میرحسن نیز با خانواده‌اش به لکهنو رفت و در آنجا اقامت گزید (جالبی، ج ۲، ص ۸۴۴؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۵). وی، که با فقر مالی شدید روبه‌رو بود، از امیران محلی کمک خواست و در مدح نواب آصف‌الدوله قصیده سرود، ولی حاکم لکهنو برای او مقرری تعیین نکرد و میرحسن تا پایان عمر در خانه‌ای بسیار قدیمی و استیجاری زندگی کرد (جالبی، ج ۲، ص ۸۲۳ـ۸۲۴، ۸۴۴). او در محرّم ۱۲۰۱، بر اثر بیماری، درگذشت. آرامگاه او در باغ میرزاقاسم‌علی‌خان در مفتی‌گنج لکهنو واقع است (حسن، همان مقدمه، ص ۳؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۲۴).

شماری از فرزندان و نوادگان میرحسن شاعر بوده‌اند (ــــه جالبی، ج ۲، ص ۸۲۵؛ قریشی، ۱۹۷۱، ص ۱۶۹).

زیبایی مضامین و قدرت تخیل، در میان شاعران ریخته‌گوی به وی جایگاهی ممتاز بخشیده است. در آثار او تقریباً تأثیر

تمامی شاعران برجستهٔ پارسی‌سرای و ریخته‌گوی مشهود است. همچنین شعر و نثر ریخته در شبه‌قاره تحت‌تأثیر مثنوی *سحرالبیان* او بوده است. به‌سبب همین نوآوریها، تذکره‌نویسان عموماً میرحسن را صاحب سبکی تازه می‌دانند (جالبی، ج ۲، ص ۸۲۶ـ۸۷۱). از وی آثار بسیاری به نظم و نثر برجای مانده است. بعضی از این آثار بارها در هندوستان و پاکستان به‌چاپ رسیده‌اند. *مثنویات* میرحسن به اهتمام عبدالباری‌آسی و با دیباچهٔ شیرعلی افسوس در ۱۳۲۲ و ۱۳۲۳ش/۱۹۴۴ و ۱۹۴۵ در لکهنو به‌چاپ رسیده است. وحید قریشی نیز آن را در ۱۳۴۵ش / ۱۹۶۶ در لاهور منتشر کرده است.

میرحسن در مثنوی‌سرایی سرآمد روزگار خود گردید. مثنویهای معروف وی عبارت‌اند از: *شادی آصف‌الدوله* (۱۱۸۳)، در وصف جشن عروسی آصف‌الدوله؛ *رموزالعارفین* (۱۱۸۸)، در بیان عرفان و تصوف، مانند *مثنوی معنوی* مولوی؛ و *گلزار ارم* (۱۱۹۲)، که شرح سفر او از دهلی به فیض‌آباد است (جالبی، ج ۲، ص ۸۴۱ـ۸۵۰). شاهکار میرحسن *سحرالبیان* است که اولین مثنوی کامل اردو با ویژگیهای مثنوی فارسی است (← عقیل، ص ۲۳). این مثنوی در ۲٬۱۷۹ بیت در بحر متقارب، شرح داستان عاشقانهٔ بی‌نظیر و بدْرِمنیر است. وی در ۱۱۹۹ آن را تحت‌تأثیر *شاهنامهٔ* فردوسی و مثنویهای نظامی سروده و از لحاظ توازن لفظ و معنی، روانی و فصاحت، صحنه‌پردازی و تصویر اوضاع اجتماعی و آداب و رسوم مردم آن زمان، درخور توجه است. *سحرالبیان* یکی از مثنویهای مشهور اردو به‌شمار می‌رود و داستان آن از افسانه‌های عشق پریان است. این مثنوی از کنایات سیاسی خالی نیست و در آن از غلبهٔ نیروهای «مافوق‌الفطره» بر نیروهای «مغلوب و سرکوفته» سخن می‌رود. نیروهای مافوق‌الفطره کنایه از حاکمیت بریتانیا در شبه‌قاره، و نیروهای مغلوب کنایه از سستی و درماندگی مردم و سقوط فرهنگی لکهنو است. بسیاری از ابیات این مثنوی مَثَل شده است (← جالبی، ج ۲، ص ۸۵۱ـ۸۵۷). بهادر علی حسینی* در ۱۲۱۷/۱۸۰۲، به درخواست گیلکریست[1]، نویسنده و خاورشناس، مثنوی *سحرالبیان* را با نام *نثر بی‌نظیر* به نثر اردو درآورد. بودلر بیل[2] و کورت[3] آن را به انگلیسی ترجمه و به ترتیب در سالهای ۱۲۸۸/۱۸۷۱ و ۱۳۰۶/۱۸۸۹ در کلکته منتشر کردند. میان سالهای ۱۲۸۹/ ۱۸۷۲ تا ۱۳۰۵/ ۱۸۸۸، نسروان جی‌مهروان جی آرام، رونق بنارسی و منشی فقیر محمد تیغ، *سحرالبیان* را به صورت نمایشنامه درآوردند (← همان، ج ۲، ص ۸۷۱).

دیگر اثر میرحسن، *تذکرهٔ شعرای اردو*ست، مشتمل بر شرح‌حال ۳۰۷ شاعر اردوسرا. وی این شاعران را به سه دسته تقسیم کرده است: متقدمان، شاعران قبل از دوران پادشاهی فرخ‌سیر (حک: ۱۱۲۴ـ۱۱۳۱)؛ متوسطان، شاعران دوران فرخ‌سیر و محمدشاه؛ و متأخران، شاعران معاصر مؤلف. میرحسن تذکرهٔ خود را بین سالهای ۱۱۸۴ تا ۱۱۹۲ در فیض‌آباد و لکهنو تألیف کرده است. اولین چاپ *تذکرهٔ شعرای اردو* به اهتمام حبیب رحمان‌خان شروانی در ۱۳۱۹ش/ ۱۹۴۰ در دهلی صورت گرفت. در ۱۳۵۸ش/ ۱۹۷۹ نیز اکبر حیدری کاشمیری آن را در لکهنو به‌چاپ رساند (همان، ج ۲، ص ۸۲۸ـ ۸۲۹، ۸۷۱، ۸۷۳).

نسخهٔ خطی *کلیات* میرحسن مشتمل است بر مثنوی، مثلث (شامل ۲۷۷، هر مثلث مشتمل بر دو مصراع فارسی و یک مصراع اردو)، غزل (دست‌کم ۵۱۰ غزل، در ۴٬۲۵۰ بیت)، قصیده، رباعی، مخمس، مسدس، قطعه، و مفردات. هجویات و مرثیه‌های وی نیز در این نسخه آمده است. این نسخه در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا در لندن نگهداری می‌شود (همان، ج ۲، ص ۸۲۶ـ ۸۲۷؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۰۷).

منابع: بهگوان داس هندی، *سفینهٔ هندی*، چاپ محمد عطاءالرحمان عطاء کاکوی، چاپ سنگی پتنه ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ جمیل جالبی، *تاریخ ادب‌اردو*، لاهور، ج ۲، ۱۹۸۷؛ میرغلام حسن، *مثنویات میرحسن*، چاپ ایم. دی. اسپرنگلنت، لکهنو ۱۹۶۶؛ محمد شفیع، «مثنوی سحرالبیان کالیک پرانا دیباچه»، *اورینتل کالج میگزین*، ج ۴۴، ش ۱ (فوریهٔ ۱۹۶۸)؛ معین‌الدین عقیل، «*سحرالبیان* کایک قلمی اورقلمی نسخه»، سه ماهی *اردو*، ش ۱ (۱۹۷۴)؛ قدرت‌الله قاسم قادری، *مجموعهٔ نغز*، لاهور ۱۹۳۳؛ وحید قریشی، «دو مأخذ دربارهٔ احوال حسن میر»، *اورینتل کالج میگزین*، ج ۴۴، ش ۳ (اوت ۱۹۶۸)؛ همو، «میرحسن اور *سحرالبیان*»، در *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، ج ۷، لاهور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۱.

/ شکیل اسلم‌بیگ /

حسن‌آباد ← جرقویه؛ غار و فشافویه

حسن‌آغا، فرمانروای الجزیره، جانشین خیرالدین‌پاشا بارباروس. حسن‌آغا در اصل اهل جزیرهٔ ساردینی بود. وی در کودکی به اسارت دریازنهای الجزایر درآمد و به‌هنگام تقسیم غنایم، سهم خیرالدین‌پاشا بارباروس*، دریاسالار معروف ترکها، شد (ایلتر[4]، ص ۱۵۴؛ لین ـ پول[5]، ص ۱۱۲؛ *د. اسلام*، چاپ دوم، ذیل مادّه). بارباروس او را به فرزندی پذیرفت و، مانند دیگر فرزندانش، به او آموزش داد (ایلتر؛ *د. اسلام*، همانجاها).

---

1. Gilchrist 2. W. Baudler Beal 3. M.H. Cort 4. Aziz Samih Ilter 5. Lane-Poole

حسن‌آغا وظایفش را به بهترین وجه ممکن و با درایت به سرانجام می‌رساند (ایلتر، همانجا)، ازاین‌رو بارباروس هنگامی که برای تصدی سِمَت جدید نظامی‌اش از الجزیره به استانبول رفت، او را جانشین خود کرد (اوزون چارشیلی[1]، ج ۲، ص ۳۷۱؛ جیلالی، ج ۳، ص ۵۶؛ ایلتر؛ د. اسلام، همانجاها).

حسن‌آغا ــ که در برخی منابع به محمدحسن‌آغا معروف است (ــه جیلالی، همانجا؛ مدنی، ص ۳۱۷) و بعضاً او را خادمْ‌حسن‌آقا (ــه اوزون چارشیلی، همانجا) ذکر کرده‌اند ــ به کیاست و شجاعت و درایت سیاسی مشهور بود (جیلالی، همانجا).

در ۱۵۴۱/۹۴۸، چارلز پنجم، پادشاه اسپانیا، سپاهی متشکل از مردم کشورهای اروپایی و ۱۱۰۰ جنگجو از کشیشان مقیم مالت را، به فرماندهی آندرئا دوریا[2]، به الجزیره روانه کرد (جیلالی، ج ۳، ص ۶۳؛ ایلتر، ص ۱۵۶ـ۱۵۷) و خود چارلز پنجم در رأس آنان در ۲۸ جمادی‌الآخره ۹۴۸/ ۱۹ اکتبر ۱۵۴۱ وارد بندرگاه الجزیره شد. کشتیها در منطقهٔ حسین‌دای یا الحامة، در شمال‌شرقی شهر الجزیره، پهلو گرفتند و سپاهیان شهر را محاصره کردند. جنگجویان الجزیره ــ که شمارشان از حمله‌کنندگان بسیار کمتر بود، به سرکردگی حاج‌بشیر دوازده روز مقاومت کردند (جیلالی، ج ۳، ص ۶۴؛ ایلتر، ص ۱۵۶).

حسن‌آغا با ششصد سرباز عثمانی و هزار سوار عرب، به اردوگاه چارلز شبیخون زد. این حمله باعث کشته شدن سیصد تن از آنان شد (ایلتر، ص ۱۵۸). در ۳ رجب ۹۴۸/ ۲۴ اکتبر ۱۵۴۱ چارلز دستور حمله به شهر الجزیره را داد و شخصی را نزد حسن‌آغا فرستاد و از وی خواست شهر را تسلیم کند، اما با پاسخ تند حسن‌آغا روبه‌رو شد (همان، ص ۱۵۸ـ۱۵۹).

کمبود آذوقه سپاهیان چارلز را در مضیقه قرار داد و با وزش باد شدید، کشتیهای آنان در معرض خطر غرق شدن قرار گرفتند. آندرئا دوریا، دریاسالار اسپانیایی و فرمانده ارشد ناوگان چارلز، ناگزیر از سواحل الجزیره عقب‌نشینی کرد که براثر آن و گرسنگی افراد و طوفان شدید، بیش از دوازده هزار سرباز اروپایی هلاک و بقیه پراکنده شدند. در پی این شکست، ۲۵۰ کشتی مهاجم غرق شدند و ۲۵ کشتی نیز به چنگ الجزایریها افتادند (همان، ص ۱۵۸ـ۱۶۰؛ جیلالی، همانجا).

در ۴ رجب/ ۲۵ اکتبر، حسن‌آغا و حاج بشیر، با استفاده از اوضاع آشفتهٔ اروپاییان، با چند هزار سپاهی ترک و عرب به منطقهٔ رأس تافورال، که بعدها باب عزون نامیده شد، یورش بردند و دشمن را دچار وحشت کردند (ایلتر، ص ۱۶۰).

در پی این پیروزی عظیم، اسیران بسیاری به دست مردم الجزیره افتادند و به پایین‌ترین نرخها خریدوفروش شدند. الجزایریها کشتیهای غرق شده را خارج کردند و ۱۵۰ توپ و تعداد زیادی اسلحه و مهمات به‌دست آوردند که با آنها قوای دفاعی شهرهایشان را تقویت کردند و حسن‌آغا به پاس شجاعتهایش لقب پاشا گرفت (همان، ص ۱۶۷ـ۱۶۸). شکست اسپانیاییها بازتاب عظیمی در سراسر کشورهای حاشیهٔ دریای مدیترانه داشت و شهر الجزیره شهرت فراوانی به دست آورد (شریط و میلی، ص ۱۵۰).

دیگر موفقیت نظامی حسن‌آغا و سپاهیانش در طول دوران حکومت وی بر الجزیره، لشکرکشی‌اش در سال ۹۴۹ بر ضد رئیس قبیلهٔ کوکو[3] بود که با دشمنان عثمانی هم‌پیمان شده بود (ایلتر، ص ۱۶۸؛ د. اسلام، همانجا). در این لشکرکشی، حسن‌آغا در رأس سپاهی شش هزار نفری، به تعقیب سلطان کوکو پرداخت. سلطان کوکو تسلیم شد و حسن‌آغا به شرط پرداختن مالیاتی مشخص، از تقصیر او درگذشت (جیلالی، ج ۳، ص ۶۵؛ ایلتر، همانجا). سپس حسن‌آغا به سمت جنوب و مناطق زاب حرکت کرد و آنجا را تحت نفوذ خویش درآورد و بعد متوجه غرب گردید (ایلتر، همانجا؛ قس جیلالی، همانجا). وی در ادامهٔ لشکرکشی خویش، به تِلِمْسان* رفت و بدون مواجهه با هیچ مقاومتی، وارد این شهر گردید (ایلتر، همانجا؛ نیز ــه د. اسلام، همانجا).

در ۹۵۱ حسن‌آغا، در اوضاع مبهمی، ظاهراً از کار برکنار شد یا احتمالاً با تعیین حسن‌پاشا (فرزند خیرالدین‌پاشا) به فرمانروایی الجزیره، از قدرت کناره گرفت و در اواخر عمر در گمنامی زیست تا اینکه در ۱۰ رمضان ۹۵۲ در شهر الجزیره وفات یافت (ــه همان، ص ۱۷۲ و پانویس ۲؛ د. اسلام، همانجا؛ قس مدنی، ص ۳۱۷؛ جیلالی، ج ۳، ص ۶۷، که تاریخ وفات وی را سال ۹۵۱ ذکر کرده‌اند).

برخی مورخان، حسن‌آغا را فرمانروایی شجاع و با ایمان و مصلح وصف کرده و گفته‌اند وی در حالی از دنیا رفت که معزز و مکرم و مجاهد در راه خدا بود (ــه مدنی، همانجا؛ جیلالی، ج ۳، ص ۵۶)؛ اما مورخان اروپایی او را به خیانت متهم کرده‌اند (برای نمونه ــه ایلتر؛ د. اسلام، همانجاها) گرچه این اتهام به‌اثبات نرسیده است.

حسن‌آغا، علاوه بر برج دریایی مشرف بر بندرگاه قدیم الجزیره که در ۹۴۸ بنا کرد، قلعهٔ سلطان قالاسی را ــ که امروزه به برج مولای حسن یا برج بولَیله معروف است ــ به رسم یادبود پیروزی‌اش بر چارلز پنجم، ساخت. وی ۳۱ کشتی جنگی نیز به ناوگان دریایی الجزیره افزود (جیلالی، ج ۳، ص ۶۷).

---

1. Uzunçarşılı 2. Andrea Doria 3. Kuko

منابع: ابن‌عثمان، *الاکسیر فی فکاک الاسیر*، چاپ محمد فاسی، رباط ۱۹۶۵؛ عزیز سامح ایلتر، *الأتراک العثمانیون فی افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمود علی عامر، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عبدالرحمان جیلالی، *تاریخ الجزائرالعام*، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ عبدالله شریط و محمد مبارک میلی، *مختصر تاریخ الجزائر: السیاسی و الثقافی و الاجتماعی*، الجزایر ۱۹۸۵؛ احمد توفیق مدنی، *حرب الثلاثمائة سنة بین الجزائر و اسبانیا: 1492-1792*، الجزایر: الشرکة الوطنیة للنشر و التوزیع، [بی‌تا.]؛ *EI²*, s.v. "Ḥasan Agha" (by R.LeTourneau); Stanley Lane-Poole, *The Barbary Corsairs*, London 1984; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1998.

/ ستار عودی /

حسن آملی ← حسن کاشی

حسن اَبدال، شهری تاریخی در شمال‌غربی شهرستان راولپندی در ایالت پنجاب* پاکستان.

بلندترین مکان شهر، تپهٔ ولی‌قندهاری یا باباحسن ابدال است و حدود سی چشمهٔ آب‌گرم و معدنی در دامنه‌های آن وجود دارد که به رودهای نیلی، حسن، چهبلات و کالا می‌پیوندند. میانگین دمای سالیانهٔ شهر در سردترین ماه سال ۲° — و درگرم‌ترین ماه سال ۴۴° است (صدیقی، ص ۲۲۰ـ۲۲۵، ۳۵۸).

اقتصاد شهر مبتنی بر کشاورزی، باغداری، تجارت و صنعت است و حسن ابدال یکی از قطبهای صنعتی پاکستان به شمار می‌آید (همان، ص ۲۲۶ـ۲۲۷، ۲۹۹ـ۳۰۰).

اهالی آن به زبانهای اردو و پنجابی سخن می‌گویند. بیشتر آنها حنفی، چهار درصد شیعهٔ دوازده امامی، و حدود دو درصد نیز مسیحی، سیک و قادیانی‌اند (همان، ص ۳۰۱ـ۳۰۲). این شهر دارای ۲۸ مسجد است که مسجد شاه‌جهانی متعلق به سال ۱۰۵۵ (دورهٔ شاه‌جهان، حک: ۱۰۳۷ـ۱۰۶۸) و مسجد چودوریان متعلق به دورهٔ احمدشاه درّانی (حک: ۱۱۶۰ـ۱۱۸۶) از قدیم‌ترین آنها هستند (← همان، ص ۳۰۶ـ۳۱۶؛ کنبو، ج ۲، ص ۳۹۱).

این شهر با راه اصلی به فاصلهٔ ۴۹ کیلومتر با شهر راولپندی در مشرق مرتبط است و از طریق شهر هتیان به ناحیهٔ آزاد کشمیر راه می‌یابد. راه‌آهن سراسری ایالت پنجاب نیز از میان شهر می‌گذرد (صدیقی، ص ۲۱۹).

مهم‌ترین آثار تاریخی آن عبارت‌اند از: تخت ابدال در تپه‌های ولی‌قندهاری، خانقاه ولی‌قندهاری، آرامگاه حکیم ابوالفتح گیلانی (متوفی ۹۹۷) و برادرش حکیم کریم‌الدین نجیب‌الدین (متوفی ۱۰۰۴) که ایرانی‌الاصل و از امرای جلال‌الدین محمد اکبرشاه بودند (جهانگیر، ص ۵۹؛ علّامی، ۱۸۷۷ـ۱۸۸۶، ج ۳، ص ۵۵۹ـ۵۶۰؛ صدیقی، ص ۲۶، ۷۷؛ آفتاب اصغر، ص ۱۴۲). سرای شاه‌جهانی و باغ حسن ابدال از بناهای دورهٔ شاه‌جهان‌اند (صدیقی، ص ۵۹، ۶۲؛ کنبو، ج ۲، ۴۲۱؛ لاهوری، ج ۲، ص ۱۴۳).

پیشینه. حسن ابدال در قدیم هرو خوانده می‌شد (صدیقی، ص ۱۷). نام حسن ابدال برگرفته از نام باباحسن ولی‌قندهاری، معروف به ابدال (عارف مشهور قندهار)، است که اصلاً سبزواری بود و در دورهٔ امیرتیمور (حک: ۷۷۱ـ۸۰۷) از قندهار به هرو رفت و در بین مردم مشهور شد (بیل[1]، ص ۱۵۵؛ الفینستون[2]، ج ۱، ص ۹۹؛ صدیقی، ص ۱۹ـ۲۵). سلسلهٔ نسب باباحسن ابدال به امام موسی کاظم علیه‌السلام می‌رسد (← بکسری، ص ح، پسانویس ۲). شاهرخ‌میرزا، پسر امیرتیمور، به او ارادت خاص داشت (همان، ص ۱۳۴). ظاهراً نخستین بار نام وی در منابع قرن دهم آمده است (← علّامی، ۱۸۹۲ـ۱۸۹۳، ج ۲، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۸۷۷ـ۱۸۸۶، ج ۳، ص ۴۷۴؛ جهانگیر، ص ۵۸).

اکبرشاه در ۹۹۴ وارد حسن ابدال شد و برای سرکوب شورش قبیلهٔ یوسف‌زائی* کشمیر، لشکر خود را از حسن ابدال روانهٔ کشمیر کرد (علّامی، ۱۸۷۷ـ۱۸۸۶، ج ۳، ص ۴۷۴). با تسلط او بر کشمیر، بازرگانی از راه حسن ابدال و راولپندی تا آسیای میانه گسترش یافت (صدیقی، ص ۴۰).

عمارت باباحسن ابدال به اهتمام جهانگیر پادشاه (حک: ۱۰۱۴ـ۱۰۳۷) بنا شد و پل باباحسن ابدال نیز به فرمان او تعمیر گردید (همان، ص ۵۰). شاه‌جهان، هنگام سفر به کابل و کشمیر، چندین بار در حسن ابدال اقامت کرد (کنبو، ج ۳، ص ۷۹، ۱۰۸). اورنگ‌زیب عالمگیر در ۱۰۸۵، برای انتظام امور، به حسن ابدال رفت و حدود هجده ماه در آنجا ماند و حسن ابدال را پایتخت ثانوی دولت خود قرار داد (فرهنگ، ج ۱، قسمت ۱، ص ۵۳؛ صدیقی، ص ۹۱). در ۱۰۸۷، محمدافضل سرخوش، شاعر معروف، قاضی حسن ابدال شد (سرخوش لاهوری، ص ۳). احمدشاه درّانی، در حملهٔ سوم خود به هندوستان در ۱۱۶۶، لاهور و ملتان و حسن ابدال را تحت حاکمیت دولت افغانها قرار داد (ظهورالدین احمد، ج ۳، ص ۴).

حسن ابدال تا ۱۲۴۵ در تسلط درّانیان* بود (← صدیقی، ص ۱۰۷ـ۱۱۳). بعد از آن، در جنگ بین افغانها و سیکها* در ۱۲۲۳، قلعهٔ اتک* و حوالی آن تحت تسلط مهارجه رنجیت سینگ درآمد و امنیت این منطقه تا پیشاور* با خطر جدّی مواجه شد (فرهنگ، ج ۱، قسمت ۱، ص ۲۱۰ـ۲۱۱). حسن

---

1. Beale 2. Elphinstone

ابدال نیز یکی از پادگانهای مهم ارتش سیکها به‌شمار می‌رفت. در حملهٔ سیکها به شهرستان هزارهٔ ایالت سرحد، نیروی انسانی و موادغذایی آنان از حسن ابدال تأمین می‌شد (صدیقی، ص ۱۲۲). از اوایل قرن چهاردهم / اواخر قرن نوزدهم، حسن ابدال برای انگلیسیها اهمیت سیاسی یافت. آنان در حسن ابدال مراکز سیاسی و تجاری، بزرگراه و ایستگاه راه‌آهن احداث کردند. این تسلط تا زمان تجزیهٔ هند در ۱۳۲۶ش /۱۹۴۷ ادامه یافت (همان، ص ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۱۶).

با الحاق پنجاب به پاکستان در ۱۳۵۶ش / ۱۹۷۷، حسن ابدال یکی از شهرهای پاکستان شد.

منابع: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور ۱۳۶۴ش؛ محمدمعصوم بکری، *تاریخ سند، المعروف به تاریخ معصومی*، چاپ عمربن محمد داودپوته، بمبئی ۱۹۳۸؛ جهانگیر، امپراتور هند، *جهانگیرنامه [یا] توزک جهانگیری*، چاپ محمدهاشم، تهران ۱۳۵۹ش؛ محمد افضل‌بن محمدمعصوم سرخوش لاهوری، *کلمات الشعرا: مشتمل بر ذکر شعرای عصر جهانگیر تا عهد عالمگیر*، چاپ صادق علی دلاوری، لاهور [۱۹۴۲؟]؛ منظورالحق صدیقی، *تاریخ حسن ابدال*، لاهور ۱۹۷۷/۱۳۵۶؛ ظهورالدین احمد، *پاکستان میں فارسی ادب*، ج ۳، لاهور ۱۹۷۷؛ ابوالفضل‌بن مبارک علامی، *آئین اکبری*، چاپ سنگی لکهنو ۱۸۹۲ـ۱۸۹۳؛ همو، *اکبرنامه*، چاپ آغا احمدعلی، کلکته ۱۸۷۷ـ۱۸۸۶؛ میرمحمدصدیق فرهنگ، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم ۱۳۷۴ش؛ محمدصالح کنبو، *عمل صالح، الموسوم به شاه جهان‌نامه*، ترتیب و تحشیه غلام یزدانی، چاپ وحید قریشی، لاهور ۱۹۶۷ـ۱۹۷۲؛ عبدالحمید لاهوری، *بادشاهنامه*، چاپ کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته ۱۸۶۷ـ۱۸۶۸؛ *نقشهٔ راهنمای پاکستان*، مقیاس ۱:۲٬۰۰۰٬۰۰۰، تهران: گیتاشناسی، [بی‌تا.]؛

Thomas William Beale, *An Oriental biographical dictionary*, Delhi 1971; Mountstuart Elphinstone, *An account of the kingdom of Caubul*, Karachi 1972.

/ شکیل اسلم‌بیگ /

حسن ابراهیم حسن، مورخ و مترجم مصری. او در ۱۳۱۰ (=۱۲۷۱ش)/۱۸۹۲ در شهر طنطا در مصر به دنیا آمد. پس از اتمام تحصیلات مقدماتی، وارد مدرسهٔ عالی تربیت معلم و سپس دانشگاه ملی مصر (نام فعلی آن: دانشگاه قاهره) شد و در ۱۳۳۸ (=۱۲۹۹ش)/ ۱۹۱۹ تحصیلاتش را به پایان رساند و با گرفتن راتبهٔ (بورس) دولتی راهی انگلستان گردید (محمد مؤنس عوض، ص ۴۸). رسالهٔ دکتری خود را با عنوان «فاطمیان در مصر ـ با تأکید دستاوردهای سیاسی و دینی آنها» زیرنظر مستشرق مشهور، توماس ارنولد[1]، در دانشگاه لندن به پایان رساند و در ۱۳۰۷ش / ۱۹۲۸ در رشتهٔ فلسفهٔ تاریخ فارغ‌التحصیل شد. این رساله نخستین پژوهش علمی دربارهٔ تاریخ فاطمیان است که با تکیه بر منابع اندک اصلی، که تا آن زمان موجود بوده، نوشته شده است. در ۱۳۱۱ش/ ۱۹۳۲، رسالهٔ وی به عربی ترجمه شد، سپس با اضافات بسیار، در ۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸ با عنوان *تاریخ الدولة الفاطمیة فی المغرب و مصر و سوریة و بلادالعرب* در قاهره منتشر گردید (ایمن فؤاد سید، ص ۲۹۴).

پس از آن، حسن ابراهیم حسن به قاهره بازگشت. از ۱۳۱۵ تا ۱۳۲۱ش / ۱۹۳۶ ـ ۱۹۴۲، در دانشگاه قاهره تاریخ اسلام تدریس کرد. سپس به ریاست دانشکدهٔ ادبیات این دانشگاه رسید و در ۱۳۳۰ش/ ۱۹۵۱، رئیس دانشگاه أسیوط شد (*صحیفة معهدالدراسات الاسلامیة فی مدرید*، ج ۱۴، ۱۹۶۷ـ ۱۹۶۸، ص ۲۷۴).

حسن ابراهیم حسن دومین مورخ مصری (پس از عزیز سوریال عطیه) بود که در دانشگاههای امریکا، پنسلوانیا و کالیفرنیا، تاریخ اسلام و تاریخ خاور نزدیک را درس داد. او همچنین در دانشگاه رباط در مغرب و دانشگاه بغداد در عراق به تدریس پرداخت. وی در ۱۳۴۷ش / ۱۹۶۸ در بغداد درگذشت و جنازه‌اش به قاهره منتقل و در آنجا دفن گردید (همانجا؛ ایمن فؤادسید، همانجا؛ محمد مؤنس عوض، ص ۴۹).

حسن ابراهیم حسن علاقهٔ خاصی به تاریخ فاطمیان داشت. وی با تألیف *عبیداللّه المهدی امام الشیعة الاسماعیلیة و مؤسس الدولة الفاطمیة فی بلاد المغرب*، با مشارکت طٰه احمد شرف (قاهره ۱۳۲۷ش/ ۱۹۴۸)، و *المعز لدین‌اللّه الفاطمی* (قاهره ۱۳۳۳ش / ۱۹۶۴) نشان داد که در زمینهٔ تاریخ فاطمیان، از مورخان پیشتاز است (ایمن فؤاد سید، ص ۲۹۵؛ محمد مؤنس عوض، ص ۵۰ـ۵۲). او همچنین توجه ویژه‌ای به موضوع گسترش اسلام در جهان داشت و در این زمینه بیش از سایر مورخان نسل اول مصر از خود علاقه نشان داد و کتابهایی چون *انتشار الاسلام فی القارة الأوربیة، انتشار الاسلام و العُروبه فیما یَلی الصحراء الکبری جنوباً و فی شرقی القارة الافریقیة و غربیها* (قاهره ۱۳۳۶ش / ۱۹۵۷) و نیز مقالاتی چون «انتشار الاسلام بین المغول و التتار» در *مجلة کلیةالآداب ـ جامعة القاهرة* (۱۳۱۲ش / ۱۹۳۳) و «انتشار الاسلام فی الهند» در همان مجله (۱۳۲۳ش / ۱۹۴۴) نوشت که الگویی برای مورخانی چون حسین مؤنس* و حسن ابراهیم محمود شد (همانجاها).

دیگر آثار او عبارت‌اند از: *النُظُم الاسلامیة*، که آن را با همکاری برادرش، علی ابراهیم حسن، نوشته است (قاهره ۱۳۱۸ش /۱۹۳۹)؛ *مصر الاسلامیة من الفتح العربی الی الفتح*

1. Thomas Arnold

العثمانی (قاهره ۱۳۲۱ش / ۱۹۴۲)؛ *زعماءالاسلام* (قاهره ۱۳۳۲ش / ۱۹۵۳)؛ *الیمن البلاد السعیدة* (قاهره ۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸)؛ مقالهٔ «کافور الاخشید و المأمون و علیّ الرضا» در مجلهٔ *کلیة الآداب*؛ و ترجمهٔ چند کتاب به عربی: *السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی‌أمیة*، اثر فان‌فلوتن[1] (۱۳۰۲ش / ۱۹۲۳)؛ *اوراق البَردی العربیة بدار الکتب المصریة*، اثر گرومان[2] (۱۳۱۳ش / ۱۹۳۴)؛ *الدعوة الی الاسلام*، اثر توماس ارنولد (۱۳۲۶ش / ۱۹۴۷)؛ و *سیرة القاهرة*، اثر استانلی لین‌پول[3] (۱۳۲۹ش / ۱۹۵۰) (ایمن فؤاد سید، ص۲۹۵؛ محمد مؤنس عوض، ص ۴۹ـ ۵۱).

برجسته‌ترین اثر تاریخی وی کتاب چهار جلدی *تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی* است که به زبانهای دیگر، از جمله انگلیسی و فارسی، ترجمه شده است (محمد مؤنس عوض، ص ۴۹، ۵۳).

منابع: ایمن فؤاد سید، «رُوّاد الدراسات التاریخیة فی العصور الوسطی و الاسلامیة»، *المجلة التاریخیة المصریة*، ج ۳۹ (۱۴۱۸)؛ محمد مؤنس عوض، *رُوّاد تاریخ العصور الوسطی فی مصر*، قاهره ۲۰۰۷.

/ ستار عودی /

حسن اُطْروش، شهرت ابومحمد حسن‌بن علی حسینی، ملقب به ناصر کبیر، ناصر اطروش و الناصرللحق، از فرزندزادگان امام حسین علیه‌السلام و سومین فرمانروای علویان طبرستان در سدهٔ سوم. نسب وی با سه واسطه به عمرالاشرف، فرزند امام زین‌العابدین علیه‌السلام، می‌رسد. وی جدّ مادری علم‌الهدی* (شریف مرتضی) و شریف‌رضی*، و مادرش کنیزی خراسانی‌تبار بود. حسن در حدود سال ۲۳۰ در مدینه به دنیا آمد (← بخاری، ص ۵۳؛ ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۵۰). از آغاز زندگی او اطلاع روشنی در دست نیست. به‌نوشتهٔ علم‌الهدی (ص ۶۳) مرتبهٔ علمی و زهد و فقاهت او برای همه معلوم بوده است. ابوطالب هارونی*، مشهور به ناطق بالحق (متوفی ۴۲۴؛ همانجا)، نیز از دانش گسترده و زهد و عبادت او خبر داده و افزوده است که وی نزد مشایخ کوفه و دیگر شهرها درس خواند و از آنان روایت کرد و آنان نیز از او روایت کردند، از جمله ابوجعفر محمدبن منصور مرادی*، شاگرد قاسم‌بن ابراهیم رَسّی*؛ بشربن عبدالوهاب اموی؛ برادر حسن‌اطروش، حسین‌بن علی مشهور به حسین الشاعر، که ظاهراً حسن اطروش از طریق او کتاب *المسائل* علی‌بن جعفر عُرَیضی* را روایت کرده است؛ و عالم و محدّث مشهور امامی احمدبن محمدبن عیسی قمی (← حسن اطروش، ۱۴۱۸، ص ۵۶، ۵۸، ۶۵، ۷۲، ۷۵؛ نیز ← شهاری، قسم ۳، ج ۲، ص ۱۱۱۳؛ ابن ابی‌الرجال، ج ۲، ص ۱۷۷). حسن اطروش در دوران حسن‌بن زیدبن محمد*، از فرزندزادگان امام حسن علیه‌السلام و معروف به داعی کبیر، به طبرستان مهاجرت کرد و پس از مرگ حسن‌بن زید در ۲۷۰، به برادر او محمدبن زید پیوست (ناطق‌بالحق، همانجا؛ جُنداری، ص ۴۶). آنگاه برای دعوت مردم به سوی محمدبن زید، پنهانی به خراسان سفر نمود. رافع‌بن هَرْثمه* (والی خراسان) پس از کشته شدن احمدبن عبدالله خُجُستانی* (← طبری، ج ۹، ص ۶۱۲، ۶۲۱)، با اطلاع‌یافتن از این امر، او را زندانی کرد و بر آن شد که با شکنجه، اسامی یارانش را به دست آورد. در نتیجهٔ ضربات تازیانه، بر شنوایی حسن‌بن علی صدمه وارد شد و از این‌رو به اطروش (ناشنوا) و اصمّ شهرت یافت (بخاری، همانجا؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۲ـ۳۳؛ ابن‌عنبه، ص ۳۰۸). اما به نوشتهٔ ناطق‌بالحق (۱۳۸۷ش، ص ۵۱، به نقل از یکی از مؤلفان) و نیز مُحَلّی (ج ۲، ص ۵۶)، دستگیری و شکنجهٔ حسن اطروش به دستور احمدبن عبدالله خجستانی، حاکم نیشابور (مقتول در ۲۶۸)، و بنابراین در زمان حسن‌بن زید بوده است. در هر صورت، وی با کمک محمدبن زید از زندان رهایی یافت و نزد او بازگشت (ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۵۰ـ۵۱).

حسن اطروش به‌سبب مقام علمی و فضل بسیار، نزد حسن‌بن زید و محمدبن زید محترم بود، اما کارگزار این دو نبود، فقط گاهی تقسیم پول بین علویان را به او می‌سپردند. وی مدت کوتاهی، به اکراه، منصب قضا را برعهده گرفت (حسنی، تتمیم آملی، ص ۶۰۴؛ ناطق‌بالحق، همانجا؛ محلی، ج ۲، ص ۶۴). پس از شکست و کشته شدن محمدبن زید در ۲۸۷ در جرجان، که حسن اطروش نیز با وی همراه بود، حسن از طریق دامغان به ری رفت و از آنجا به دعوت جستان‌بن وهسودان، پادشاه دیلم (← جستانیان*)، که با اطروش سابقهٔ دوستی داشت، راهی دیلمان شد (ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۵۲؛ محلی، ج ۲، ص ۶۷). جستان که با وی بر پایبندی به دیانت و دوری گزیدن از گناه عهد بسته بود، او و خانواده‌اش را پناه داد و با او بیعت کرد. آن دو یک بار در ۲۸۹ و بار دیگر در ۲۹۰، به طبرستان لشکر کشیدند، اما کاری از پیش نبردند (← ناطق بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۵۳؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۲؛ نیز ← مادلونگ[4]، ۱۹۷۵، ج ۴، ص ۲۰۸). حسن اطروش در دیلم مستقر شد و مردم ناحیهٔ دیلمان را به اسلام فراخواند (مسعودی، ج ۵، ص ۲۶۰)، سپس وارد گیلان شد و اسلام را به آنان عرضه کرد و گروه بسیاری در مشرق سپیدرود (گیلانِ بیه‌پیش) مسلمان شدند (صابی، ص ۲۳ـ۲۴؛ علم‌الهدی، ص ۶۳؛ برای رقم مبالغه‌آمیز هواداران

---

1. Van Vloten 2. Grohmann 3. Stanley Lane-Poole 4. Madelung

حسن اطروش ← منصور بالله، ج ۱، ص ۳۰۹؛ حسنی مؤیدی، ص ۱۸۴). نارضایی بومیان از ملوکشان، در روی‌آوردن مردم به حسن اطروش نقش مهمی داشت. وی پس از آن، برای نخستین بار مدعی امامت شد و به رسم علویان، قَلَنْسُوه (کلاه دراز) برسرگذاشت و لقب الناصر للحق را اختیار کرد (صابی، ص ۲۳؛ فخررازی، ص ۱۲۳). وی در این هنگام جستان‌بن وهسودان را، به دلیل شراب‌خواری و پایبند نبودن به شرع، ترک کرد و بعدها، با گرفتن عهد اکید از جستان در تقید به شرع، بار دیگر با او همکاری نمود (← ناطق بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۳، ۶۰؛ صابی، ص ۲۳ـ۲۴). بـه نـوشتهٔ ابن‌واصـل، مـؤلف *تاریخ صالحی* (ص ۴۷۴)، بین جستان و حسن اطروش چند جنگ روی داد، ولی سرانجام جستان با حسن صلح و بیعت کرد. اشعار اطروش دربارهٔ پیمان جستان موجود است (← ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۶۰). حسن پس از این موفقیت، مرزهای غربی قلمرو خود را امنیت بخشید (← صابی، ص ۲۴ـ۲۵؛ اولیاءالله، ص ۱۰۶). ناکامی او در سلطه بر طبرستان سبب گردید که بار دیگر به دیـلمان و گیلان بازگردد. از آن پس، وی برای حفظ گیلانِ بیه‌پیش، مدتی از سال را در هوسَم (رودسر کنونی) و بقیهٔ آن را در گیلاکُجانِ دیلمان اقامت کرد (حسنی، همان تتمیم، ص ۶۰۴؛ نـاطق بـالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۳). آمـلی (حسـنی، تـتمیم، همانجا) و مسعودی (همانجا) به مساجدی اشاره کرده‌اند که اطروش در این مدت بنا کرد (نیز ← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۸۱؛ نویری، ج ۲۶، ص ۹).

حسن اطروش بار دیگر برای فتح طبرستان کوشید. وی در ۲۹۳ لشکری به فرماندهی پدر ماکانِ کاکی* و پدر فیروزان بـه طبرستان فرستاد. ابوالعباس عبدالله‌بن محمد، حاکم طبرستان، این سپاه را شکست داد و شمار زیادی از ایشان، از جمله ماکانِ کاکی و فیروزان، به قتل رسیدند و بقیهٔ سپاهیان بـه دیـلمان گریختند (صابی، ص ۲۶؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۰؛ اولیاءالله، ص ۱۰۴). علی‌بن بلال آملی (← حسنی، تتمیم، ص ۶۰۶ـ۶۰۷)، گذشته از ذکر کوششهای حسن اطروش برای فتح طبرستان، به دیگر لشکرکشیهای او اشاره‌ای کوتاه نموده‌است. بنابراین گزارش، حسن افزون بر سه تهاجمی که برای فتح آمل نمود، دوبـار بـه مناطق دیگر یورش برد. آملی دربارهٔ هدف حسن از سفرهای جنگی و مناطقی که به آنها حمله کرده بود، توضیح نداده است.

علت ناکامی حسن در فتح طبرستان را باید در سیاست ابوالعباس عبدالله در قبال دیلمیان و اهالی طبرستان جستجو نمود. او گذشته از رفتار خوب با مردم طبرستان، با اکرام و احسان به علویان مهاجر به این ولایت، ایشان را با خود همراه ساخت و از سران دیالمه با دادن هدایایی دلجویی کرد (← ابن‌اثیر، همانجا). این اقدامات ابوالعباس، وضع داخلی رویان و طبرستان را برای پذیرش حسن اطروش نامساعد کرد و دیلمیان نیز از همکاری با او در حمله به طبرستان سر باز زدند. اما احمدبن اسماعیل سامانی پس از چندی ابوالعباس را عزل کرد و سلّام نامی را در ۲۹۷ به جای او به حکومت طبرستان فرستاد (← ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۵ـ۲۶۶). سلّام در دوران کوتاه حکومتش، روشی برخلاف ابوالعباس در پیش گرفت. وی هدایای سران دیالمه را قطع کرد و این کار موجب از سرگیری یورشهای دیلمیان به طبرستان شد؛ البته او موفق شد دیلمیان را هزیمت دهد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۸۱ـ۸۲؛ میرخواند، ج ۴، ص ۳۸)، اما در برابر شورش اهالی آمل کاری از پیش نبرد و از شهر اخراج گردید. بدین ترتیب، احمدبن اسماعیل سامانی مجبور شد بار دیگر ابوالعباس عبدالله را به حکومت طبرستان اعزام نماید (مسعودی، ج ۵، ص ۲۶۱؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۶).

پس از مرگ ابوالعباس در صفر ۲۹۸، محمدبن ابراهیم صُعلوک، حاکم ری، به دستور امیر سامانی به طبرستان رفت و حکومت آنجا را برعهده گرفت. او نیز رسوم ابوالعباس را تغییر داد و هدیه دادن به رؤسای دیلم را قطع کرد. این امر موجب نارضایی سران دیلمیان شد. حسن اطروش از این فرصت بهره جست و آنان را بر ضد محمدبن ابراهیم صعلوک برانگیخت (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۸۲؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۸ـ۲۶۹). با گردآمدن گیلها و دیلمیان، وی در جمادی‌الآخرهٔ ۳۰۱ (حسنی، همان تتمیم، ص ۶۰۳)، برای سومین بار، عازم فتح طبرستان شد (برای نامهای سران سپاه ← صابی، ص ۲۶ـ۲۷؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۴). گزارشی از این حوادث را ابن‌اسفندیار (ج ۱، ص ۲۶۸ـ۲۶۹) و منابع زیدی آورده‌اند (برای نمونه ← ناطق بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۴؛ محلی، ج ۲، ص ۷۰ـ۷۱). از گزارش گردیزی (ص ۱۹۰ـ۱۹۱) می‌توان دریافت که حسن اطروش پس از محاصرهٔ چالوس (شالوس) و پیش از فتح آن شهر، به سوی آمل شتافته است. محمدبن ابراهیم صعلوک پس از شکست، به آمل گریخت و از راه جرجان به ری رفت. حسن در آمل، مشایخ و فقها را مجاب کرد که از سامانیان حمایت نکنند (← ناطق‌بالحق، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳ـ۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۵). از این‌رو، در غیاب عامل سامانیان، او در جمادی‌الآخرهٔ ۳۰۱ برای ورود به آمل با مشکلی مواجه نگشت (← حمزه اصفهانی، ص ۱۷۴ـ۱۷۵؛ حسنی، همانجا؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۹). بعد از استقرار حسن اطروش در آمل، عبداللّه‌بن حسن عقیقی، از علویان ساری، مردم را به بیعت با وی دعوت نمود و با گروهی بی‌شمار به او پیوست. آنگاه، حسن دسته‌ای از گیلها و دیلمیان را با عقیقیِ مذکور، به نبرد با شهریاربن بادوسبان فرستاد. در این نبرد، عقیقی شکست خورد و به قتل رسید. محمدبن عبدالله عُزَیْر، برای مقابله با حسن اطروش، از

بخارا به طبرستان اعزام شد. وی چهل روز در طبرستان اقامت کرد (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۰). هرچند ابن‌اسفندیار از اقدامات محمدبن عبدالله سخنی به میان نیاورده، اما با توجه به سکه‌ای که از امیر نصربن احمد سامانی در سال ۳۰۲ در آمل ضرب شده است می‌توان دریافت که محمدبن عبدالله موفق به تسخیر آمل گردیده است (← استرن[1]، ص ۲۱۳ـ۲۱۴). حسن از آمل به چالوس رفت و مجدداً به آمل بازگشت و بر آن شهر و طبرستان استیلا یافت (← طبری، ج ۱۰، ص ۱۴۹). به‌نظر می‌رسد که او در سفرش به چالوس موفق شد گروهی از گیل و دیلم را به خدمت خود درآورد و با کمک ایشان قوای سامانیان را از آمل اخراج کند. وی پس از چیرگی دوباره بر آمل، پسرش ابوالقاسم جعفر را حاکم ساری (ساریه) کرد، که موجب رنجش فرمانده لشکرش، حسن‌بن قاسم‌بن حسن*، از علویان حسنی، گردید (ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۵۷؛ محلی، ج ۲، ص ۷۲). از گفتهٔ ابن‌اسفندیار (ج ۱، ص ۲۷۰) چنین برمی‌آید که حسن اطروش برای بهبود مناسباتش با صاحبان اراضی نیز اقداماتی کرد، از جمله در هنگام گرفتن خراج خواست به‌جای نظام مالیاتی قدیم، ده‌یک (زکات) اخذ کند، اما در پی مخالفت با این روش، همان شیوهٔ کهن را اجرا کرد. با این حال، خصومت اشراف زمین‌دار بومی با او ادامه یافت. درخواستهای هرمزدکامه (صاحب تمیشه*) و شروین‌بن رستم از حکومت بخارا موجب گردید که امیرنصر سامانی، الیاس‌بن محمدبن یَسَع را برای فتح طبرستان اعزام کند. اما الیاس در فتح ساری ناکام ماند و با ابوالقاسم جعفر صلح کرد و این امر به مصالحهٔ شروین‌بن رستم با حسن اطروش انجامید (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۰ـ۲۷۲؛ مرعشی، ص ۳۰۴). بدین ترتیب، استیلای حسن اطروش بر طبرستان تثبیت شد.

حسن اطروش از آن پس بیشتر به نماز و عبادت پرداخت و از امور سپاه کناره گرفت و آنها را به حسن‌بن قاسم سپرد، که نارضایی پسران حسن اطروش را در پی‌داشت. متقابلاً حسن‌بن قاسم در جلب نظر بزرگان و رجال کوشید. منابع زیدی به محبوبیت حسن‌بن قاسم، به دلیل زهد او، تصریح نموده‌اند. همین منابع اشاره کرده‌اند که پسران حسن اطروش اهل سَداد نبودند (← صابی، ص ۳۰ـ۳۳؛ ابن‌عنبه، ص ۳۰۸؛ قس ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۳)؛ از این‌رو، مردم متدین به حسن‌بن قاسم تمایل داشتند. جایگاه پسران حسن اطروش نزد پدر و خطری که از جانب ایشان متوجه حسن‌بن قاسم بود، موجب بیم حسن‌بن قاسم از حسن اطروش گشت، به طوری که او را در قلعهٔ لاریجان زندانی کرد. این اقدام، با واکنش منفی اهالی آمل مواجه شد و گروهی از سپاهیان اطروش، به فرماندهی لیلی‌بن



بقعهٔ حسن اطروش

نعمان*، نیز به طرفداری از اطروش برخاستند که به آزادی او و فرار حسن‌بن قاسم انجامید (← ناطق بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۶۱؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۴؛ محلی، همانجا). حسن‌بن قاسم به گیلان رفت و، با لقب داعی‌صغیر، مدعی امامت شد و گروهی از گیلها با او بیعت کردند (صابی، ص ۳۰ـ۳۱). مسعودی (ج ۵، ص ۲۶۱) به مناسبات حسن اطروش با حسن‌بن قاسم اشاره‌ای کوتاه کرده است. به نوشتهٔ او، بین آنان بر سر طبرستان جنگها رخ داد. سرانجام، با دخالت علویان، قرار شد که حسن‌بن قاسم نزد حسن اطروش بازگردد و از سوی او ولیعهد و فرمانده سپاه گردد. حسن اطروش به این قرار عمل کرد و نوهٔ خود را به همسری حسن‌بن قاسم درآورد و او را در سال ۳۰۳ به حکومت جرجان رساند (ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۵؛ محلی، ج ۲، ص ۷۱؛ ابن‌اسفندیار، همانجا).

حسن اطروش پس از سه سال و سه ماه حکومت، در ۲۵ شعبان ۳۰۴ (حسنی، همان تتمیم، ص ۶۰۵؛ ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۶۱؛ محلی، ج ۲، ص ۷۸) در شهر آمل درگذشت (← صابی، ص ۳۳؛ حمزه اصفهانی، ص ۱۷۵؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۲ـ۳۳). وی را در خانهٔ قاسم‌بن علی در شهر آمل به خاک سپردند (دانش‌پژوه، ص ۱۸۵). قبر او مورد توجه زیدیان بود و ابن‌اسفندیار (ج ۱، ص ۹۷) در قرن هشتم گفته که مرقد او زیارتگاه مردم و محل مجاورت اهل زهد است. این مزار اکنون نیز محل شناخته‌شده‌ای در آمل است. وی در این شهر مدرسه‌ای نیز بنا

1. Stern

کرده بود که تا روزگار ظهیرالدین مرعشی باقی بوده است (← مرعشی، ص ۱۴۸).

زیدی یا امامی بودن حسن اطروش از همان زمان محل منازعه بوده است. شریف‌مرتضی علم‌الهدی (ص ۶۳)، ضمن اشاره به اینکه اسلام را حسن اطروش در دیلم منتشر کرد و مردم به وسیلهٔ او از گمراهی و جهالت رستند، افزوده است که وی بر مذهب امامیه بود و او ــ که خود نوادهٔ اُطروش است ــ رسالهٔ *ناصریات* را نیز براساس یکی از آثار فقهی وی تدوین کرده است. نجاشی (ص ۵۷) نیز به‌صراحت او را امامی خوانده (کان یَعتقدُ الامامةَ) و در فهرست آثار وی از کتاب *أنساب الائمة و موالیدهم إلی صاحب‌الامر علیهم‌السلام* نام برده است (نیز ← افندی‌اصفهانی، ج ۱، ص ۲۹۱ـ۲۹۲). بعدها افندی‌اصفهانی (ج ۱، ص ۲۷۷، ۲۹۲ـ۲۹۳)، ضمن امامی شمردن او، از شیخ‌بهائی نقل کرده که وی حسن اطروش را امامی‌مذهب می‌دانسته است. مادلونگ (۱۹۸۵، ص ۷۷ـ۷۸) هم ــ ضمن اشاره به اینکه عقاید و شعائر دینی‌ای که حسن اطروش به مردم تعلیم می‌داد، تا اندازه‌ای با تعالیم قاسم‌بن ابراهیم رَسّی (پیشوای زیدیانی که در گذشته در دیلم به این مذهب درآمده بودند) فرق داشت ــ گفته است که آرای او در کلام و فقه به امامیه نزدیک بوده است (نیز ← سزگین[1]، ج ۱، ص ۵۶۷؛ لمتون[2]، ص ۳۲، پانویس ۲۹). مؤید دیگر بر نزدیکی آرای فقهی حسن اطروش به امامیه، عقیدهٔ او به تقیه است، که در فقه زیدیه پذیرفته نشده است (← حسن اطروش، ۱۴۱۸، ص ۶۹). در هر صورت، از مکتب فقهی اطروش به ناصریه نیز یاد شده است (← حاکم جِشَمی، ص ۳۷۴؛ ابن‌عنبه، همانجا؛ ابن‌مرتضی، ص ۹۲).

از فرزندان حسن اطروش، از چهار پسر به نامهای محمد، ابوالحسین احمد (ابن‌اسفندیار، همانجا)، ابوالحسن علی و ابوالقاسم جعفر و نیز چهار دختر (← ناطق بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۵۴ـ ۵۵) نام برده شده است. نسب شریف‌مرتضی و شریف‌رضی از طرف مادر به ابوالحسین احمد ــ که در منابع، به امامی بودن او تصریح شده است (← ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۹۷، ۲۷۳؛ ابن‌ابی‌الرجال، ج ۱، ص ۲۶۴) ــ و از او به حسن اطروش می‌رسد (برای تفصیل ← علم‌الهدی، ص ۶۲ـ۶۳).

حسن اطروش از نظر بسیاری، فرمانروایی برجسته به شمار می‌رفت. طبری (ج ۱۰، ص ۱۴۹)، تاریخ‌نگارِ هم‌روزگار وی، که خود از مردم آمل بود، او را به سبب اجرای عدالت و حسن رفتار ستوده است (نیز ← سمعانی، ج ۱، ص ۱۸۴ـ۱۸۵). به نوشتهٔ ابوریحان بیرونی (ص ۲۴۲)، حسن اطروش نظام کدخدایی را که فریدون بنا نهاده بود برانداخت و از نو اشتراک سرکشان با دیگر مردمان را در نظام کدخدایی برقرار کرد (نیز ← بارتولد[3]، ص ۲۱۴). دیلمی (ص ۵۵۹) حسن اطروش را در زمرهٔ یکی از مجددان سدهٔ چهارم برشمرده است. وی شاعر و ادیب و فقیه بود (برای اشعار او ← حسنی، همان تتمیم، ص ۶۰۴ـ۶۰۵؛ منصوربالله، ج ۱، ص ۳۱۰ـ۳۱۴؛ ابن‌طقطقی، ص ۲۷۹؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۱۱۱ـ۱۱۲). کتابهای بسیاری نیز به او نسبت داده‌اند. او مجالس مناظره با عالمان و فقیهان و همچنین مجالسی برای مطالعه در حدیث برگزار می‌کرد (← ناطق‌بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۵۶). از میان شاگردان متعدد وی، ابوعبدالله ولیدی برخی از سخنان و احادیث املا شدهٔ او را در کتابی به‌نام *الألفاظ* گردآوری کرده که تا قرن پنجم موجود بوده است (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵). ابوطالب یحیی‌بن حسین هارونی نیز در *امالی* خود ظاهراً دو امالی حسن اطروش، یا امالی او را به دو طریق از شاگردان اطروش، در اختیار داشته و مطالبی از آن نقل کرده است (برای نمونه ← همان، ص ۱۳۵، ۱۳۹). از دیگر شاگردان مشهور حسن اطروش، ابوالحسن علی‌بن مهدی مامطیری* (مؤلف کتاب *نزهةالابصار*) و حسین‌بن هارون حسینی (عالم امامی ساکن در آمل) بودند (← ابن‌ابی‌الرجال، ج ۲، ص ۲۲۱ـ ۲۲۲). یکی از زیدیان طبرستان دربارهٔ اخبار و احوال ناصر اطروش کتابی نوشته بوده که نسخه‌ای از آن را علی‌بن بلال آملی داشته (← حسنی، تتمیم، ص ۶۰۵) و این کتاب تا قرن هشتم موجود بوده است. ابن‌طاووس (ص ۱۷۵ـ۱۷۶) از کتاب دیگری در اخبار اطروش که در اختیارش بوده، یاد کرده و مطلبی از آن نقل نموده است (← کولبرگ[4]، ص ۳۳۵ـ۳۳۶). در منابع زیدی، قول به جواز دو امام در یک زمان، به عنوان نظر خاص حسن اطروش نقل شده است، که قیامش در طبرستان هم‌زمان با تأسیس دولت الهادی الی‌الحق* یحیی‌بن حسین (متوفی ۲۹۸)، بنیانگذار سلسلهٔ زیدیان یمن*، بود (برای نمونه ← ناطق بالحق، ۱۳۸۷ش، ص ۴۳؛ محلی، ج ۲، ص ۴۳ـ۴۴).

آثار حسن اطروش را افزون بر سیصد کتاب دانسته‌اند، که محل تردید است (← حسن اطروش، ۱۴۲۳، مقدمهٔ جَدبان، ص ۱۵؛ حسنی مؤیدی، ص ۱۸۶). ابن‌ندیم (ص ۱۹۳) تألیف صد کتاب را به او نسبت داده و خود برخی از آنها را که دیده یاد کرده است (نیز ← حسن اطروش، ۱۴۲۳، همان مقدمه، ص ۱۵ـ۱۶؛ موسوی‌نژاد، ص ۶۹). نجاشی (ص ۵۷) به چند اثر او اشاره کرده است. از میان نوشته‌های متعدد او (← دیلمی، ص ۴۵)، عبدالکریم احمد جدبان کتابهای *البساط* (صعده ۱۴۱۸) در کلام و عقیدهٔ زیدیان و کتاب *الاحتساب* (صعده ۱۴۲۳) دربارهٔ حِسبه* را به چاپ رسانده است. عالمان زیدی به

1. Sezgin 2. Lambton 3. Barthold 4. Kohlberg

تدوین آرای فقهی حسن اطروش و نگارش شروح بر کتابهای او علاقهٔ فراوانی داشته‌اند، که از جملهٔ آنهاست: کتاب *الحاصر فی فقه الناصر*، تألیف ابوالحسین هارونی* (متوفی ۴۱۱؛ ← ابن‌ابی‌الرجال، ج ۳، ص ۲۲۰)؛ *الموجز*، نوشتهٔ ابوالقاسم بستی*؛ و از همه مهم‌تر کتاب *الابانة*، نوشتهٔ ابوجعفر محمدبن یعقوب هوسمی* (متوفی ۴۵۵). شرح‌نویسی بر کتاب *الابانة*، در میان زیدیان ناصری گیلان بسیار متداول بوده است (← افندی اصفهانی، ج ۱، ص ۲۸۰) که حکایت از اهمیت این اثر در تدوین فقه حسن اطروش دارد. از کتاب *الابانة* چندین نسخهٔ خطی باقی مانده است (← شهاری، قسم ۳، ج ۲، ص ۱۱۱۴). در نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم، علی‌بن ابی‌جعفر پیرمرد دیلمی کتابی نوشت با عنوان *المُغنی فی رؤوس مسائل الخلاف بین الامام الناصرللحق و سائرفقهاء اهل‌البیت*، دربارهٔ آرای حسن اطروش، که در این اثر اختلاف آرای او را با دیگر علویان و مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت بیان کرده است (مادلونگ، ۱۹۶۵، ص ۱۶۱؛ سزگین، ج ۱، ص ۵۶۷).

بعدها ابوالفضل جعفربن محمدبن حسین (متوفی ۳۵۰) ــ که پدرش، محمد الفارس، داماد ناصر اطروش بود (← ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۱۰۲) ــ در هوسم امارتی محلی تشکیل داد که به امارت محلی خاندان ثائریان شهرت دارد و افرادی از این خاندان، امارت شهر هوسم را، که یکی از مهم‌ترین مراکز قدرت پیروان ناصریه بود، بیش از یک سده در اختیار داشته‌اند (← شجری، ص ۵۲، ۶۴ـ۶۶).

منابع: ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن ابی‌الرجال، *مطلع‌البدور و مجمع‌البحور فی تراجم رجال الزیدیّة*، چاپ عبدالرقیب مطهر محمد حجر، صعده، یمن ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، چاپ عباس اقبال‌آشتیانی، تهران [? ۱۳۲۰ ش]؛ ابن‌طاووس، *فرج‌المهموم فی تاریخ علماءالنجوم*، نجف ۱۳۶۸، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌طقطقی، *الاصیلی فی انساب الطالبیّین*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۳۷۶ ش؛ ابن‌عنبه، *عمدةالطالب فی انساب آل ابی‌طالب*، چاپ محمدحسن آل طالقانی، نجف ۱۳۸۰/ ۱۹۶۱؛ ابن‌مرتضی، *کتاب المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، چاپ محمدجواد مشکور، [بیروت] ۱۹۸۸؛ ابن‌ندیم (لایپزیگ)؛ ابن‌واصل، «من کتاب *تاریخ‌الصالحی*»، در *الانتخابات البهیّة: من الکتب العربیة و الفارسیة و الترکیة فیما یتعلق بتواریخ طبرستان و کیلان و جغرافیا تلک النواحی المرعیّة*، چاپ برنهارد دورن، پترزبورگ ۱۲۷۴؛ ابوریحان بیرونی، *الآثارالباقیة*؛ عبداللّه‌بن عیسی افندی‌اصفهانی، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱ـ ؛ محمدبن حسن اولیاءاللّه، *تاریخ رویان*، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۴۸ ش؛ ابونصر سهل‌بن عبداللّه بخاری، *سرّالسلسلة العلویّة*، چاپ محمدصادق بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۲؛ احمدبن عبداللّه جنداری، [*تراجم الرجال المذکورة فی شرح‌الازهار*]، در ابن‌مفتاح، *المنتزع المختار من‌الغیث‌المدرار، المعروف بشرح الازهار*، صعده، یمن ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ محسن‌بن محمد حاکم جشمی، «الطبقتان‌الحادیة عشرة و الثانیة عشرة من کتاب شرح‌العیون»، در قاضی عبدالجباربن احمد، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، چاپ فؤادسید، تونس [بی‌تا]؛ حسن اطروش، *الاحتساب*، چاپ عبدالکریم احمد جدبان، صعده، یمن ۱۴۲۳/ ۲۰۰۲؛ همو، *البساط*، چاپ عبدالکریم احمدجدبان، صعده، یمن ۱۴۱۸/ ۱۹۹۷؛ احمدبن ابراهیم حسنی، *المصابیح*، چاپ عبداللّه حوثی، صنعا ۱۴۲۳/ ۲۰۰۲؛ مجدالدین حسنی مؤیدی، *التحَف شرح‌الزُّلَف*، صنعا ۱۴۱۷/ ۱۹۹۷؛ حمزةبن حسن حمزه اصفهانی، *کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم‌الصلوة و السلام*، برلین ۱۳۴۰؛ محمدتقی دانش‌پژوه، «دو مشیخهٔ زیدی»، در *نامهٔ مینوی*، زیرنظر حبیب یغمائی و ایرج افشار، تهران: جاویدان، ۱۳۵۰ ش؛ محمدبن احمد دیلمی، *کتاب قواعد عقاید آل محمد (ص)*، نسخهٔ عکسی در مجموعهٔ طاووس یمانی، ش ۴۱، تهران: وزارت امورخارجه، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، [بی‌تا]؛ سمعانی؛ یحیی‌بن حسین شجری، *سیرةالامام المؤید بالله احمدبن الحسین‌الهارونی*، چاپ صالح عبداللّه احمد قربان، صنعا ۱۴۲۴/ ۲۰۰۳؛ ابراهیم‌بن قاسم شهاری، *طبقات الزیدیة الکبری*، قسم ۳: *بلوغ‌المراد الی معرفة الاسناد*، چاپ عبدالسلام وجیه، عمان ۱۴۲۱/ ۲۰۰۱؛ ابراهیم‌بن هلال صابی، *کتاب المنتزع من الجزء الاول من الکتاب‌المعروف بالتاجی فی اخبارالدولة الدیلمیة*، در *اخبار ائمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة، ۱۹۸۷؛ صفدی؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *مسائل‌الناصریات*، تهران ۱۴۱۷/ ۱۹۹۷؛ محمدبن عمر فخررازی، *الشجرةالمبارکة فی انساب الطالبیة*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۹؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ حُمیدبن احمد مُحَلّی، *الحدائق الوردیّة فی مناقب ائمة الزیدیّة*، چاپ مرتضی‌بن زید محطوری حسنی، صنعا ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ ظهیرالدین‌بن نصیرالدین مرعشی، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، چاپ محمدحسین تسبیحی، تهران ۱۳۴۵ ش؛ مسعودی، *مروج* (بیروت)؛ عبداللّه‌بن حمزه منصورباللّه، *کتاب‌الشافی*، صنعا ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ علی موسوی‌نژاد، *تراث‌الزیدیّة*، قم ۱۳۸۴ ش؛ میرخواند؛ یحیی‌بن حسین ناطق‌بالحق، *الافادة فی تاریخ الائمةالسادة*، چاپ محمدکاظم رحمتی، تهران ۱۳۸۷ ش؛ همو، *تیسیرالمطالب فی امالی الامام ابی‌طالب*، لمخرجه و راویه جعفربن احمدبن عبدالسلام، چاپ یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنّفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، چاپ موسی شبیری‌زنجانی، قم ۱۴۰۷؛ احمدبن عبدالوهاب نویری، *نهایة الارب فی فنون‌الادب*، قاهره [۱۹۲۳]ـ ۱۹۹۰؛

Vasily Vladimirovich Barthold, *Turkestan down to the Mongol invasion*, [English translation], London 1977; Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Tāwūs and his library*, Leiden 1992; Ann Katharine

Swynford Lambton, *State and government medieval Islam*, London 1985; Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der zaiditen*, Berlin 1965; idem, "The minor dynasties of northern Iran", in *The Cambridge history of Iran*, vol. 4, ed. R. N. Frye, Cambridge 1975; idem, "Shi'i attitudes toward woman as reflected in fiqh", in *Society and the sexes in medieval Islam*, ed. A. Lutfi al-Sayyid-Marsot, Malibu, Calif.: Undena Publ., 1979, repr. in Wilferd Madelung, *Religious schools and sects in medieval Islam*, London 1985; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- ; Samuel Miklos Stern, "The coins of Āmul", in *Numismatic chronicle*, London 1967, repr. in Samuel Miklos Stern, *Coins and documents from the Medieval Middle East*, London 1986.

/ رضا رضازاده لنگرودی /

حسن اَعصَم، از رهبران قرمطیان* بحرین در قرن چهارم. نامش را حسین نیز ثبت کرده‌اند، همچنان که نام پدرش را احمد، و نام جدش را بهرام و در برخی منابع یوسف نوشته‌اند (ــه ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۶؛ ابن‌حَمّاد، ص ۴۶؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۴۸؛ مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۹۵) و لقبش را نیز به صورت اعسم، اعظم، اغشم و اغمشی (مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۰، ۱۴۷؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۶؛ ابن‌تغری بردی، ج ۴، ص ۱۲۸؛ برای معانی این کلمات ــه مقریزی، ۱۳۹۱، همانجا) ثبت کرده و کنیه‌اش را ابوطاهر، ابوعلی و ابومحمد ذکر نموده‌اند (ــه صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۶؛ مقریزی، ۱۳۹۱، همانجا؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۸۱، ۱۹۶). وی در ۲۷۸ در اَحساء متولد شد (ابن‌عساکر، همانجا؛ ذهبی، ج ۱۶، ص ۲۷۴). خاندان وی جنّابیان بحرین بودند که به صورت موروثی رهبری قرمطیان بحرین را برعهده داشتند و پدرش، احمد، از ۳۵۳ تا ۳۵۹ رهبر بود.

نخستین سابقهٔ سیاسی حسن اعصم به دسته‌بندیهای سیاسی داخلی قرمطیان در دورهٔ رهبری پدرش در دههٔ پنجم سدهٔ چهارم بازمی‌گردد. گفته‌اند وی در عملیاتی نظامی که در سالهای ۳۵۳ تا ۳۵۷، با هدف قلع و قمع مخالفان سیاسی پدرش و نیز کشورگشایی، صورت گرفت، مؤثر بود. این عملیات ــ که دامنهٔ آن به نواحی شام نیز کشیده شد و موجب گردید که حسن‌بن عُبَیداللّه‌بن طُغج، امیر إخشیدی شام، خراج‌گزار قرمطیان شود (ــه انطاکی، ص ۱۲۸؛ ابن‌عساکر؛ ذهبی، همانجاها) ــ در استحکام جایگاه سیاسی حسن چنان مؤثر بود که انتقال قدرت به وی، پس از مرگ پدرش در ۳۵۹، به سهولت صورت گرفت. به‌ویژه آنکه، اندکی پیشتر مهم‌ترین معضل داخلی آنان، یعنی جنگ قدرت میان خانوادهٔ وی با پسرعمویش، شاپوربن سلیمان، با مرگ شاپور در ۳۵۸ و بازداشت یا تبعید پیروانش، پایان یافت (ــه ابن‌وردی، ج ۱، ص ۴۰۹؛ ابن‌تغری بردی، ج ۴، ص ۲۷).

مهم‌ترین اقدام حسن پس از تثبیت قدرت، افزایش تحرکات نظامی در نواحی شام و مصر بود. گفته شده است که یکی از علل درخواست مصریان از المعزّ لِدین‌اللّه*، خلیفهٔ فاطمی، برای استقرار او در مصر، افزایش و گستردگی تحرکات قرمطیان در شام بود که خطر آنان را همتای خطر رومیان و فرنگیان می‌دانستند (ــه ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۳۶). در پاسخ به این درخواست، جوهر صِقلّی*، فرستادهٔ المعز به مصر، جعفربن فلاح را در ۳۵۹ با لشکری عظیم و مجهز راهی شام کرد و جعفر پس از فتح دمشق، مالیات مقرر را برای قرمطیان نفرستاد (ــه ابن‌قلانسی، ص ۱؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۳؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۶۵). این امر به معنای اعلام جنگ به قرمطیان بود؛ ازاین‌رو اعصم، در رأس سپاهیانش، راهی شام شد. به تصریح منابع، خلیفهٔ عباسی و آل‌بویه و حمدانیان، با کمک مالی و تسلیحاتی و نیز تأمین نیروی انسانی، اعصم را یاری کردند (ــه ابن‌قلانسی، همانجا؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۳۴؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۶ـ۱۲۷). این کمکها، که به درخواست اعصم صورت گرفت، گویای تغییر آشکار مشی سیاسی قرمطیان بحرین در مناسبات با عباسیان و ضدیت با فاطمیان بود که به رویارویی مستقیم قرمطیان و فاطمیان انجامید. سپاه اعصم و سپاه جعفربن فلاح در ۳۶۰ در حوالی دمشق به نبرد پرداختند که به شکست و کشته‌شدن جعفر انجامید. قرمطیان پس از تصرف دمشق، به فتح دیگر نواحی شام پرداختند (ــه ابن‌قلانسی، ص ۱ـ۳؛ ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۳۶۱؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۸۱ـ ۱۸۲). ابن‌قلانسی (ص ۲) علت شکست جعفر را جدّی نگرفتن قدرت قرمطیان دانسته است، اما به نظر می‌رسد که عامل مهم شکست جعفر، عملکرد نامناسب وی و سپاهیانش در شام و نارضایتی مردم از آنان بوده است (ــه ابن‌ابی‌الهیجاء، ص ۴۹ـ۵۰؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۲۶ـ۱۲۸؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۳ـ۱۲۵).

فتح شام پیروزی بزرگی برای اعصم محسوب می‌شد، اما هدف اصلی او فتح مصر بود و چه‌بسا حمایت جدّی خلیفهٔ عباسی و آل‌بویه و حمدانیان از وی، به همین سبب صورت گرفته بود. براساس روایات، سپاهیان اعصم در ۳۶۱، پس از تصرف نواحی شرقی مصر، قاهره را سه ماه محاصره کردند، اما

مقاومت مصریان و تدابیر نظامی و دفاعی فرمانده آنان، جوهر، قرمطیان را مجبور به عقب‌نشینی به شام و گریز به سوی احساء کرد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۳ـ۴؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۸، ۱۳۰؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۴۳، ۱۸۲ـ۱۸۴).
در پی شکست اعصم، علاوه بر نواحی تسخیرشدهٔ مصر، سرزمینهای مفتوحهٔ شام، جز دمشق و اطراف آن، از دست قرمطیان خارج شد. از سوی دیگر، این شکست به فرزندان ابوطاهر جنّابی* فرصت داد تا احساء را تصرف کنند، اما اعصم در ۳۶۲ به بحرین بازگشت و پس از جنگهای خونین، بر اوضاع داخلی قرمطیان مسلط گردید (ـــه تامر، ص ۱۱۵، ۱۲۲).

در ۳۶۳، اعصم در تدارک حملهٔ دوم به فاطمیان برآمد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۵). المعز لدین‌اللّه، پس از اطلاع از تصمیم او، با ارسال نامه‌ای هشداردهنده و مفصّل او را به اطاعت فراخواند. اما پاسخ کوتاه اعصم به المعز، از عزم جزم وی برای حمله به مصر حکایت داشت (ـــه دواداری، ج ۶، ص ۱۴۸ـ۱۵۶؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۸۹ـ۲۰۲). به نوشتهٔ ابن‌تغری‌بردی (ج ۴، ص ۷۴)، وی که این بار نیز از حمایت مالی و نظامی بغداد برخوردار بود، پس از ورود به دمشق، طی سخنانی در جامع این شهر، فاطمیان را لعن کرد و آنان را دشمنان اسلام خواند. آنگاه راهی مصر شد و برای دومین بار قاهره را در محاصرهٔ سخت قرار داد. کثرت سپاهیان او، خلیفهٔ فاطمی را به چاره‌جویی واداشت؛ ازاین‌رو، به حسّان‌بن جراح طائی (امیر عرب شام و هم‌پیمان اعصم) رشوهٔ کلانی ــ که بعداً معلوم شد دینارهای تقلبی بوده است ــ پرداخت و حسّان و سپاه او از مقابل لشکر فاطمیان گریختند و اوضاع جنگ به نفع مصریان تغییر کرد. سپاه قرمطیان، به‌رغم دفاع سخت مجبور به عقب‌نشینی گردید و خود اعصم نیز، متواری شد. در این جنگ (رمضان ۳۶۳)، بسیاری از قرمطیان کشته شدند و بیش از ۱۵۰۰ تن به اسارت درآمدند (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۵ـ۷؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۳۸ـ۶۳۹؛ قس مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۲ـ۲۰۶). بنابر برخی روایات، المعز مدعی شده بود که رسول خدا صلی‌اللّه علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام یاریگر او در این نبرد بوده‌اند (ـــه مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۹۷ـ۱۹۹). المعز، که هدفش سرکوبی و مجازات اعصم بود، ابتدا وی و همراهانش را محاصره کرد و پس از فرار آنان، سپاهی را به تعقیبشان فرستاد که تا عمان در پی آنان بودند، اما اعصم با عقب‌نشینی مداوم، خود را از دسترس آنان دور ساخت و به بحرین بازگشت (ـــه ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۳۹؛ مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۶۲؛ همو، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۵ـ۲۰۶).

اعصم، به‌رغم دوبار شکست، همچنان برای حمله به شام و مصر مصمم بود (ـــه صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۳؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۶). سومین فرصت در سال ۳۶۴ و در پی متشنج شدن اوضاع دمشق به وجود آمد، چنانکه با بروز جنگهای خونین میان اهالی شهر با سپاهیان فاطمی ــ که خسارات مالی و جانی فراوانی برای دمشقیان به بار آورد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۱۰ـ۲۰) ــ الفتکین*/ آلپتگین (فرمانده نظامیان ترک بغداد) به شام عزیمت کرد و حکومت دمشق را، به درخواست اهالی، در دست گرفت (ـــه همان، ص ۲۱ـ۲۲؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۶۸ـ۱۷۰؛ قس ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۲۱۷). المعز او را ــ که ذکر نام خلیفهٔ فاطمی در خطبه‌ها را برانداخته بود و به نام عباسیان حکومت می‌کرد ــ تهدید کرد؛ اما المعز در ۳۶۵ درگذشت و جانشین وی، العزیز باللّه*، جوهر را در رأس لشکری بزرگ به شام گسیل کرد. جوهر دمشق را محاصره کرد و الفتکین، اعصم را به یاری فراخواند که در پی آن، اعصم بار دیگر با سپاهیانش راهی شام شد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۲۲ـ۳۱؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۵ـ۶۶؛ قس دواداری، ج ۶، ص ۱۷۵ـ۱۷۹). ورود اعصم اوضاع نبرد را به نفع الفتکین تغییر داد و جوهر را مجبور به عقب‌نشینی کرد. نیروهای متحد اعصم و الفتکین چندی بعد در عسقلان جوهر را محاصره کردند. سرانجام، شدت محاصره و مشکلات ناشی از آن، جوهر را به توافق با الفتکین واداشت و جوهر به مصر بازگشت. گفته‌اند اعصم، که از عزم فاطمیان برای جنگ باخبر بود، با این توافق مخالفت کرد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۳۱ـ۳۳؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۶؛ قس دواداری، ج ۶، ص ۱۷۸ـ۱۸۰، که روایتی کاملاً متفاوت نقل کرده است).

چندی بعد در ۳۶۶، العزیز در رأس سپاهیان فاطمی، به جنگ نیروهای متحد رفت و آنان را شکست سنگینی داد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۳۳ـ۳۶)، که در نتیجهٔ آن، الفتکین اسیر شد (همدانی، ص ۴۴۸؛ برای روایات متفاوت و گاه متناقض دربارهٔ نقش الفتکین و نحوهٔ مناسبات او با فاطمیان در این جنگ، برای نمونه ـــه ابن‌قلانسی، ص ۲۹ـ۳۰، ۳۴؛ دواداری، همانجا؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۲۱۷ـ۲۱۸) و اعصم گریخت (همدانی، همانجا)، هرچند که در روایتی، از مصالحهٔ وی با العزیز یاد شده است (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۳۶ـ۳۷؛ صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۴). اعصم، کوتاه زمانی پس از این جنگ، در همان سال ۳۶۶ و در مسیر بازگشت به احساء، در شهر رمله درگذشت (انطاکی، ص ۱۷۹؛ نویری، ج ۲۵، ص ۳۱۶؛ ابن‌تغری بردی، ج ۴، ص ۱۲۸؛ قس دواداری، ج ۶، ص ۱۹۹، که در روایتی غیرقابل اعتماد، از قتل او سخن گفته است).

ظاهراً حسن اعصم کوتاه‌قد بوده و در ابیاتی منسوب به او، به این خصوصیت جسمی‌اش اشاره شده است (ـــه مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸). به این سبب وی، جز در مواقع ناچاری، از

سوارشدن بر اسب خودداری می‌کرد (← صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۵). او را از افاضل، فصیحان، ادیبان و شاعران بدیهه‌گوی عرب برشمرده‌اند (← همانجا؛ مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸ـ۱۰۹؛ ابن‌تغری بردی، همانجا).

منابع: ابن‌ابی‌الهیجاء، *تاریخ ابن أبی‌الهیجاء*، چاپ صبحی عبدالمنعم محمد، فیوم، مصر ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم‌الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [؟۱۳۸۳]ـ ۱۳۹۲/ [؟۱۹۶۳]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌حمّاد، *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم*، الجزایر ۱۹۲۷/۱۳۴۶؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قلانسی، *تاریخ دمشق*، چاپ سهیل‌زکار، دمشق ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن‌وردی، *تاریخ ابن‌الوردی*، نجف ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ ادریس عمادالدین قرشی، *عیون الاخبار و فنون الآثار فی فضائل الائمة الاطهار*، ج ۶، چاپ مصطفی غالب، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ یحیی‌بن سعید انطاکی، *تاریخ الانطاکی، المعروف بصلة تاریخ اوتیخا*، چاپ عمرعبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۹۹۰؛ عارف تامر، *القرامطة: اصلهم، نشأتهم، تاریخهم، حروبهم*، بیروت: دارالکاتب‌العربی، [بی‌تا]؛ ابوبکربن عبدالله دواداری، *کنزالدرر و جامع‌الغرر*، ج ۶، چاپ صلاح‌الدین منجد، قاهره ۱۹۶۱/۱۳۸۰؛ ذهبی؛ صفدی؛ احمدبن علی مقریزی، *اتّعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمیین الخلفا*، ج ۱، چاپ جمال‌الدین شیال، قاهره ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ همو، «الحسن الأعصم‌القرمطی»، در ثابت‌بن سنان، *تاریخ اخبار القرامطة*، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۱؛ احمدبن عبدالوهاب نویری، *نهایة الأرب فی فنون‌الادب*، قاهره [۱۹۲۳]ـ ۱۹۹۰؛ محمدبن عبدالملک همدانی، *تکملة تاریخ‌الطبری*، در ذیول *تاریخ‌الطبری*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف، [۱۹۷۷].

/ سیدعلی‌اکبر خدایی /

حسن‌البکر، احمد، از ارکان حزب بعث عراق و رئیس‌جمهور این کشور از ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۸ش / ۱۹۶۸ـ۱۹۷۹. حسن‌البکر، در ۱۳۳۲ (= ۱۲۹۳ش) / ۱۹۱۴ در شهر تکریت* در خانواده‌ای کشاورز به دنیا آمد. نام وی احمد و کنیه‌اش ابوهیثم بود. در ۱۳۱۱ش / ۱۹۳۲ از مرکز تربیت معلم در بغداد فارغ‌التحصیل شد و در مدرسهٔ ابتدایی به تدریس پرداخت. در ۱۳۱۷ش / ۱۹۳۸ به دانشکدهٔ افسری رفت و در ۱۳۲۱ش / ۱۹۴۲ از آنجا فارغ‌التحصیل شد. وی در اواسط دههٔ ۱۳۳۰ش / ۱۹۵۰، به عضویت گروه افسران آزاد، درآمد و در ۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸ به درجهٔ سرهنگ دومی رسید (<دایرةالمعارف خاورمیانهٔ معاصر>[1]، ذیل "Bakr, Ahmad Hasan al-"؛ مار[2]، ص ۳۲۷).

حسن‌البکر در کودتای ۲۳ تیر ۱۳۳۷ / ۱۴ ژوئیهٔ ۱۹۵۸، به رهبری ژنرال عبدالکریم قاسم*، شرکت داشت که به سرنگونی



احمد حسن‌البکر

حکومت سلطنتی ملک فیصل (پادشاه عراق) انجامید، اما پس از روی کار آمدن قاسم، با وی نیز اختلاف نظر پیدا کرد. حسن‌البکر خواستار اتحاد عراق با جمهوری متحد عربی* بود؛ از این‌رو، با همکاری ملی‌گرایان عرب توطئه‌ای برضد قاسم طراحی کرد، اما ناکام ماند و به زندان افتاد (علی‌بابائی، ج ۳، ص ۵۲؛ سمیرخلیل، ص ۸ـ۹). وی در زندان با افکار بعثیها آشنا شد و پس از آزادی، در فروردین ۱۳۴۱ / آوریل ۱۹۶۲ به عضویت حزب بعث* و کمیتهٔ نظامی آن درآمد (*تاریخ سیاسی عراق*، ص ۲۰۱؛ نیز ← علی کریم سعید، ص ۴۷، پانویس ۱). او در سالهای بعد، نقش رابط مرکزی را بین دو گروه طرفدار اتحاد عرب و مخالفان حکومت قاسم (شامل حزب بعث و افسران ارتش طرفدار جمال عبدالناصر*) را برعهده داشت که هر دو خواهان سرنگونی حکومت قاسم بودند و عبدالسلام عارف رهبر آنان بود (<دایرةالمعارف خاورمیانهٔ معاصر>، همانجا). سرانجام این دو گروه در ۱۹ بهمن ۱۳۴۱ / ۸ فوریهٔ ۱۹۶۳، با کودتایی خونین، حکومت ژنرال قاسم را سرنگون کردند. پس از کودتا، عبدالسلام عارف به ریاست جمهوری رسید و حسن‌البکر نخست‌وزیر گردید (باقر امین‌ورد، ذیل «احمد حسن‌البکر»؛ خالده عبدالقهار[3]، ص ۳۴ـ۳۵).

اختلافات شدید و چند دستگی در میان اعضای حزب بعث که به ناکارآمدی کابینهٔ آنها در ادارهٔ امور داخلی انجامید، سبب افزایش اعتراضات مردم شد. در نتیجه عبدالسلام عارف، که از تسلط بعثیها بر کشور بیمناک بود، در ۲۷ آبان ۱۳۴۳ / ۱۸ نوامبر ۱۹۶۴ با کمک نیروهای مسلح، برخی از رهبران حزب بعث را زندانی نمود. حسن‌البکر نیز مجبور به استعفا شد (مار، ص ۲۸۶ـ۲۹۰؛ رواندوزی، ص ۱۸۳ـ۱۸۴). در ۱۳ و ۱۴ شهریور ۱۳۴۴ / ۴ و ۵ سپتامبر ۱۹۶۵ بار دیگر بسیاری از بعثیها، از جمله حسن‌البکر، به اتهام زمینه‌سازی برای کودتا، زندانی شدند. حسن‌البکر پس از مدتی آزاد شد، اما در منزل خود تحت‌نظر قرار گرفت (*موسوعةالسیاسة*، ذیل «احمد حسن‌البکر»). در فروردین ۱۳۴۵ / آوریل ۱۹۶۶، عبدالسلام عارف بر اثر سقوط بالگرد کشته شد و برادرش، ژنرال عبدالرحمان عارف*، به

1. *Encyclopedia of the modern Middle East* 2. Phebe Marr 3. Khalida Abdul Qahar

ریاست جمهوری رسید. وی حسن‌البکر را به مشارکت و همکاری در حکومت فراخواند، اما او این درخواست را نپذیرفت (همانجا).

در خرداد ۱۳۴۶/ ژوئن ۱۹۶۷، در پی شکست اعراب در جنگ با اسرائیل، برای حسن‌البکر فرصت مناسبی فراهم شد تا با طرح حمایت نظامی از اعراب، برضد حکومت عارف توطئه کند. او سرانجام در ۲۶ تیر ۱۳۴۷/ ۱۷ ژوئیهٔ ۱۹۶۸، با همکاری شماری از افسران ارشد ارتش، از جمله عبدالرزاق نایف، کودتا کرد و قدرت را در دست گرفت. نیروی فرماندهی کودتا به شورای فرماندهی انقلابی تغییر نام داد و حسن‌البکر به ریاست این شورا و ریاست جمهوری عراق برگزیده شد. نایف نیز به نخست‌وزیری رسید (هلمز[1]، ص ۶۹؛ <دایرةالمعارف خاورمیانهٔ معاصر>، همانجا؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۸۷). در ۸ مرداد ۱۳۴۷/ ۳۰ ژوئیهٔ ۱۹۶۸، حسن‌البکر به کمک صدام حسین*، افسران غیربعثی ارتش را که با کمک آنان به قدرت رسیده بود، تصفیه نمود و نایف را از مقام خود عزل کرد (امامی، ص ۱۳۰ـ۱۳۱؛ سایمونز[2]، ص ۲۷۸؛ رواندوزی، ص ۲۲۰). از این زمان حسن‌البکر با مشکل کردها و مسئلهٔ شیعیان با محوریت نجف روبه‌رو بود. مواجههٔ او با شیعیان عراق و به‌طور خاص، حوزهٔ نجف، به واکنش صریح رهبران و استادان این حوزه در برابر جهت‌گیریهای ضددینی رژیم جدید بعثی انجامید. ازاین‌رو بعثیها، ضمن إعمال سیاست دشمنی با کردها، با شیعیان نیز برخورد کردند. از نظر آنان حذف نجف به مثابهٔ نماد ضدیت با افکار و گرایشهای ضددینی بعثیها، باید از طریق تضعیف و تخریب آیت‌اللّه محسن حکیم اعمال می‌شد که مرجعیت اصلی شیعه را داشت، و در فتوایی صریح نظام شیوعی را کفر خوانده بود. در این میان، ایرانی بودن یا تبار ایرانی داشتنِ بیشتر طلاب و استادان حوزهٔ نجف، بهانه‌ای برای حکومت حسن‌البکر بود. آنها با مطرح کردن برخی مناقشات سیاسی و تاریخی با دولت ایران، به اخراج ایرانیها به شیوه‌ای خشن و آزاردهنده، اقدام کردند. این کار، که از زمستان ۱۳۴۷ش آغاز شد و تا ۱۳۵۰ش استمرار یافت، می‌توانست بعثیها را به اهداف خود نزدیک کند (فرهاد ابراهیم، ص ۳۵۱ـ۳۷۹؛ سراج، ص ۲۴۳ـ ۲۵۹). دولت عراق در پی اجرای این سیاست، شماری از طلاب ایرانی را در نجف دستگیر کرد و دانشگاه کوفه را در این شهر بست و صندوقهای خیریه و اموال آنها را توقیف کرد. از این زمان، سانسور شدیدی بر نشریات مذهبی اعمال شد و هزاران شیعه به اتهام ایرانی بودن، از عراق اخراج شدند (وایلی[3]، ص ۴۶؛ مار، ص ۳۲۲ـ۳۲۳؛ دربارهٔ اقدامات رژیم بعثی بر ضد مرجعیت شیعه ← حکیم*، سیدمحسن).

در دی ۱۳۴۸/ ژانویهٔ ۱۹۷۰، طرح سرنگونی حسن‌البکر خنثی شد. این کودتای نافرجام نشان داد که وی در داخل دشمنان زیادی دارد. همچنین ناکامیهای نظامی او در مقابل گروههای مسلحِ کُرد به رهبری مصطفی بارزانی و آسیبهایی که این گروهها به تاسیسات نفتی و راه‌آهن کرکوک می‌رساندند و نیز اختلافات مرزی با ایران و ضرورت آرامش و حمایت بین‌المللی باعث شد که حسن‌البکر تصمیم به مصالحه با کردها بگیرد و حمایت آنها را به خود جلب کند. سرانجام پس از مذاکره‌ای طولانی، طرفین در ۲۰ اسفند ۱۳۴۸/ ۱۱ مارس ۱۹۷۰ قرارداد متارکهٔ جنگ را، با وساطت شوروی، امضا کردند. برطبق این قرارداد، حکومت مرکزی خودمختاری فرهنگی و تساوی حقوق ملی را برای کردها به رسمیت می‌شناخت (ابالاس[4]، ص ۲۳۰، ۲۳۲؛ حامد محمود عیسی، ص ۳۵۲ـ۳۵۳؛ رواندوزی، ص ۲۰۴ـ۲۰۵).

در تابستان ۱۳۴۹ش/ ۱۹۷۰، حسن‌البکر برای خنثی کردن تهدیدات خارجی و مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، نخستین قانون اساسی کشور را رسماً منتشر کرد که در آن عراق جمهوری دموکراتیک ملی شناخته می‌شد و مبتنی بر اصول سوسیالیستی بود (مار، ص ۳۲۳). در عرصهٔ سیاست خارجی نیز حسن‌البکر به بلوک شرق متمایل شد. در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۴۸/ اول مه ۱۹۶۹ عراق اولین کشور عربی بود که آلمان شرقی را به رسمیت شناخت و چندین قرارداد اقتصادی با لهستان منعقد کرد. همچنین دو کشور عراق و شوروی با انعقاد معاهده‌ای پانزده ساله در فروردین ۱۳۵۱/ آوریل ۱۹۷۲ سطح همکاریهای دو جانبهٔ خود را در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و نظامی ارتقا بخشیدند (همان، ص ۳۳۷؛ احمد محمد شکر، ص ۱۷). در ۱۰ شهریور ۱۳۵۱/ اول سپتامبر ۱۹۷۲ حسن‌البکر، در مقام ریاست شورای فرماندهی انقلاب، شرکت نفت عراق را ملی اعلام کرد. به موجب این قانون، که مشتمل بر شانزده مادّه بود، همهٔ اموال و حقوق عملیات تولید نفت به شرکتی دولتی به نام شرکت عملیات نفتی عراق (الشرکة العراقیة للعملیات النفطیة) واگذار گردید (عبدالرزاق محمد اسود، ج ۷، ص ۴۴۰ـ ۴۴۳؛ سایمونز، ص ۲۷۰). در ۹ تیر ۱۳۵۲/ ۳۰ ژوئن ۱۹۷۳، به هنگام بازگشت حسن‌البکر از سفر رسمی خود به هلند، سرهنگ ناظم کزار (رئیس سازمان امنیت حزب بعث)، اقدام به کودتا کرد، اما شکست خورد و به همراه نوزده افسر دیگر اعدام شد (سایمونز، ص ۲۸۲؛ تریپ[5]، ص ۲۰۹).

در اسفند ۱۳۵۲/ مارس ۱۹۷۴، دولت حسن‌البکر به طور یک‌جانبه قانون خودمختاری کردها را اعلام کرد اما بخشهایی از

1. Helms 2. Simons 3. Wiley 4. Edgar Obalas 5. Tripp

کردستان، به‌ویژه کرکوک و خانقین، جزو منطقهٔ خودمختار نبودند. بارزانی این قانون را رد کرد و آشکارا آمادهٔ مقابله با دولت شد. این در حالی بود که امریکا نزدیکی عراق به شوروی را مانع نفوذ خود در منطقه می‌دانست، از این‌رو با تجهیز ایران و حمایتهای غیرمستقیمی که از طریق شاه ایران به کردها می‌کرد، دولت عراق را در تنگنای سیاسی قرار داد (بروئینسن[1]، ص ۴۸؛ *تاریخ سیاسی عراق*، ص ۲۶۶ـ۲۶۷؛ حامد محمود عیسی، ص ۳۶۷ـ ۳۷۰). بنابراین حسن‌البکر در جهت بهبود روابط با ایران گام نهاد و در پی گفتگوهای محرمانه بین ایران و عراق، در ۱۵ اسفند ۱۳۵۳/ ۶ مارس ۱۹۷۵ در کنفرانس اوپک در الجزیره، موافقت‌نامهٔ رسمی بین ایران و عراق، معروف به قرارداد ۱۹۷۵، منعقد شد. به‌موجب این موافقت‌نامه شاه ایران در ازای حمایت نکردن از کردها، امتیاز نظارت بر اروندرود را به‌دست آورد و دیگر منازعات مرزی را حل‌وفصل نمود (بروئینسن، ص ۴۸ـ ۴۹؛ سایمونز، ص ۳۰۷؛ حامد محمود عیسی، ص ۳۷۱ـ ۳۷۳). این امر یکی از مهم‌ترین عوامل شکست اقدامات استقلال‌طلبانهٔ کردهای عراق شد.

در پاییز ۱۳۵۷ش/ ۱۹۷۸، حسن‌البکر درصدد اتحاد با سوریه برآمد. عراق و سوریه هر دو حکومت بعثی داشتند و خواهان وحدت و تشکیل فدراسیون عراق ـ سوریه شدند. مقرر شد که حسن‌البکر رئیس‌جمهوری این اتحادیه، حافظ اسد معاون او و صدام مرد شمارهٔ سه گردد. اما، صدام درصدد برآمد تا با تضعیف موقعیت حسن‌البکر در عراق، مانع اتحاد این دو کشور شود (امامی، ص ۶۳ـ۶۵؛ فولادزاده حائری، ص ۴۵).

در ۱۳۵۷ش/ ۱۹۷۹، با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، اختلافات حسن‌البکر و صدام شدیدتر شد. شیعیان، با الهام از انقلاب اسلامی ایران، تحرکاتی را آغاز کردند. حزب بعث به سرکوبی شیعیان پرداخت و حدود سه هزار تن از آنان را دستگیر و عده‌ای از آنان را تبعید یا اعدام نمود. حسن‌البکر بر آن بود که باید به نظرهای شیعیان توجه شود، ولی صدام اعتقاد داشت که نباید کمترین امتیازی به آنها داد (وایلی، ص ۸۴؛ امامی، ص ۶۲ـ۶۳؛ فولادزاده حائری، ص ۱۷۲).

با عمیق‌تر شدن اختلافات در حزب بعث، سرانجام صدام حسین منصب ریاست جمهوری را تصاحب نمود و حسن‌البکر را در ۲۵ تیر ۱۳۵۸/ ۱۶ ژوئیهٔ ۱۹۷۹ مجبور به کناره‌گیری کرد. وی این‌گونه وانمود می‌کرد که حسن‌البکر سلامت جسمانی لازم را برای به انجام رساندن تعهداتش ندارد. حسن‌البکر، که هرگونه ارتباط با او ممنوع شده بود، در ۱۲ مهر ۱۳۶۱/ ۴ اکتبر ۱۹۸۲، بر اثر بیماری، در بغداد درگذشت و در همانجا دفن گردید. برخی، مرگ او را مشکوک دانسته‌اند (← احمد محمد شکر، ص ۱۶ـ۲۲؛ میلر[2] و میلروا[3]، ص ۶۳؛ یوسف، ج ۱، ص ۳۱؛ کاگلین[4]، ص ۱۸۵ـ۱۸۶).

منابع: ادگار اُبالاس، *جنبش کردها*، ترجمهٔ اسماعیل فتاحی‌قاضی، تهران ۱۳۷۷ش؛ احمد محمد شکر، *صدام‌حسین من القمّة الی النهایة*، بیروت ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ حسام‌الدین امامی، *صدام و بحران خلیج‌فارس*، [تهران] ۱۳۷۰ش؛ باقر امین‌ورد، *اعلام العراق الحدیث: ۱۸۶۹ـ ۱۹۶۹*، ج ۱، بغداد ۱۹۷۸/۱۳۹۸؛ مارتین ون بروئینسن، *جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ، دولت)*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران ۱۳۷۸ش؛ *تاریخ سیاسی عراق*، [تهران]: مؤسسهٔ انتشاراتی نهضت جهانی اسلام، [بی‌تا]؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، زیرنظر د.ر. فوبلیکوف و دیگران، ترجمهٔ محمدحسین روحانی، تهران: توس، ۱۳۶۷ش؛ حامد محمود عیسی، *القضیة الکردیة فی العراق من الاحتلال البریطانی الی الغزو الامریکی: ۱۹۱۴ـ۲۰۰۴*، قاهره ۲۰۰۵؛ عثمان رواندوزی، *استجواب صدام‌حسین: رجل المتناقضات*، لندن ۲۰۰۲؛ عدنان ابراهیم سراج، *الامام محسن الحکیم: ۱۸۸۹ـ۱۹۷۰ م*، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۳؛ سمیر خلیل، *جمهوری وحشت: سیاست عراق امروز*، ترجمهٔ احمد تدین، تهران ۱۳۷۰ش؛ عبدالرزاق محمد اسود، *موسوعة العراق السیاسیة*، ج ۷، بیروت ۱۹۸۶؛ غلامرضا علی بابائی، *فرهنگ تاریخی ـ سیاسی ایران و خاورمیانه*، تهران ۱۳۷۴ش؛ علی‌کریم سعید، *عراق ۸ شباط ۱۹۶۳ من حوار المفاهیم الی حوار الدم: مراجعات فی ذاکرة طالب الشبیب*، بیروت ۱۹۹۹؛ فرهاد ابراهیم، *الطائفیة و السیاسة فی العالم العربی: نموذج الشیعة فی العراق*، [قاهره] ۱۹۹۶؛ عبدالامیر فولادزاده حائری، *ایدئولوژی حزب سوسیالیست بعث عراق*، [بی‌جا]: دفتر تبلیغات جنبش رانده‌شدگان عراقی، ۱۳۶۹ش؛ کان‌کاگلین، *صدام: الحیاة‌السریة*، ترجمهٔ مسلم‌طعان، بغداد ۲۰۰۵؛ فب‌مار، *تاریخ نوین عراق*، ترجمهٔ محمد عباسپور، مشهد ۱۳۸۰ش؛ *موسوعة السیاسة*، چاپ عبدالوهاب کیالی، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۷۹ـ ۱۹۹۴؛ جودیت میلر و لوری میلروا، *از تکریت تا کویت*، ترجمهٔ حسن تقی‌زاده میلانی، تهران ۱۳۷۰ش؛ محمدخیرین رمضان یوسف، *تتمة الاعلام للزرکلی*، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛

Encyclopedia of the modern Middle East, ed. Reeva S. Simon, Philip Mattar, and Richard W. Bulliet, New York 1996, s.v. "Bakr, Ahmad Hasan al" (by Amatzia Baram); Christine Moss Helms, *Iraq: Eastern flank of the Arab world*, Washington, D.C. 1984; Khalida Abdul Qahar, *Secrets of Iraqi regime*, Tr. M.N. Sultan, Tehran 1988; Geoff Simons, *Iraq: from Sumer to Saddam*, London 1996; Charles Tripp, *A history of Iraq*, Cambridge 2002; Joyce N. Wiley, *The Islamic movement of Iraqi Shi'as*, Boulder, Col. 1992.

/ اصغر صادقی یکتا /

1. Martin van Bruinessen 2. Judith Miller 3. Laurie Mylroie 4. Con Coughlin

حسن البناء ← البنّاء، حسن

حسن اوغلی ← پورحسن اسفراینی

حسن اول، از سلاطین حسنی در مغرب (حک: ۱۲۹۰ـ ۱۳۱۱). کنیهٔ وی ابوعلی و پدرش سلطان‌محمدبن عبدالرحمان‌بن هشام بود. تاریخ تولد حسن را در فاصلهٔ سالهای ۱۲۴۷ تا ۱۲۵۹ دانسته‌اند. او در جوانی به ناحیهٔ احمر، واقع در میان مراکش و آسفی، فرستاده شد و در آنجا به فراگیری علوم پرداخت و پس از آن برای ادامهٔ تحصیل به جامع فاس رفت (← ابن‌زیدان، ج ۲، ص ۱۱۵ـ۱۱۶؛ معریش، ص ۶۱ـ۶۲؛ *معلمة المغرب*، ج ۱۰، ص ۳۴۲۱).

سلطان‌محمد در ۱۲۷۸، حسن را به همراه گروهی از نظامیان برای سرکوب قبایل سرکش بربر و عرب گسیل داشت و او در ۱۲۸۰ به سوی قبایل سُوس اَقصیٰ رفت و توانست شورشیان را آرام کند (*معلمة‌المغرب*، همانجا؛ ابن‌زیدان، ج ۲، ص ۱۱۷ـ۱۱۸). در ذیحجهٔ ۱۲۸۳ وی به سرزمین تادْلا[5] و حومهٔ آن عزیمت نمود و شورشیان قبیلهٔ شاویه را مطیع ساخت. بار دیگر، در ۱۲۸۹ نیز این قبایل را آرام کرد. در ۱۲۹۰ پدرش وی را برای سرکوب قبایل شورشی حاحه فرستاد و او توانست امنیت را به منطقه بازگرداند (ابن‌زیدان، ج ۲، ص ۱۱۹ـ۱۲۳؛ معریش، ص ۶۳).

در ۱۸ رجب ۱۲۹۰، سلطان‌محمد درگذشت و حسن به سلطنت رسید. او در ۲۷ رجب ۱۲۹۰، با وجود برخی مخالفتها، از مردم بیعت گرفت (ناصری، ج ۸، ص ۱۴۹؛ راجرز[1]، ص ۲۳۸ـ ۲۳۹؛ حرکات، ج ۳، ص ۲۵۶). حسن، بلافاصله پس از گرفتن بیعت از مردم، اقدام به سرکوب شورشیان و مخالفان سلطنت نمود و تا زمان مرگش در ۱۳۱۱، برای برقراری امنیت و آرامش در کشور مبارزه کرد تا آنجا که گفته‌اند تختش روی اسبش قرار داشت. مورخان حدود نوزده حمله و لشکرکشی او را ثبت کرده‌اند (← ابن‌زیدان، ج ۲، ص ۲۷۷ـ۲۷۹؛ *معلمة‌المغرب*، ج ۱۰، ص ۳۴۲۲؛ زبیب، ج ۴، ص ۲۰۵).

حسن اول، با حمایت برخی کشورهای اروپایی، در امور اقتصادی و اداری و نظامی کشور اصلاحاتی کرد که عبارت بودند از: منع برده‌داری؛ تنظیم امور گمرکی و نظام مالیاتی کشور؛ راه‌اندازی ادارهٔ پست؛ تأسیس کابینهٔ حکومتی به شیوهٔ کشورهای غربی؛ تأسیس راه‌آهن؛ تقویت برج و باروها و تأسیسات مرزی؛ احداث و بازسازی دهها بندر؛ ساخت بناهای متعدد در شهرها؛ اعزام گروههای دانشجویی به اروپا و امریکا برای تحصیل؛ دعوت از متخصصان غربی؛ تأسیس کارخانه‌های صنعتی، از قبیل شکر، پنبه و شیشه‌سازی؛ نوسازی ارتش؛ برقراری نظام وظیفهٔ اجباری؛ تلاش برای پی‌ریزی نیروی دریایی مدرن؛ تأسیس ضرابخانه و زرادخانه در فاس؛ و تلاش برای استخراج معادن و اصلاح امور کشاورزی (← ابن‌زیدان، ج ۲، ص ۴۳۱ـ ۴۷۴، ۴۹۰ـ۵۰۱؛ عروی[2]، ص ۴۸۷ـ۴۸۹؛ خدیمی، ص ۵۷ـ ۵۸؛ خالدبن‌صغیر، ص ۳۸۱ـ۴۷۲). او برای رفع یا حداقل محدود کردن امتیازات کشورهای غربی در مغرب (مراکش) و بررسی موضوع تحت‌الحمایگی و حقوق کاپیتولاسیون، که حاکمیت و اعتبار کشور را مخدوش کرده بود، تلاشهایی کرد، اما موفق نشد (← عبدالوهاب‌بن منصور، ص ۶۲ـ ۷۸؛ عافیه، ص ۱۵۶ـ۱۵۸؛ خالدبن‌صغیر، ص ۳۴۶ـ ۳۵۷). در ۱۳۱۱، برخلاف توافقنامه‌های منعقد شده، اسپانیاییهای مقیم شهر ملیلّه درصدد توسعهٔ قلمرو خود برآمدند که با مخالفت بربرهای زِناته و منطقهٔ ریف مواجه شدند و در نتیجه جنگ سختی میان دو طرف درگرفت که به شکست اسپانیاییها و کشته شدن ژنرال مارگالو[3]، حاکم ملیله، انجامید. دولت اسپانیا هیئتی برای بررسی حادثه فرستاد و سرانجام حسن اول، با موافقت در پرداخت غرامت سنگین، به غائله خاتمه داد (حقی، ص ۱۳۴؛ ابن‌زیدان، ج ۲، ص ۲۷۷، ۳۵۱). در اول ذیقعدهٔ همان سال، حسن اول درصدد سرکوبی قبیلهٔ آیت شَخْمان / سخمان ــ که پیشتر پسرعمویش مولای سرور و تعدادی از یارانش را کشته بودند ــ برآمد، اما در راه بیمار شد و در وادی العبید، واقع در منطقهٔ تادلا، در ۳ ذیحجهٔ ۱۳۱۱ درگذشت. جسد او را در کنار مرقد جدش، محمدبن عبداللّه، در کاخ آگدال در رَباط دفن کردند. پس از او فرزندش، عبدالعزیز، به سلطنت رسید (ناصری، ج ۸، ص ۲۱۹ـ۲۲۱؛ ابن‌زیدان، ج ۲، ص ۵۴۹؛ مکنزی[4]، ص ۷۰).

منابع: ابن‌زیدان (عبدالرحمان‌بن محمد)، *اتحاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرة مکناس*، رباط ۱۳۴۷ـ۱۳۵۲؛ ابراهیم حرکات، *المغرب عبرالتاریخ*، دارالبیضاء ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ احسان حقی، *المغرب العربی*، بیروت: دارالیقظة العربیة، [بی‌تا]؛ خالدبن صغیر، *المغرب و بریطانیا العظمی فی القرن التاسع عشر: 1856-1886*، رباط ۱۹۹۷؛ علال خدیمی، *المغرب فی مواجهة التحدیات الخارجیة: 1851-1947، دراسات فی تاریخ العلاقات الدولیة*، دارالبیضاء ۲۰۰۲؛ فیلیپ جورج راجرز، *تاریخ العلاقات الانجلیزیّة ـ المغربیّة حتی عام 1900*، ترجمة و دراسة و تعلیق یونان لبیب رزق، دارالبیضاء ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ نجیب زبیب، *الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ عبدالقادر عافیه، *المغرب و الجهادالتاریخی*، حی‌السلام، سلا ۱۹۹۹؛ عبدالوهاب‌بن منصور، مشکلة

1. Philip George Rogers   2. ʿArawī   3. Margallo   4. Mackenzie

الحمایة القنصلیة بالمغرب من نشأتها الی مؤتمر مادرید سنة 1880، رباط ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ محمد عربی معریش، *المغرب الاقصی فی عهد السلطان الحسن الاول: 1873-1894 م/1290-1311 هـ*، بیروت ۱۹۸۹؛ *معلمة المغرب*، سلا: مطابع سلا، ۱۴۱۰/ ۱۹۸۹ـ ، ذیل «الحسن الاول» (از ابراهیم بوطالب)؛ احمدبن خالد ناصری، *کتاب الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصی*، چاپ احمد[بن جعفر] ناصری، دارالبیضاء ۲۰۰۱؛

A. ‹Arawī, "Morocco from the beginning of the nineteenth century to 1880", in *General history of Africa*, VI: *Africa in the nineteeth century until the 1880s*, ed. J. F. Ade Ajayi, Oxford: Heinemann, 1989; Donald Mackenzie, *The Khalifate of the West: being a general description of Morocco*, London 1987.

/ ستار عودی /

حسن‌بابا، از کارگزاران دولت عثمانی در الجزایر، ملقب به باباحسن جاویش، معروف به علمدار و شجاع. وی از حدود ۱۰۹۳ تا شعبان ۱۰۹۴ فرمانروای الجزایر بود. از زادگاه و تاریخ تولدش اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به عملکردهای سیاسی ـ نظامی او در بیش از یک دهه، احتمالاً میان سالهای ۱۰۴۰ تا ۱۰۵۰ به‌دنیا آمده است (← اوزون چارشیلی[1]، ج ۳، بخش ۲، ص ۲۹۹؛ جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۷).

حسن‌بابا در آغاز، ناخدای یکی از کشتیهای دریازنان بود و ازهمین‌رو به وی رئیس می‌گفتند (جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۰؛ *د.اسلام*، چاپ دوم، ذیل مادّه). وی در قیام دریانوردان الجزایری برضد نظام آغاهای حاکم بر کشور الجزایر تا سقوط آن در ۱۰۸۲ شرکت کرد (جیلالی، همانجا؛ نیز ← همان، ج ۳، ص ۱۶۶ـ ۱۶۷، ۱۸۵ـ۱۸۷؛ *د. ا. اسلام*، همانجا؛ *د. ا. د. ترک*، ذیل مادّه).

در پی سقوط حکومت آغاها، ادارهٔ الجزایر به‌دست گروهی از فرماندهان نیروی دریایی، به‌نام دای‌ها، افتاد که نخستین آنان حاج‌محمد (حک: ۱۰۸۲ـ۱۰۹۲) بود، ولی به سبب کهولت وی، عملاً دامادش، حسن‌بابا، کارها را اداره می‌کرد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۷؛ ایلتر[2]، ص ۴۱۵). حاج محمد در نخستین سال حکومتش ـ تحت‌تأثیر حسن‌بابا، که دو کشتی فرانسوی را تصاحب کرده بود و حاضر به بازپس دادن آنها نبود ـ عهدنامهٔ صلح میان الجزایر و فرانسه (در ۱۰۷۶/ ۱۶۶۵) را لغو کرد و در پی آن، درگیریهایی میان دو کشور رخ داد (جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۷ـ۱۸۹؛ ایلتر، ص ۴۱۵ـ ۴۲۰).

حسن‌بابا بسیار سرسخت، ستمگر، بی‌رحم و آزمند بود، و با خشونت شدید، هر قیامی را سرکوب می‌کرد (جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۰). وی در ۱۰۹۱ به بهانهٔ برقراری امنیت در تونس، که رقابت میان فرزندان مرادبیگ در آن اختلال ایجاد کرده بود، به این کشور لشکر کشید و سال بعد به مصاف سپاه مولای اسماعیل، حاکم مراکش، رفت و جلوی نفوذ او را به داخل الجزایر گرفت (همان، ج ۳، ص ۱۸۹ـ۱۹۰؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا؛ ایلتر، ص ۴۲۱). در ۵ شوال ۱۰۹۲/ ۸ اکتبر ۱۶۸۱ الجزایر به فرانسه اعلام جنگ کرد (جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۸، ۱۹۱؛ ایلتر، ص ۴۲۰). لوئی چهاردهم نیز سپاهیان خود را به فرماندهی دریاسالار، دوکن[3]، راهی الجزایر کرد و به وی دستور نابودی کشور الجزایر را داد. حاج‌محمد ادارهٔ کشور و مقابله با فرانسه را رسماً بر عهدهٔ حسن‌بابا گذاشت و خود مخفیانه به طرابلس غرب گریخت (عطیة‌اللّه، ج ۲، ص ۷۹؛ جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۰؛ ایلتر، همانجا). در ۳۰ رجب ۱۰۹۳/ ۲۵ ژوئیهٔ ۱۶۸۲ دوکن با سپاه دریایی خود وارد سواحل شِرشِل شد و بلافاصله شهر را به توپ بست. در ۴ شعبان/ ۲۹ ژوئیه، او با حدود چهل کشتی جنگی، شهر الجزیره را گلوله‌باران کرد. حسن‌بابا سرسختانه ایستادگی نمود و به توپخانهٔ ساحلی دستور گلوله‌باران متقابل داد. کشتیهای جنگی الجزایر وقتی دیدند توان مقابله با کشتیهای مجهز فرانسوی را ندارند، به سرعت به سواحل الجزایر بازگشتند. دولت الجزایر نیز در ۲۰ شعبان/ ۱۴ اوت درخواست صلح کرد ولی فرمانده ناوگان فرانسوی نپذیرفت. در ۲۴ رمضان/ ۱۶ سپتامبر، در پی آشفتگی اوضاع دریا و حملات مردم الجزایر به کشتیهای جنگی فرانسوی، دوکن ناگزیر به فرانسه بازگشت. در این مدت حسن‌بابا مقررات سختی وضع کرد، به‌نحوی که هرکس از گفتگو با دشمن سخن می‌گفت یا هرکس که قصد ورود غیرمجاز به شهر الجزیره را داشت، بلافاصله به قتل می‌رسید (جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۱ـ۱۹۲؛ ایلتر، ص ۴۲۱ـ۴۲۲؛ قس *د. ا. د. ترک*، همانجا).

فرانسویان، که از حمایت کشورهای اروپایی مخالف دولت عثمانی برخوردار بودند، از شیوع وبا در الجزایر و در پی آن قحطی شدید و بالارفتن قیمتها در این کشور بهره جستند و در اواسط صفر ۱۰۹۴/ فوریهٔ ۱۶۸۳، به بهانهٔ ابرام قرارداد صلح و دوستی، سه کشتی به سواحل الجزایر فرستادند، که مورد توجه حسن‌بابا قرار نگرفت، زیرا از نیت فرانسویان آگاه بود. در رجب ۱۰۹۴/۱۶۸۳، ناوگان دریایی فرانسه متشکل از حدود صد کشتی جنگی، به فرماندهی دوکن وارد آبهای ساحلی الجزایر شد و الجزیره را گلوله‌باران کرد و خسارتهای سنگینی به تأسیسات شهری وارد ساخت (جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۲؛ ایلتر، ص ۴۲۳).

---

1. Uzunçarşılı　2. Aziz Samih Ilter　3. Duquesne

در پی تلفات انسانی زیاد و تخریب بندر الجزیره، حسن‌بابا بدون مشورت با وزیرانش، از دوکن درخواست صلح کرد. این اقدام، مردم را به دو دستهٔ مخالف و موافق صلح تبدیل نمود. دوکن پس از پانزده روز مذاکره، شرایط بسیار سنگینی برای صلح تعیین کرد که حسن‌بابا همهٔ آنها را پذیرفت. از جمله شرایط وی، تحویل تمام اسیران مسیحی، فرستادن تعدادی از فرماندهان نیروی دریایی الجزایر به عنوان گروگان نزد فرانسویان، و پرداختن ۱٫۵ میلیون فرانک غرامت جنگی بود (عطیة‌الله؛ جیلالی، همانجاها؛ ایلتر، ص ۴۲۳ـ۴۲۴). حسن‌بابا، با استفاده از این شرایط فرانسویان، یکی از سرسخت‌ترین رقیبان خود، حاج‌حسین مدّزومورتو[1] را، که ایتالیایی‌الاصل بود ولی اسلام آورد و از فرماندهان پرقدرت و خوش‌نام الجزایر شده بود، به‌همراه تعدادی دیگر از افسران ناراضی، به گروگان نزد فرانسویان گسیل داشت. مدّزومورتو با دریاسالار فرانسوی دیدار کرد و به او وعده داد که در یک ساعت به اوضاع سامان خواهد داد و ازاین‌رو دریاسالار دوکن وی را آزاد ساخت. مدّزومورتو، پس از آزادی، به یکی از پیروان وفادار خویش، ابراهیم خوجه، مأموریت داد حسن‌بابا را بکشد. بدین‌ترتیب، دومین دای الجزایر در ۲۳ رجب ۱۰۹۴ به دست ابراهیم خوجه کشته شد و حکومت الجزایر به مدّزومورتو رسید (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۲۹۹؛ جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۳؛ ایلتر، ص ۴۲۴ـ۴۲۵؛ د.ا. ترک، ذیل مادّه).

منابع: عزیز سامح ایلتر، *الأتراک العثمانیون فی افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمود علی‌عامر، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عبدالرحمان جیلالی، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابوالقاسم سعدالله، *ابحاث و آراء فی تاریخ‌الجزائر*، ج ۳، بیروت ۱۹۹۰؛ احمد عطیة‌الله، *القاموس الاسلامی*، قاهره ۱۹۶۳/۱۳۸۳ـ ؛

EI[2], s.v., "Ḥasan Baba", (by R. Le Tourneau); *İA*, s.v., "Hasan Baba", (by G. Yver); *TDVİA*, s.v., "Hasan Baba", (by Atilla Çetin); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.3, pt.2, Ankara 2003.

/ ستار عودی /

حسن‌بدرالدین پاشا، معروف به بدری‌پاشا، نمایشنامه‌نویس، مترجم، شاعر و نظامی عثمانی. وی در ۱۲۶۶ در شهر سماو[2]، واقع در شهرستان کوتاهیه[3]، به دنیا آمد (<دایرةالمعارف ادیبان دنیای‌ترک>[4]؛ اوزقریملی[5]، ذیل "Bedrî Paşa"). در کودکی همراه پدرش، که از «امرای عسکریه» و مأمور خدمت در شام بود، به آن سرزمین رفت و تحصیلات متوسطهٔ خود را در آنجا گذراند (بروسه‌لی، ج ۲، ص ۱۰۹ـ۱۱۰). هم‌زمان زبان عربی را در جامع اموی از عطارزاده عمر افندی و زبان فارسی را از شیخ عبدالرسول افندی فراگرفت و پس از به پایان رساندن دورهٔ حربیه (مدرسهٔ عالی نظامی) (<دایرةالمعارف ادیبان دنیای‌ترک>، همانجا)، در ارکان حرب (ستاد) به کار مشغول شد و در ۱۲۸۹، با درجهٔ یوزباشی (سروان) ستاد، در «خاصه اردوسی» (لشکر ویژه) به خدمت پرداخت. در همان زمان، با ترجمهٔ کتابهای درسی نوشتهٔ کارشناسان بلژیکی که به استخدام ارتش درآمده بودند، به معلمی حربیه منصوب گردید (د. ترک، ذیل "Bedri Paşa"؛ *میدان لاروس*[6]، ذیل مادّه). وی مراتب نظامی را تا درجهٔ سرهنگی طی کرد (<دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک>، همانجا). سبب اصلی ارتقای درجهٔ نظامی‌اش، ظاهراً همکاری با سلیمان‌پاشا در سرنگون کردن سلطان عبدالعزیز و به سلطنت رساندن مراد پنجم بود (← کارال[7]، ج ۷، ص ۱۰۹؛ ماردین[8]، ص ۱۲۵؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۱۷۴ به بعد).

پس از به سلطنت رسیدن عبدالحمید دوم در ۱۲۹۳، حسن بدرالدین‌پاشا درجات نظامی خود را از دست داد و مجموعاً چهارده سال به بغداد و پس از آن به سوریه و فلسطین تبعید شد (← بانارلی[9]، ج ۲، ص ۱۰۷۰ـ۱۰۷۱؛ ماردین، ص ۲۴۱). او برای گذران زندگی، در سوریه به تدریس خصوصی و وکالت دعاوی پرداخت. پس از اعلان مشروطیت در ۲۳ جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۲۶، درجات نظامی وی را پس دادند و افزون بر آن، او به درجهٔ میرلوایی (سرتیپی) ارتقا داده شد و با درجهٔ فَریقی (سپهبدی) به فرمانداری و فرماندهی اشقودره[10] منصوب گردید، لیکن مدتی بعد، به‌علت بیماری، استعفا کرد و به استانبول برگشت و در ۱۳۳۲ درگذشت (<دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک>؛ *میدان‌لاروس*، همانجاها).

حسن بدرالدین‌پاشا دو کتاب درسی از زبان فرانسه ترجمه کرد که عبارت بودند از *علم احوال السماء ـ قوزموغرافیا*[11] و کتابی در موضوع تیراندازی (بروسه‌لی، ج ۲، ص ۱۱۰). وی در زمینهٔ نگارش و ترجمهٔ آثار نمایشی نیز فعال بود (← ادامهٔ مقاله).

با توجه تحصیل‌کردگان عثمانی به تئاتر جدید، که از پیش از دورهٔ تنظیمات* آغاز شده بود، روشنفکران بسیاری به نمایشنامه‌نویسی پرداختند، از جمله حسن بدرالدین‌پاشا و

1. Mezzomorto 2. Simav 3. Kutahya 4. *Türk dünyasi edebiyatçilari ansiklopedisi* 5. Özkırımlı 6. *Meydan Larousse* 7. Karal 8. Mardin 9. Banarlı 10. İşkodra 11. Cosmography

دوستش محمد رفعت مناسترلی* (قراعلی‌اوغلو[1]، ج ۲، ص ۸۹ـ۹۰؛ بورجو[2]، ص ۵۰۳)، که آثار نمایشی بسیاری به وجود آوردند و سهم عمده‌ای در شناساندن تئاتر غربی داشتند (ــه تانپینار[3]، ص۲۴۸؛ موتلوآی[4]، ص ۱۵۱؛ نیز ــه ادامهٔ مقاله). آن دو ابتدا جدا از هم کار می‌کردند، سپس به همکاری پرداختند و آثار نمایشی مشترکی پدید آوردند.

آثار نمایشی حسن بدرالدین عبارت‌اند از: نمایشنامهٔ ترائیک *اسقاط جنین*، و *بسرگونُلک اقبال* (اقبال یک روزه)، که اقتباس از یک اثر غربی است. هر دو نمایشنامه در ۱۲۹۰ نوشته شده، اما انتشار نیافته‌اند (بروسه‌لی؛ اوزقریملی، همانجاها؛ آق‌یوز[5]، ص ۶۶). دو اپرای *فارتونیو*[6] و *اورفه*[7] اثر اوفنباخ[8] (متوفی ۱۲۹۸/۱۸۸۰)، و اپراهای *ژیروفله*[9] و *مادام آرشیدوک*[10] را نیز به ترکی برگردانده است. اثری به نام *سرانجاملی وصیت یاخود دفینه* (وصیت پرماجرا یا دفینه) نیز از ترجمه‌های اوست (بروسه‌لی، همانجا؛ قراعلی‌اوغلو، ج ۲، ص ۹۰؛ اوزقریملی، همانجا؛ <دایرةالمعارف ادبیان دنیای ترک>، همانجا؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>[11]، ذیل "Rifat Mehmed (Manastırlı)").

آثار نمایشی تألیفی و ترجمه‌ای مشترک حسن‌بدرالدین و رفعت مناسترلی غالباً در مجموعهٔ *تماشا* ــ که انتشار آن از ۱۲۹۲ آغاز شد ــ به‌چاپ رسیده است (برای فهرست تفصیلی آنها ــه <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>؛ اوزقریملی، همانجاها).

حسن بدرالدین‌پاشا شعر نیز می‌سرود و در انشادِ شعر «سریع‌الطبع» بود (بروسه‌لی، ج ۲، ص ۱۱۰). مخمّسی که آن را براساس غزلی از غازی‌گرای دوم (خان‌کریمه، متوفی ۱۰۱۶) سروده، مشهور است (ــه بروسه‌لی، همانجا). بروسه‌لی (همانجا) سه بند از آن را نقل کرده است.

منابع: محمدطاهر بروسه‌لی، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول ۱۳۳۳ـ ۱۳۴۲؛ رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ش؛

Kenan Akyüz, *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri*, Ankara 1995; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, İstanbul 1971-1979; Ebru Burcu "Yenileşme dönemi Türk tiyatrosu ve Ahmet Vefik Paşa", in *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, and Salim Koca, vol.15, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türk edebiyatı tarihi*, vol.2, İstanbul 1982; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.7, Ankara 2003; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*, İstanbul 2003; *Meydan Larousse: büyük lügat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; Rauf Mutluay, *100 soruda Tanzimat ve Servetifünun edebiyatı*, İstanbul 1988; Atilla Özkırımlı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 2004; Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 2003; *TA*, s.v. "Bedri Paşa"; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976-1998; *Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2002- , s.v. "Bedrî Paşa" (by M. Cunbur).

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسن بزرگ، مشهور به شیخ حسن جلایر و حسن ایلکانی، بنیانگذار سلسلهٔ جلایریان*. وی فرزند امیرحسین گورکان و الجای خاتون، دختر ارغون‌شاه، بود. از تاریخ تولد و آغاز زندگی وی اطلاعی در دست نیست. پس از مرگ پدرش، به خدمت ابوسعید ایلخان در آمد. در ۷۲۳، وی بغداد خاتون*، دختر امیرچوپان*، را به همسری برگزید. در ۷۲۵، ابوسعید نیز بغداد خاتون را از امیر چوپان خواستگاری کرد. امیر چوپان، ناگزیر، حسن بزرگ و بغداد خاتون را به قراباغ فرستاد. در ۷۲۸، امیر چوپان به دستور ابوسعید کشته شد. سپس ابوسعید، قاضی مبارکشاه را از بغداد نزد حسن بزرگ فرستاد تا بغداد خاتون را از او خواستگاری کند. حسن بزرگ ناگزیر از همسرش جدا شد و ابوسعید با بغداد خاتون ازدواج کرد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۱۷ـ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۳۹ـ۱۴۰؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۵۱۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۵۹، ۷۶ـ۷۷). سپس حسن بزرگ در قتل نوادگان امیر چوپان شرکت جست (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۸۳). در این زمان، وی حکومت آذربایجان، ارّان، موغان و شیروان را داشت و به این سبب، درباریان ابوسعید به او حسد می‌ورزیدند. در ۷۳۲، وی متهم شد که در نهان با بغداد خاتون رابطه دارد و خیال شورش در سر می‌پروراند. ابوسعید مصمم به کشتن حسن بزرگ شد اما با پادرمیانی مادر او، که عمهٔ خودش نیز بود، از قتل وی منصرف شد و او را به همراه مادرش در قلعهٔ کُماخ، در ارزنجان، زندانی کرد. اسارت وی یک سال طول کشید. در ۷۳۳، ابوسعید وی را به حکومت روم (آسیای صغیر) منصوب نمود و تا هنگام

---

1. Karaalioğlu 2. Burcu 3. Tanpınar 4. Mutluay 5. Akyüz 6. *Fortunio*
7. *Orphée* 8. Offenbach 9. *Girofle* 10. *Madame L'Archiduc*
11. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*

مرگ ابوسعید، در این مقام باقی‌ماند (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۴۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۹۵ـ۹۶؛ میرخواند، ج ۵، ص ۵۳۲).

با درگذشت ابوسعید در ۷۳۶، قدرت مرکزی از هم گسیخت و قلمرو ایلخانان* دچار نابسامانی شد. میان امرای ایلخانی نیز درگیری به وجود آمد (فریومدی، ص ۳۴۱). بنا بر وصیت ابوسعید، آرپاخان، یکی از شاهزادگان مغول، به سلطنت رسید (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۴۵ـ۱۴۶؛ میرخواند، ج ۵، ص ۵۳۴ـ۵۳۵). در دورهٔ حکومت وی حسن بزرگ عنوان الوس‌بیگ (از مهم‌ترین مناصب دورهٔ ایلخانی) داشت (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۲؛ رومر[1]، ص ۵).

امیرعلی پادشاه/ علی‌پاشا (دایی ابوسعید و رئیس قبیلهٔ اویرات) که با ارپاخان دشمنی داشت، موسی‌خان، نوادهٔ بایدو*، را شاه اعلام کرد. سپس جمعی از لشکریان ارپاخان را به سوی خود خواند. در نبردی که در ۷۳۶ میان لشکریان ارپاخان و امیرعلی پادشاه درگرفت، ارپاخان شکست خورد و گریخت و افراد شرف‌الدین محمدشاه اینجو، از امرای آل اینجو، او را کشتند و امیرعلی پادشاه به سلطنت رسید (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۴۸ـ۱۵۱). سپس اویراتها به تبریز حمله کردند و ظلم را از حد گذراندند. امیر حاجی طغای، پسر امیر سوبتای (حاکم ارمنستان و دیاربکر)، و مردم برای مبارزه با امیرعلی پادشاه به حسن بزرگ متوسل شدند. حسن بزرگ از روم به ایران آمد و محمدخان مغول، از شاهزادگان مغول، را شاه خواند و شمس‌الدین زکریا، از نوادگان رشیدالدین فضل‌اللّه همدانی*، را وزیر او کرد و خود قدرت را در دست گرفت. آنگاه با سیورغان، شاهزادهٔ مغول و پسر ساتی‌بیک*، برضد امیرعلی پادشاه متحد شد و به تبریز لشکر کشید. آنان در نبردی پنج روزه امیرعلی پادشاه را شکست دادند و به قتل رساندند (همان، بخش ۱، ص ۱۵۲ـ ۱۵۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۱ـ۱۳۳؛ غیاثی، ص ۸۲). حسن بزرگ در تبریز مستقر شد و دلشادخاتون* را به همسری خود درآورد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۳).

موقعیت جدید حسن بزرگ حسادت سرداران ابوسعید را برانگیخت. امیران مخالف او، از جمله ارغون‌شاه و امیر شیخ علی (امیرالامرای خراسان و مازندران)، تغاتیمور* (حاکم خراسان) را به سلطنت برگزیدند و به نام او سکه زدند و خطبه خواندند (شبانکاره‌ای، ص ۳۰۸؛ قطبی اهری، ص ۱۶۳). در ۷۳۷، سپاهیان تغاتیمور سلطانیه را گرفتند و به سوی اران حرکت کردند. حسن بزرگ برای مقابله با سپاه تغاتیمور، با سیورغان و ساتی‌بیک، دختر اولجایتو، در اران تجدیدعهد کرد. سپس در مراغه با سپاه تغاتیمور روبه‌رو شد. در جریان این نبرد، تغاتیمور به خراسان گریخت و موسی‌خان و امیر شیخ علی کشته شدند و بدین ترتیب، دو تن از مخالفان حسن بزرگ از میان رفتند. حسن بزرگ در ۷۳۸ بر عراق و آذربایجان مسلط شد، در حالی که دو مدعی داشت: تغاتیمور در خراسان و شیخ حسن چوپانی (حسن کوچک؛ ← چوپانیان*) در مغرب (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۴ـ۱۵۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۵ـ۱۳۷؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۲۲۶ـ۲۲۷).

در ۷۳۸ حسن کوچک اتحاد چوپانیان را با حسن بزرگ گسست و به آذربایجان حمله کرد و آنجا را از تصرف حسن بزرگ خارج ساخت. حسن بزرگ به تبریز و سپس به قزوین رفت و سرانجام در سلطانیه مستقر شد (حافظ ابرو، ص ۱۵۷ـ۱۵۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۷ـ۱۴۰؛ قس خواندمیر، ج ۳، ص ۲۲۷ـ۲۲۸).

چون حسن بزرگ به صلح چوپانیان اعتماد نداشت، در ۷۳۹ تغاتیمور را به پادشاهی برگزید و او را به سلطانیه دعوت کرد و از جانب دیگر با ارغون‌شاه، حاکم طوس، متحد شد. سپس تغاتیمور و حسن بزرگ نزد ملک‌ناصر محمد قلاوون، سلطان مصر، پیک فرستادند و اعلام فرمانبرداری کردند. حسن بزرگ به بغداد رفت و در آنجا به نام وی سکه زد. آنان از سلطان مصر خواستند سپاهی برای کمک به پایان دادن به شورشها روانه کند (ابن‌خلدون، ج ۵، ص ۶۲۳؛ حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۹؛ عزاوی، ج ۲، ص ۳۰ـ۳۱)، اما این اتحاد با فتنه‌انگیزیهای خواجه علاءالدین، وزیر تغاتیمور، و حیله‌گری حسن کوچک از میان رفت و تغاتیمور به خراسان بازگشت. حسن بزرگ نیز جهان‌تیمور آلافرنگ، ملقب به عزالدین، از نوادگان گیخاتو، را به سلطنت برگزید (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۶۱ـ۱۶۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۴۱ـ۱۴۴؛ میرخواند، ج ۵، ص ۵۴۹). پس از آن، حسن بزرگ به بغداد رفت و بر عراق عرب و خوزستان و دیاربکر مسلط شد. در ۷۴۰ حسن بزرگ همراه جهان‌تیمور به جنگ حسن کوچک رفت اما از او شکست خورد و تا بغداد عقب‌نشینی کرد و تبریز در اختیار حسن کوچک باقی‌ماند. به دنبال این شکست، حسن بزرگ، جهان‌تیمور را خلع کرد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۶۲ـ۱۶۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۵۵ـ۱۵۶؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۲۳۰) و به این ترتیب، سلسلهٔ جلایریان را به مرکزیت بغداد ایجاد نمود.

در ۷۴۱ حسن بزرگ به جنگ حسن کوچک رفت و او را شکست داد. حسن کوچک به روم گریخت و در ۷۴۴ در آنجا

1. Roemer

کشته شد. در ۷۵۴ نیز یحیی کَرّابی، امیر سلسلهٔ سربداران*، تغاتیمور را کشت. به این ترتیب، دو تن از مخالفان جدّی حسن بزرگ از میان رفتند (دولتشاه سمرقندی، ص ۲۳۷؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۲۳۰ـ۲۳۱؛ قس عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۲۵۸ـ ۲۵۹). از آن پس، حسن بزرگ درگیریهای مختصری داشت، اما توانست بر عراق عرب، دیاربکر و خوزستان حکومت کند. رفتار او در سالهای آرام پایانی سلطنتش توأم با عدالت بود. وی به شعر علاقه داشت و سلمان ساوجی* شاعر دربارش بود. حسن بزرگ در ۷۵۷ درگذشت و در نجف اشرف به خاک سپرده شد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۸۴؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۵۷؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۲۸۸).

منابع: ابن‌خلدون؛ عبداللّه‌بن لطف‌اللّه حافظابرو، *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، بخش ۱، چاپ خانبابا بیانی، تهران ۱۳۱۷ ش؛ خواندمیر؛ دولتشاه سمرقندی، *کتاب تذکرةالشعراء*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ محمدبن علی شبانکاره‌ای، *مجمع‌الانساب*، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، ج ۱، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۳ ش؛ عباس عزاوی، *تاریخ العراق بین‌احتلالین*، بغداد ۱۳۵۳ـ۱۳۷۶/۱۹۳۵ـ۱۹۵۶، چاپ افست قم ۱۳۶۹ ش؛ عبداللّه‌بن فتح‌اللّه غیاثی، *التاریخ‌الغیاثی: الفصل‌الخامس من سنة ۶۵۶ـ۸۹۱ هـ / ۱۲۵۸ـ۱۴۸۶ م*، چاپ طارق نافع حمدانی، بغداد ۱۹۷۵؛ غیاث‌الدین فریومدی، *ذیل مجمع‌الانساب شبانکاره‌ای*، در محمدبن علی شبانکاره‌ای، *مجمع الانساب*، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۳ ش؛ ابوبکر قطبی اهری، *تاریخ شیخ اویس*، با مقدمه و ترجمهٔ انگلیسی یوهانزفن لون، لاهه ۱۳۷۳؛ میرخواند؛ H. R. Roemer, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadārs", in *The Cambridge history of Iran*, vol.6, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge 1986.

/ منیژه ربیعی /

حسن بَصْری، شهرت حسن‌بن ابوالحسن یسار، متکلم، مفسر، محدّث، واعظ، فقیه و یکی از هشت زاهد معروف قرن اول و دوم. وی به امام‌التابعین، سیدالتابعین و شیخ‌الاسلام ملقب، و کنیه‌اش ابوسعید یا ابومحمد یا ابوعلی بود (ــه هجویری، ص ۱۲۹ـ۱۳۰؛ سمعانی، ج ۲، ص ۲۲۰؛ ذهبی، ۱۴۱۰، حوادث و وفیات ۱۰۱ـ۱۲۰ هـ، ص ۴۸؛ حسن‌بصری، ج ۱، مقدمهٔ محمد عبدالرحیم، ص ۱۸).

حسن در مدینه به دنیا آمد و در وادی‌القریٰ (از مضافات مدینه) پرورش یافت (ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۵۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۶۴). در تاریخ تولد او اتفاق‌نظر وجود ندارد. به گفتهٔ عطار (ص ۳۰) حسن در دورهٔ حیات پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم متولد شد. به گفتهٔ وَکیع (ج ۲، ص ۶)، در زمان قتل عثمان (در سال ۳۵) حسن ده ساله و به گفتهٔ ابن‌سعد (ج ۹، ص ۱۵۸) چهارده ساله بود (نیز ــه ذهبی، ۱۴۰۱ـ ۱۴۰۹، همانجا). به نظر می‌رسد که قول اخیر درست‌تر باشد، زیرا ابن‌سعد (متوفی ۲۰۳) نزدیک‌ترین فرد به زمان حسن بوده است. علاوه بر این، او در جای دیگری (ــه ج ۹، ص ۱۵۷) تأکید کرده است که حسن دو سال پیش از قتل خلیفهٔ دوم متولد شد (نیز ــه ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، همانجا). اگر حسن در زمان قتل عثمان چهارده ساله بوده است، باید در سال ۲۱ به‌دنیا آمده باشد، ضمن آنکه وکیع (ج ۲، ص ۳) و صَفَدی (ج ۱۲، ص ۳۰۶) نیز همین تاریخ را پذیرفته‌اند.

پدر حسن اهل میسان* (شهرکی متصل به دَشْتُمیسان، همان دشت میشان در خوزستان کنونی) و نخست مسیحی و نامش یسار یا فیروز (پیروز) بود (ابن‌سعد، همانجا؛ وکیع، ج ۲، ص ۴؛ بدوی، ص ۱۵۲). فیروز در یکی از فتوح اسلامی اسیر شد و در جرگهٔ موالی درآمد. سپس او را به مدینه بردند و پس از مدتی آزاد شد. در آنجا او با رُبَیع بنت نَضْر یا جابربن عبداللّه انصاری* یا فرد دیگری از انصار، پیوند ولاء داشت (ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، همانجا؛ ابن‌کثیر، ۱۳۵۱ـ۱۳۵۸، ج ۹، ص ۲۹۹؛ در مورد اقوال دیگر ــه ثبوت، ص ۲). از این‌رو، حسن را انصاری می‌خواندند (ــه وکیع، ج ۲، ص ۵).

مادر حسن، خَیْرَة، کنیه‌اش امّ‌الحسن، در فتح میسان به اسارت درآمد و با امّ‌سلمه، همسر پیامبر، یا کسان دیگری پیوند ولاء داشت (همان، ج ۲، ص ۳، ۵؛ ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ ۱۴۰۹، همانجا؛ دربارهٔ اقوال دیگر ــه ثبوت، ص ۳). خیْرة به زنان قرآن می‌آموخت و برای آنان وعظ می‌کرد. همچنین او را از راویان موثق حدیث دانسته‌اند که از دو همسر پیامبر، امّ‌سلمه و عایشه، حدیث روایت می‌کرد و دو پسرش، حسن و سعید، و دیگران از او روایت می‌کردند. علمای بزرگ اهل سنّت نیز احادیث او را نقل کرده‌اند. او به تعلیم فرزند خود اهتمام جدّی داشت و حسن در اشتغال به قصه‌گویی و وعظ از مادر خود متأثر بود (ابن‌سعد، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ ابن‌کثیر، همانجا؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۵۰ـ ۲۵۱؛ خُضَری، ص ۱۰۹).

حسن در دوازده سالگی یا چهارده سالگی قرآن را از بر کرد و گفته‌اند هر سوره‌ای را که می‌آموخت شأن نزول و تأویل آن را نیز فرامی‌گرفت. در سال دوم خلافت امام علی علیه‌السلام، حسن به شانزده سالگی رسید و همراه خانواده‌اش به بصره سفر کرد و پس از مدتی با زنی ایرانی‌الاصل ازدواج کرد و از او صاحب دو پسر و یک دختر شد (ذهبی، ۱۴۰۱ـ ۱۴۰۹، همانجا؛ بدوی، ص ۱۵۳؛ حصری، ص ۱۰۹، ۱۱۱ـ ۱۱۲).

حسن هفتاد سال از عمر خود را در دورهٔ امویان گذراند.

چون خلیفه عمربن عبدالعزیز در سیاست رفتاری شایسته داشت، حسن نیز با وی مناسباتی مبتنی بر شفقت و نیک‌خواهی داشت و دوازده نامه به او نوشت که در آنها به توضیح صفات پیشوای عادل، تحذیر وی از فریبهای دنیا، دعوت به زهد و پارسایی، اندرزگویی و تسلیت او به سبب مرگ فرزندش پرداخت (← ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۳۴ـ۱۴۰؛ بدوی، ص ۱۵۴ـ ۱۵۶). حتی یک بار خلیفه او را عهده‌دار منصب قضا کرد. پیش از این تاریخ نیز در سال ۴۳ در دستگاه ربیع‌بن زیاد حارثی، از اصحاب امام علی علیه‌السلام، به کتابت و منشی‌گری مشغول بود (بلاذری، ص ۳۹۴؛ وکیع، ج ۲، ص ۱۴؛ امین، ج ۶، ص ۴۵۸). همچنین نقل است که وی سه سال در شاپور، کاتب انس‌بن مالک بود (ابن‌ندیم، ص ۲۰۲).

با این حال، حسن به شدت با برخی از خلفای عصر خود و کارگزاران ستمگر آنان، به‌ویژه حجاج‌بن یوسف ثقفی*، مخالفت می‌نمود، بی‌آنکه شورشهای مسلحانه برضد آنان را تأیید کند (← ابن‌جوزی، ۱۴۰۳، ص ۶۴، ۷۲، ۱۱۶؛ بدوی، ص ۱۵۴). گاهی نیز در برخورد با حکام جائر، بر مبنای تقیه سلوک می‌کرد (← حسن بصری، ج ۱، ص ۲۰۷). در سالهایی که حجاج حاکم عراق بود حسن بارها بر او لعنت فرستاد و برخورد او با حجاج چنان بود که حجاج بارها تصمیم به قتل او گرفت (ابن‌جوزی، ۱۴۰۳، ص ۶۴، ۷۲). به گزارش یعقوبی (ج ۲، ص ۲۷۸) و ابن‌ندیم (همانجا) حسن، عبدالرحمان‌بن محمدبن اشعث را در قیام برضد حجاج همراهی نمود؛ اما این قول درست به نظر نمی‌رسد، زیرا ابن‌سعد (ج ۹، ص ۱۶۴ـ۱۶۵) تصریح دارد بر اینکه حسن، مردم را از همراهی با سپاه اشعث نهی کرد. همچنین او اصحاب خود را از پیوستن به شورش یزیدبن مهلّب نیز منع می‌کرد و دلیل این کار نیز اعتقاد او به ناشایستگی رهبرانِ دو شورش مزبور بود (ابن‌اثیر، *النهایة*، ج ۲، ص ۱۹۸؛ ثبوت، ص ۲۳ـ۲۴).

در میان معاصرانِ معارضِ حسن، معروف‌تر از همه ابن‌سیرین* است که مخالفت آن دو با یکدیگر مَثَل شده و گویند: «جالِسْ إمّاالحَسَنَ أوْ إبْنَ‌سیرین» (← وکیع، ج ۱، ص ۳۷۰؛ عباس قمی، ۱۳۵۲ـ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۶۷۸). ظاهراً این مخالفت معلول برخوردهای تند حسن با حکام ــ خاصه حجاج ــ و شیوهٔ ابن‌سیرین در تسلیم در برابر حکام و بلکه پشتیبانی از آنان بوده است (← ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۲۷۱؛ عباس قمی، ۱۳۶۳ش، ص ۷۴).

حسن مقرری گرفتن از بیت‌المال و قبول هدایای حاکمان را با شرایطی جایز می‌شمرد و بیشتر آن مقرری را به دیگران می‌بخشید. گاهی نیز، به سبب مخالفتهای او با ایشان، مقرری‌اش را از بیت‌المال قطع می‌کردند (ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۷۱؛ خن، ص ۲۶۱؛ حصری، ص ۱۸۴). همچنین نقل است که در روزگار معاویه، او در برخی از جنگهای مسلمانان با دشمنان خارجی شرکت کرد (← ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۵۸، ۱۷۵؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۷۲، ۵۷۸).

حسن استادان بسیاری داشت که برجسته‌ترین آنان انس‌بن مالک، جابربن عبدالله انصاری، حُذَیفه یمانی، عبداللّه‌بن عباس، حِطّان‌بن عبدالله، عمران‌بن حُصَیْن و اَحنَف‌بن قیس بودند (← ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۵۸؛ ابوطالب مکّی، ج ۱، ص ۳۰۸؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۶۵؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۰۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۴۶؛ برای آگاهی از دیگر استادان او ← ثبوت، ص ۷ـ۹). علاوه بر این، به گزارش ابن‌سعد (ج ۹، ص ۱۵۸)، او از ابوهُرَیره و سَمُرَةبن جُندَب نیز حدیث فراگرفته؛ اما خود ابن‌سعد در ادامه (ج ۹، ص ۱۵۹) از برخی افراد اقوالی نقل کرده که مبنی بر عدم سماع حسن از ابوهریره است. ضمن آنکه پاره‌ای از روایات و برخوردهای حسن حکایت از خرده‌گیری او از این دو دارد (← ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۶۷ـ۵۶۸؛ بدوی، ص ۱۷۶).

حسن در مقام تفسیر، علاوه بر تفسیر قرآن به قرآن، در تفسیر نصوص قرآن و توضیح احکام آن، پیاپی از احادیث نبوی و قدسی و اقوال صحابه، از جمله امام علی علیه‌السلام، ابن‌عباس و ابن‌مسعود و تابعین، بهره می‌برد. از دیگر منابع تفسیری او اسرائیلیات* و اقوال اهل کتاب و منقولات کسانی همچون کعب‌الاحبار*، وهب‌بن منبّه* و عبداللّه‌بن سلام* بود (← بررسیهای محمدعبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص ۴۶۹ـ۴۷۸؛ ثبوت، ص ۷۴). بسیاری از اقوال او در تفاسیری چون تفسیر طبری (برای نمونه ← ج ۱۲، ص ۳۹۹ـ۴۰۰) و تفسیر ابن‌کثیر (برای نمونه ← ج ۱، ص ۲۴۳؛ دربارهٔ اقوال و روایات تفسیری حسن در تفاسیر شیعه ← ادامهٔ مقاله) و نیز در کتابهای صوفیه، از جمله در *حلیةالاولیاء* اثر ابونعیم اصفهانی (برای نمونه ← ج ۲، ص ۱۵۳)، *احیاء علوم‌الدین* غزالی (برای نمونه ← ج ۱، ص ۴۶، ۴۸، ۱۰۱) و *الرسالة القشیریة* قشیری (برای نمونه ← ص ۴۴۶) نقل شده است (برای آگاهی بیشتر ← حسن بصری، ج ۱، مقدمهٔ محمد عبدالرحیم، ص ۸ـ۱۲).

او در تفسیر خود مدام از آیات ناسخ و منسوخ سخن گفته و البته در منسوخ شمردن برخی آیات اشتباه کرده است (← بررسیهای محمدعبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص ۴۹۶). عنایت به عقل، توجه به ابعاد قرآن و لایه‌های باطنی آن و اهتمام به تأویل، در مکتب قرآن‌شناسی حسن جایگاهی درخور دارد (ثبوت، ص ۷۵ـ۷۶). همچنین او در بسیاری از آیات، قرائت خاص خود را دارد و پاره‌ای از قرائتهای او نادر شمرده شده و از برخی نیز انتقاد شده است (← جاحظ، ج ۲، ص ۲۱۹؛

خوانساری، ج ۳، ص ۲۵۶؛ بررسیهای محمد عبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص ۴۹۷ـ۵۰۲).

حسن سیصدتن از صحابهٔ رسول خدا صلی‌اللّه علیه وآله و سلم را درک کرد و با هفتاد نفر از کسانی که در غزوهٔ بدر حضور داشتند مصاحبت داشت و بسیاری از احادیث را از آنان فراگرفت و برای دیگران روایت کرد (ابن‌مرتضی، ص ۲۴). او به احادیث، آگاهی فوق‌العاده داشت و محدّثان بزرگ سنّی و شیعی، روایتهای او از سنّت رسول صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و سخنان امام علی و امام حسن علیهماالسلام و نیز روایتهایی را که او در طریق آنها قرار دارد، نقل کرده‌اند (برای نمونه ← ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۳۰، ۷۵ـ۷۶؛ کلینی، ج۵، ص ۴۲۱؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۴۰ـ۳۴۱؛ مفید، ۱۳۶۴ش، ص ۱۲۹ـ ۱۳۱). با ملاحظهٔ روایات و اقوال و خطبه‌های او می‌توان به این نتیجه رسید که از صحابه و تابعین اشخاص بسیار کمی به اندازهٔ او در بازگو کردن کلمات امام علی علیه‌السلام اهتمام داشته‌اند. با وجود این، به دلیل شرایط حاکم بر زمانه، حسن در بسیاری موارد سخنان امام علی علیه‌السلام را بدون تصریح به نام گویندهٔ اصلی و گاهی با عنوان «فقد قیل» (گفته شده) یا با تعبیر کنایی «ابوزینب» و «یکی از صالحان» نقل کرده است. شاید هم به دلیلِ وضوحِ انتسابِ سخنان مزبور به امام علی، نیازی به تصریح نام آن حضرت نمی‌دیده است. این احتمال نیز وجود دارد که او به نام امام تصریح نموده است، اما کسانی که آن گفته‌ها را از وی شنیده‌اند، از ترس یا به دلایل دیگر، آن سخنان را از زبان وی بدون انتساب به امام بازگو کرده‌اند (ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۲، ص ۱۴۴؛ مامقانی، ج ۱۹، ص ۱۰؛ حصری، ص ۱۷۰؛ نیز ← ثبوت، ص ۲۵۷، ۲۶۷).

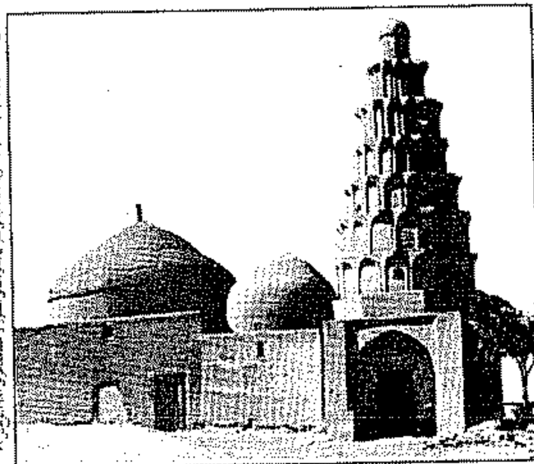
در مقابل، به احادیثی که حسن نقل کرده، ایراداتی نیز گرفته شده که از آن جمله است: تدلیس*، ارسال، و نقل به معانی نه الفاظ (← ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۵۹؛ صَفَدی، همانجا؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۷۲، ۵۸۳، ۵۸۸؛ برای پاسخ این ایرادات ← حصری، ص ۲۷۰؛ قلعه‌جی، ج ۱، ص ۱۸). گفتنی است که گاهی حسن در مقام نقل حدیث از معیارهای عقلی بهره برده است (← بدوی، ص ۱۷۶).

گذشته از مقام حدیثی، حسن از فقیهان بزرگ و مفتیان مؤثر نیز بود (ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۶۳، ۱۶۶). کتابهای متعددی به نقل آرای فقهی منسوب به حسن اختصاص یافته است، از جمله *فقه‌الحسن‌البصری*، در هفت جلد، تألیف قاضی ابوعبداللّه محمدبن مُفَرِّج قرطبی (حصری، ص ۲۷۶؛ خن، ص ۲۱۴) و *موسوعة فقه‌الحسن‌البصری*، در دو جلد، تألیف محمد رواس قلعه‌جی (بیروت ۱۴۰۹). آرای فقهی حسن به کتاب، سنّت، اقوال صحابه و اجتهاد به رأی، متکی است (← بررسیهای محمدعبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص۵۰۴).از میان آرای خاص فقهی او به این موارد می‌توان اشاره کرد: عدم جواز وضو با نبیذ (شراب خرما) و جواز متعهٔ حج که برخی از آن به عنوان حج تمتع یاد می‌کنند (که این دو نظر برخلاف رأی بسیاری از خلفا و فقهای اهل‌سنّت است)؛ عدم جوازِ حبسِ مدیونی که قادر به‌ادای دین خود نیست؛ حق‌طلاق برای‌زن درصورتی‌که همسرش نتواند هزینهٔ زندگی او را تأمین کند؛ زنی که باید عدّهٔ وفات یا طلاق نگه دارد، به محض وضع حمل یا سقط شدن جنین، عدّهٔ او به سر می‌رسد؛ در جنگ مسلمانان با غیرمسلمانان، مسلمانان حق ندارند اسیران غیرمسلمان را بکشند و باید یا آنان را آزاد کنند یا در برابر آنان فدیه بگیرند و رهایشان نمایند (← حسن بصری، ج ۲، ص ۳۵۳؛ قلعه‌جی، ج ۱، ص ۳۱۲، ۳۱۸؛ خن، ص ۲۷۱، ۲۷۷؛ بسیط، ص ۱۳۶؛ برای آگاهی از دیگر آرای فقهی او ← خن، ص ۲۱۵ـ۲۹۴؛ بسیط، ص ۱۳۵ـ۱۴۲).

حسن به وعظ و خطابه نیز می‌پرداخت. در دورهٔ او فساد و تباهی در جامعه رواج بسیار داشت. در این اوضاع، حسن برای مقابله با فساد به وعظ پرداخت و چون خود به آنچه می‌گفت عمل می‌کرد، وعظ او نیز بر مخاطبان اثر می‌گذاشت (← ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۳۰؛ نیز ← ثبوت، ص ۱۰۹). با اینکه وی ایرانی‌تبار بود و زبان مادری‌اش عربی نبود، خطابه‌های او چنان فصیح بود که حتی حَجاج ــ که خود در فصاحت کم‌نظیر بود و از حسن کینه‌ها به دل داشت ــ اعتراف می‌کرد «حسن در خطابه از همه تواناتر است» (← جاحظ، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۵۴، ۳۹۸؛ بدوی، ص ۱۶۰). به دلیل همین فصاحتِ وی بود که موعظه‌های او را در روزگار حیاتش، و دست‌کم اندکی پس از وفاتش، فراهم آوردند و برخی مؤلفان قدیم و جدید، دربارهٔ مواعظ و اندرزهای او آثار مستقلی نوشتند (← سزگین[1]، ج ۱، ص ۵۹۲؛ بدوی، ص ۱۵۹). حتی پس از مرگ حسن مواعظ او عامل گرایش قدرتمندان به رعایت موازین اخلاقی و بازداشتن آنان از تبهکاری بوده است (← غزالی، ۱۳۶۱ش، ص۳۱۵، ۳۶۰، ۴۰۶). مواعظ حسن در موضوعات گوناگونی بود. گاهی از مکارم اخلاق و آداب حسنه، گاهی از تقوا و پرهیزکاری و گاهی از فرجامِ بدِ حکام و ثروتمندانی که به مردم ستم می‌کنند و حقوق خلق را پایمال می‌نمایند، سخن می‌گفت (ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۸۸؛ بدوی، ص ۱۶۳).

---

1. Sezgin



آرامگاه حسن بصری

حسن در ۱۱۰ در بصره درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۷۷ـ۱۷۸؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ج ۵، ص ۱۵۵). آرامگاه او از دیرباز شناخته شده بوده و مقدسی (ص ۱۳۰) از آن یاد کرده و امروزه نیز پابرجاست (عبدالجبار ناجی و عبدالحسین مبارک، ص ۳۰۱؛ فاطمه محمد محجوب، ج ۱۴، ص ۱۷).

تألیفات حسن بصری. به طور قطع نمی‌توان گفت که حسن صاحب چه آثاری بوده است. ذهبی (۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۸۴) گزارش کرده است که آثاری که در آنها علم بود از حسن برجای ماند. اما بنابه گفتهٔ ابن‌سعد (ج ۹، ص ۱۷۵)، حسن همهٔ کتابهایش را، به جز یکی، سوزاند. با وجود این، چندین اثر به او منسوب است، از جمله: نامه‌ای به عبدالملک‌بن مروان (*کتابٌ الی عبدالملک‌بن مروان فی الرّدّ علی القدریة*)، که هلموت ریتر[1] آن را تصحیح کرده و بسیط (ص ۱۶۸ـ۱۸۰) عیناً همان را در کتاب خود آورده است؛ *رسالهٔ حکایت قضا و قدر* به فارسی، که به نظر می‌رسد با نامهٔ یاد شده بی‌ارتباط نباشد؛ *شروط الامامة*؛ *الاسماءالادریسیة*، در تصوف؛ *کتاب الاخلاص*؛ *نزول القرآن*؛ و *کتاب تفسیرالقرآن*، که شاید با *نزول‌القرآن* پیوندی داشته باشد (ــــه ابن‌ندیم، ص ۳۶، ۴۰، ۲۰۲؛ نورالله شوشتری، ج ۲، ص ۳۸؛ سزگین، ج ۱، ص ۵۹۲ـ۵۹۳؛ منزوی، ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۹۹۸، ج ۳، ص ۱۷۵۴؛ همو، ۱۳۷۴ش، ج ۶، ص ۲۰۹؛ برای آگاهی از دیگر آثار او ــــه سزگین، همانجا؛ منزوی، ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۱۰۰۷، ج ۱۰، ص ۴۳ـ۴۴).

حسن بصری و تصوف. بسیاری از سلسله‌های تصوف، از جمله سهروردیان، طیفوریان، مولویان و سلسله‌های صوفیهٔ هند مثل چشتیان، به حسن بصری منسوب‌اند و نام او در شجره‌نسب احمد غزالی، ابوبکر نسّاج، ابونجیب سهروردی، مجدالدین بغدادی و نجم‌الدین کبری ذکر شده است. این سلسله‌ها شجره‌نسب طریقتی خود را به حسن و از طریق او به امام‌علی علیه‌السلام می‌رسانند. نقل است که پس از تولد حسن، وی را نزد امام آوردند و امام او را حسن نامید. همچنین حسن تحت تربیت آن حضرت پرورش یافت و از ایشان خرقه گرفت و امام کلمهٔ توحید را به او تلقین کرد (ــــه عطار، ص ۳۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۹۹۸؛ عبدالرزاق کرمانی، ص ۵۵؛ معصوم علیشاه، ج ۲، ص ۵۹، ۱۰۷، ۱۵۱، ۳۰۵؛ نیز ــــه منزوی، ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ش، ج ۱۱، ص ۹۹۷). در مقابل، افرادی همچون ابن‌خلدون (ج ۱: مقدمه، ص ۴۰۳) و شاه‌ولی‌الله دهلوی (ص ۲۴۱) به چنین ارتباطی بین امام‌علی علیه‌السلام و حسن قائل نیستند. باتوجه‌به این‌دو موضع متعارض، نمی‌توان انکار کرد که در اثبات و نفی مصاحبت حسن با امام علی علیه‌السلام مبالغه شده و گرچه دلایل متقن و کافی برای پیوندی به آن استواری در دست نیست، اصل ارتباط را نیز نمی‌توان انکار کرد (برای آگاهی بیشتر ــــه ثبوت، ص ۳۷۸ـ۳۸۴).

حسن در مسجد بصره حلقهٔ درسی داشت که در آن به گفتگو دربارهٔ دانشهای گوناگون (از جمله حدیث، فقه، عقاید و علوم قرآنی) می‌پرداخت و گاهی به پرسش دربارهٔ بعضی از مفاهیم تصوف پاسخ می‌داد. در خانهٔ او نیز مجلس مخصوصی برگزار می‌شد و در آنجا جز در باب مفاهیم زهد، عبادت و معارف باطنی سخنی به میان نمی‌آمد (ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۷۹). به گزارش ابوطالب مکّی (ج ۱، ص ۳۰۷)، افرادی مثل مالک‌بن دینار، ثابت بنانی، ایوب سجستانی / سَختیانی، فَرقَد سَبَخی / سنجی و عبدالواحدبن زید در این مجالس شرکت می‌کردند. حسن شاگردان دیگری نیز داشت، از جمله واصل‌بن عطاء، حبیب عجمی، غیلان دمشقی، مَعبَد جُهَنی، محمدبن واسع، قَتاده سدوسی و عمروبن عُبَید (ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۳۵۴؛ شهرستانی، قسم ۱، ص ۵۰؛ ابن‌خلّکان، ج ۴، ص ۸۵؛ ابن‌مرتضی، ص ۲۵؛ بدوی، ص ۱۸۸ـ۲۱۴؛ برای آگاهی از دیگر شاگردان او ــــه ثبوت، ص ۱۲ـ۱۷).

به طور کلی شیوهٔ سلوک حسن، که خود سخت به آن پایبند بود، مبتنی بود بر اصولی چون محاسبهٔ نفس، حزن، استفاده از نعمتهای حلال، اجتناب از افراط در زهد، نکوهش اعتیاد به زندگی پرتجمل و گردآوری ثروت انبوه، دوری از شنیدن غنا، توجه به وظایف اجتماعی، اهتمام به امور مسلمانان و ترجیح آن بر پاره‌ای از عبادات، دوری از رابطهٔ مریدی و مرادی و تظاهر به شوریدگی، تخطئهٔ نگاههای فرا انسانی به بزرگان، دوری از طفیلی‌گری و ارتزاق از راه دین، و عبادت حق بدون توجه به

---

1. Hellmut Ritter

ثواب و عقاب (← ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۷۱ـ۱۷۳؛ جاحظ، ج ۳، ص ۱۲۰؛ ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۳۲ـ۱۳۳، ۱۵۱ـ۱۵۲؛ هجویری، ص ۱۳۰؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۲۸ـ۲۹، ۸۸، ۹۰ـ۹۱؛ امینی، ج ۸، ص ۶۸؛ *کتاب فی‌الاخلاق*، ص ۲۸۹).

مذهب و مکتب فکری حسن بصری. دربارهٔ مکتب فکری حسن اتفاق‌نظر وجود ندارد؛ او را معتزلی، شیعی، پیرو مذهب مرجئه و معتقد به مبانی اشاعره دانسته‌اند (برای نمونه ← ابن‌شهرآشوب، ج ۲، ص ۵۶؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۷۵، ۱۳۰؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۸۰؛ بدوی، ص ۱۸۲؛ بسیط، ص ۱۴۵). برخی از ابن‌ابی‌العوجا*، که ابتدا شاگرد حسن بود و سپس از زندیقان شد، روایت کرده‌اند که حسن گاهی به سوی قدریان و زمانی به سمت جبریان متمایل می‌شده است (← کلینی، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۵۳). اما به نظر می‌رسد با استناد به گفتهٔ او نمی‌توان مطلبی را ثابت کرد (← جبر و اختیار*). علاوه بر آنکه سخنان و روایات حسن در تخطئهٔ جبر و قدر و تأیید موضع شیعه در این باره، بارها در متون شیعی مورد استناد و ستایش قرار گرفته است (برای نمونه ← مفید، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۳۱۵ـ۳۱۸؛ ابن‌طاووس، ج ۲، ص ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۳۲۵). عبدالرحمان بدوی (ص ۱۸۲) نیز بر پایهٔ خودداری حسن از پاسخ به پرسش حجاج دربارهٔ امام علی علیه‌السلام و عثمان، او را از بنیانگذاران مرجئه دانسته است. اما حسن بارها معاویه، یزید و حجاج و بسیاری دیگر از قدرتمندان را محکوم کرده و حتی حکمرانان عصر خود را منافق خوانده است (برای نمونه ← ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۷۳، ۱۰۸ـ۱۰۹؛ سبط ابن‌جوزی، ج ۲، ص ۱۹۹؛ ابن‌کثیر، ۱۳۵۱ـ۱۳۵۸، ج ۸، ص ۱۳۰؛ بسیط، ص ۱۴۴). همچنین اقوال و روایات به جامانده از حسن در باب مفهوم ایمان، حکایت از مخالفت جدّی او با مرجئه دارد (حمصی رازی، ج ۱، ص ۱۹۸).

برخی هم بر آن‌اند که حسن، پس از تهدید شدن، از اظهار مخالفت با عقیدهٔ عامهٔ سنّیان دربارهٔ قدر بازایستاده است (← ابن‌سعد، ج ۹، ص ۱۶۸؛ قاضی عبدالجباربن احمد، ص ۳۷). اما اگر هم ثابت شود که حسن در پاره‌ای موارد به یکی از دو طرف جبر یا اختیار گرایش یافته است، باید این گفته‌ها را با مجموع اظهارات او سنجید.

از روزگار حسن تا به امروز دربارهٔ او گزارشهایی مطرح بوده است که برخی آن را حاکی از مخالفت حسن با امامان شیعه، خاصه امام علی علیه‌السلام، دانسته‌اند. مثلاً طبرسی (ج ۱، ص ۴۰۲ـ۴۰۳؛ و به نقل از او مجلسی، ج ۴۲، ص ۱۴۱ـ۱۴۳) روایت کرده است که در بصره علی علیه‌السلام از حسن دلیل شرکت نکردنش در جنگ جمل را پرسید و حسن دلیل آن را جهنمی بودن قاتل و مقتول بیان کرد. طبق روایتی دیگر (طبرسی، ج ۱، ص ۴۰۴)، پس از جنگ جمل و ورود امام علی به بصره، آن حضرت خطاب به حسن که قصد کتابت بیانات ایشان را داشت گفته بود هر امتی سامری‌ای دارد و سامری این امت حسن است که اعتقاد به جنگ کردن ندارد. همچنین نقل شده است که حسن عمداً در کربلا به سپاه امام حسین علیه‌السلام نپیوست (← خوانساری، ج ۳، ص ۳۳؛ برای اطلاع از نقد این گزارشها ← ثبوت، ص ۱۸۷ـ۲۰۸، ۲۳۰ـ۲۳۱).

دربارهٔ دو روایت اول باید گفت که علاوه بر آنکه فاقد سندند، به لحاظ تاریخی نیز نمی‌توانند درست باشند، زیرا جنگ جمل در سال ۳۶ اتفاق افتاد و حسن در این زمان حداکثر پانزده ساله بود. اما گذشته از بحث سند و مسئلهٔ تاریخی این دو روایت و نیز روایات دیگری که در تأیید اقدامات علی علیه‌السلام در جنگ جمل از حسن نقل شده (برای نمونه ← سُلیم‌بن قیس هلالی، ج ۲، ص ۵۵۹؛ عاصمی، ج ۲، ص ۳۷۴ـ۳۷۵)، شیخ مفید در *امالی* (ص ۱۲۹ـ ۱۳۱) روایت اول را به گونهٔ دیگری نقل کرده است. در آنجا حسن نه تنها پاسخ بی‌ادبانه‌ای به سؤال امام نداده، بلکه حتی از ایشان نصیحت خواسته است. اما در مورد روایت سوم، حضور نیافتن حسن در کربلا می‌تواند به این دلیل باشد که به موقع از ورود سپاه امام به کربلا باخبر نشد، همچنان که هیچ یک از رجال بصره، که قصد یاری کردن امام حسین علیه‌السلام را داشتند، فرصت پیوستن به امام را نیافتند. به علاوه، ابن‌زیاد همهٔ راههایی را که به آن سرزمین منتهی می‌شد بسته بود. دیگر آنکه نقل است که حسن چنان به اهل‌بیت علیهم‌السلام دلبستگی داشت که با شنیدن خبر شهادت امام حسین علیه‌السلام، به‌شدت گریست و سپس گفت: «خدا خوار کند امتی را که فرزند پیامبرش را کشت» (قندوزی، ج ۳، ص ۴۸؛ برای آگاهی بیشتر از گزارشهای حاکی از دشمنی او با ائمه و نکوهشهای ائمه از او و نقد آنها ← ثبوت، ص ۱۸۳ـ۲۴۴).

حسن در ترویج بعضی معتقدات که امامان شیعه تعلیم می‌دادند و نیز آموزه‌هایی که مجموعهٔ آموزه‌ای شیعه را تشکیل می‌دهند، گامهای بلندی برداشت، از آن جمله است: نفی رؤیت باری‌تعالی، شفاعت، مهدویت، امامت امامان اهل بیت و شمار آنان، تخطئهٔ قیاس، تقیه، سرنوشت فرزندان نامسلمانان، معراج پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، خطاهای فاحش خلفا، نکاح موقت، مسئلهٔ میراث پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، تقدیس بزرگان شیعه همچون سلمان و عمار یاسر (← حسن بصری، ج ۱، ص ۲۰۷؛ نصربن مزاحم، ص ۳۲۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۱؛ طوسی، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۵۱؛ نشوان‌بن سعید حمیری، ص ۲۵۶؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۲، ص ۵۶؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۰؛ مُحَلّی، ص ۳۸۵؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ ۱۴۰۹، ج ۴،

ص۵۶۸؛ نخ، ص ۱۲۲). وی همچنین امامان شیعه را ستایش کرده است. مثلاً از علی‌علیه‌السلام به عنوان ربّانی این امت و بهترین فرد امت پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و نخستین مؤمن و نمازگزار با وی و از همسر و دو فرزندش بـه عـنوان بـهترین کسان پس از وی یاد کرده و نیز، به نقل از عبداللّه‌بن مسـعود، گفته است که در قیامت، علی علیه‌السلام بر کرسی نور نشسته است و فقط کسی می‌توانـد از صـراط بگـذرد کـه ولایت او و اهل‌بیت او را داشته باشد (ــه مفید، ۱۴۰۵، ص ۲۱۵، ۲۲۱؛ منتجب‌الدین رازی، ص۴۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۴، ص ۹۵ـ۹۶؛ امینی، ج ۲، ص ۳۲۳).

حسن بصری از نظر رجال‌شناسان سنّی و شیعه. روایات حسن در نزد عامهٔ اهل سنّت مقبول است و بخاری و مسلم در صحیحین احادیث او را آورده‌اند. همچنین در مکه برای حسن مجلس روایت حدیث ترتیب دادند و مجاهد و عطاء و طاووس و عَمروبن شُعَیب از جمله علمای بزرگ اهل سنّت بودند که در مجلس او شرکت کردند.

ابن‌سعد (ج ۹، ص ۱۵۷) او را با عنوان جامع، ثقة و حجت ستوده، هر چند روایات مرسل او را حجت ندانسته است. ذهبی در کـتاب *تـذکرة‌الحفاظ* (ج ۱، ص ۷۰ـ ۷۱) حسـن را امام، شیخ‌الاسلام، حافظ و علامه و با این حال او را مدلّس خوانده است. ابن‌اثیر (*النهایة*، ج ۲، ص ۱۸۷) گفته است که حسن میان علم و زهد و عبادت و ورع جمع کرده بود. ابونعیم اصفهانی (ج ۲، ص ۱۳۲، ۱۴۳ـ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۴ـ۱۵۷)، عـلاوه بـر آنکـه او را فقیه و زاهد و عابدی دانسته که زینت دنیا را به دور افکنده بود، روایات حاکی از احوال حسن و مواعظ او را نقل کرده است.

از چهار منبع متقدم رجال شیعه، نام حسن فقط در *اختیار معرفة الرجال* (ص ۹۷ـ۹۸) آمده که مهم‌ترین مستند رجـالیان متأخر شیعه نیز همین مطلب کشّی است. متن مـورد اشـاره، حاوی سخنانی منسوب به فضل‌بن شاذان است، به مناسبت ذکر زهاد ثمانیه که در آن حسن را نکوهش کرده است (نیز ــه خویی، ج ۴، ص ۲۷۲ که به نقل از کشّی بسنده کرده است). گفتنی است هدف کشّی در کتاب *رجال* خود آن بوده است که آنچه را درباره هریک از راویان، از مدح و ذم، رسیده یکجا فراهم آورد، بدون آنکه دربـارهٔ آنـها داوری کـند. واسطهٔ نـقل وی از فضل‌بن شاذان در این مورد، علی‌بن محمدبن قتیبه است کـه رجال‌شناسان شیعه او را غیرمعتمد دانسـته‌انـد (ــه خـویی، ج ۱۲، ص ۱۶۰، ج ۱۳، ص ۲۹۴ـ ۲۹۵).

در میان علمای شیعه از جمله کسانی که حسن را مردود و مذموم شمرده‌اند، فیض‌کاشانی (ج ۱، ص ۸۷)، محمدباقر مجلسی (۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۴۵۹ـ۴۶۰)، محمدطاهر قمی (ص ۱۴۶ـ ۱۵۰) و آقامحمدعلی کرمانشاهی (ج ۱، ص ۶۷) بوده‌اند. که نقد آنان ناظر به شهرت حسن بصری به منش صوفیانه و پرهیز دادن مخاطبان از پیروی از وی بوده است. آنان با استناد بـه بـرخی گزارشها، داوریهای منفی دربارهٔ حسن عرضه کرده و گاهی او را با عناوینی همچون معلم بدعت و ضلالت، مروّج رهبانیت، رئیس قدریان، منافق و دشمن علی علیه‌السلام، مذمت کرده‌اند (برای پاسخ به این ایرادات ــه ثبوت، ص ۳۰۳ـ۳۲۰).

در مقابل، برخی از علمای متقدم و متأخر شیعه در مقام دفاع از حسن برآمده و روایات و تفاسیر او را معتبر شمرده‌اند. ابن‌بابویه در *امالی*، علاوه بر نقل روایات حسن، سخنانی از او دربارهٔ امام علی‌علیه‌السلام نقل کرده که حاکی از اهمیت فراوان آنها در نظر ابن‌بابویه است، بی‌آنکه کـمترین تـعریضی دربـارهٔ حسن داشته باشد (ــه ۱۴۰۰، ص ۳۵۲ـ۳۵۳). شریف مرتضی علم‌الهدی (قسم ۱، ص ۱۵۳، ۱۶۱ـ۱۶۲) نیز از حسن به نیکی یاد کرده و او را کثیرالعلم، بلیغ‌المواعظ، اسوه، پیشوا و یکی از متقدمان دانسته که از تصریح به عدل خدا پروا نمی‌نمود؛ وی از برخورد شجاعانهٔ حسن با حجاج نیز، که موجب شد حکم بـه قتل او بدهد، گزارشی آورده است. شیخ‌طوسی در مقدمهٔ تفسیر *تبیان* (ج ۱، ص ۶)، ابن‌عباس و حسن و قَتاده (شاگرد حسن) را به ترتیب از مفسرانـی شـمرده کـه در تـفسیر قرآن «طـریقه‌ای ممدوح و مذهبی محمود» داشته‌اند. حسن در تفسیر او دومین نفر است که از او بسیار نقل قـول شـده است. طـبرسی نیز در تفسیر *مجمع‌البیان*، همین شیوه را در پیش گـرفته اسـت (ــه کریمان، ج ۲، ص ۴۴ـ ۴۶). به گفتهٔ قاضی نـوراللّه شـوشتری (ج ۲، ص ۷) به نقل از یکی از مشایخش، رضی‌الدین علی‌بن طاووس حسن را مقبول می‌دانسته است. فتح‌اللّه کاشانی نیز در تفسیر فارسی *منهج الصادقین* (ج ۱، ص ۳۳۹ـ۳۴۰، ۴۶۹، ۴۹۹، ۵۰۲ـ۵۰۳) در بسیاری از موارد، قبل یا بعد از نـقل روایت و قولی از حسن، تصریح کرده که قول و روایت او با آنچه از ائمه علیهم‌السلام رسیده و مقبول شیعیان است یکـی است. وی همچنین گزارش پاره‌ای از سخنان حسن در ستایش امـام عـلی علیه‌السلام در برابر حجاج را آورده است. محمدتقی مجلسی نیز معتقد است که حسن به امر امام علی علیه‌السلام در برخورد با زیاد و پسرش، عبیداللّه، و نیز حجاج تـقیه کـرده است (ــه مامقانی، ج ۱۹، ص ۱۰). همچنین محمدتقی شوشتری (ج ۳، ص ۱۹۷ـ۲۰۲) از نامهٔ حسن در رد جبریان یـاد کـرده و آن را ستوده و نوشته نیکوتر آن است که وی را مردی نیک و پرهیزکار بدانیم و معتقد باشیم که تقیه کرده است. محمدهادی معرفت (ج ۱، ص ۳۷۱ـ۳۸۵) نیز شرح احوال حسن را به تفصیل و با لحنی پر از ستایش نوشته است و اتهاماتی را کـه بـه وی وارد آورده‌اند مردود شمرده است.

از علمای شیعه کسانی همچون محمدباقر خوانساری (ج ۳،

ص ۳۴) و علی علیاری تبریزی (ج ۳، ص ۷۱) و عبدالله مامقانی (ج ۱۹، ص ۱۳ـ۱۶) نیز با استناد به روایت سلیم‌بن قیس هلالی (ج ۲، ص ۵۵۸ـ۵۵۹) که حاکی از ندامت حسن و توبه در آخر عمرش است اظهار کرده‌اند که حسن نخست در راه هدایت نبود و بعداً مستبصر شد و به پیروان مذهب حق پیوست.

منابع: آقامحمدعلی کرمانشاهی، خیراتیه در ابطال طریقهٔ صوفیه، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۱۲؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌اثیر (علی‌بن محمد)؛ ابن‌اثیر (مبارک‌بن محمد)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، چاپ طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره ۱۳۸۳ـ۱۳۸۵/ ۱۹۶۳ـ۱۹۶۵؛ ابن‌بابویه، امالی الصدوق، بیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ همو، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم ۱۳۹۸؛ ابن‌جوزی، آداب‌الحسن‌البصری و زهده و مواعظه، چاپ سلیمان حرش، بیروت ۱۴۲۶/ ۲۰۰۵؛ همو، کتاب‌الرد علی‌المتعصب العنید، چاپ کاظم محمودی، [بی‌جا: بی‌نا.]، ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن‌حجر عسقلانی، کتاب تهذیب‌التهذیب، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/ ۱۹۹۵؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌سعد (قاهره)؛ ابن‌شهرآشوب، متشابه‌القرآن و مختلفه، تهران ۱۳۲۸ ش، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ ابن‌طاووس، الطرائف فی معرفة مذاهب‌الطوائف، چاپ علی عاشور، بیروت ۱۴۲۰/ ۱۹۹۹؛ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة فی‌التاریخ، [قاهره] ۱۳۵۱ـ۱۳۵۸؛ همو، تفسیرالقرآن العظیم، بیروت ۱۴۱۲؛ ابن‌مرتضی، کتاب طبقات‌المعتزلة، چاپ سوزانا دیوالد ـ ویلتسر، بیروت ۱۳۸۰/ ۱۹۶۰؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابوطالب مکّی، قوت‌القلوب، چاپ سعید نسیب مکارم، بیروت ۱۹۹۵؛ ابونعیم اصفهانی، حلیةالاولیاء و طبقات الاصفیاء، چاپ محمدامین خانجی، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۷؛ احمدبن اخی ناطور افلاکی، مناقب‌العارفین، چاپ تحسین یازیجی، آنکارا ۱۹۵۹ـ۱۹۶۱، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش، امین؛ عبدالحسین امینی، الغدیر فی‌الکتاب و السنة و الادب، بیروت، ج ۲، ۱۹۷۷/۱۳۹۷، ج ۸، ۱۳۸۷/ ۱۹۶۷؛ عبدالرحمان بدوی، تاریخ‌التصوف الاسلامی من البدایة حتی نهایة القرن الثانی، کویت ۱۹۷۸؛ احمد اسماعیل بسیط، الحسن البصری مفسراً، عمان ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ بلاذری (بیروت)؛ اکبر ثبوت، حسن بصری: گنجینه‌دار علم و عرفان (زندگینامه و سخنان و آراء)، تهران ۱۳۸۶ ش؛ عمروبن بحر جاحظ، البیان و التبیین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [۱۹۴۸/۱۳۶۷؟]؛ حسن بصری، تفسیر الحسن البصری، جمع و توثیق و دراسة محمد عبدالرحیم، قاهره [۱۹۹۲؟]؛ روضة جمال حُصَری، حیاةالحسن البصری و سیرته العلمیّة، دمشق ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ محمودبن علی حمصی رازی، المنقذ من التقلید، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴؛ مصطفی سعید خن، الحسن‌بن یسارالبصری الحکیم الواعظ الزاهد العالم، دمشق ۱۹۹۵/۱۴۱۶؛ خوانساری؛ خویی؛ محمدبن احمد ذهبی، تاریخ‌الاسلام و وفیات‌المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۱۰۱ـ۱۲۰ هـ، بیروت ۱۴۱۰/ ۱۹۹۳؛ همو، سیراعلام‌النبلاء، چاپ شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ همو، کتاب تذکرةالحفاظ، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷/ ۱۹۵۴ـ۱۹۵۸، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ سبط ابن‌جوزی، تذکرةالخواص من الامة بذکر خصائص الائمة، چاپ حسین تقی‌زاده، [قم] ۱۴۲۶؛ سُلیم‌بن قیس هلالی، کتاب سُلیم‌بن قیس الهلالی، چاپ محمدباقر انصاری‌زنجانی، قم ۱۳۸۴ ش؛ سمعانی؛ احمدبن عبدالرحیم شاه ولی‌اللّه دهلوی، قرةالعینین فی تفضیل الشیخین، پیشاور ۱۳۱۰؛ محمدتقی شوشتری؛ نوراللّه‌بن شریف‌الدین شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران ۱۳۵۴ ش؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، کتاب‌الملل و النحل، چاپ محمدبن فتح‌اللّه بدران، قاهره [۱۳۷۵؟/ ۱۹۵۶]، چاپ افست قم ۱۳۶۴ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، تفسیرالقرآن‌الکریم، چاپ محمد خواجوی، قم ۱۳۷۹ـ۱۳۸۰ ش؛ صفدی؛ احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ ابراهیم بهادری و محمد هادی‌به، [تهران] ۱۴۲۵؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ احمدبن محمد عاصمی، العَسَلُ‌المُصَفّی فی تهذیب زَین‌الفَتی فی شرح سورة هل‌ٰ اتی، هذّبه و علّق علیه محمدباقر محمودی، قم ۱۴۱۸؛ عبدالجبار ناجی و عبدالحسین مبارک، من مشاهیر اعلام البصرة، بصره ۱۹۸۳؛ عبدالرزاق کرمانی، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمة‌اللّه ولی، در مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت‌اللّه ولی کرمانی، چاپ ژان اوبن، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۱ ش؛ محمدبن ابراهیم عطار، تذکرةالاولیاء، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، امالی المرتضی: غررالفوائد و دررالقلائد، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ علی‌بن عبدالله علیاری تبریزی، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، ج ۳، چاپ هدایة‌الله مسترحمی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ همو، نصیحة‌الملوک، چاپ جلال‌الدین همایی، تهران ۱۳۶۱ ش؛ فاطمه محمد محجوب، الموسوعة الذهبیة للعلوم الاسلامیة، ج ۱۲، قاهره: دارالغد العربی، [بی‌تا.]؛ محمدبن شاه مرتضی فیض کاشانی، المحجةالبیضاء فی تهذیب الاحیاء، چاپ علی‌اکبر غفاری، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ قاضی عبدالجباربن احمد، فرق و طبقات المعتزلة، چاپ علی سامی نشار و عصام‌الدین محمدعلی، [اسکندریه] ۱۹۷۲؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، الرسالةالقشیریة، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت ۱۴۰۸/ ۱۹۹۸؛ محمد رواس قلعه‌جی، موسوعة فقه الحسن البصری، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عباس قمی، سفینةالبحار و مدینة الحکم و الآثار، چاپ سنگی نجف ۱۳۵۲ـ۱۳۵۵، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ همو، هدیةالاحباب فی ذکر المعروف بالکنی و الالقاب و الانساب، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدطاهربن محمدحسین قمی، تحفة الاخیار: بحثی در پیرامون آراء و عقاید صوفیه، چاپ داود الهامی، قم ۱۳۶۹ ش؛ سلیمان‌بن ابراهیم قندوزی، ینابیع‌المَوَدّةِ لِذَوِي القُربی، چاپ علی جمال اشرف حسینی، قم ۱۴۱۶؛ فتح‌اللّه‌بن شکرالله کاشانی، منهج‌الصادقین فی الزام المخالفین، با مقدمه و پاورقی و تصحیح ابوالحسن شعرانی، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهران ۱۳۷۸ ش؛ کتاب فی الاخلاق و العرفان، لاحد الحفاظ من اعلام الشیعة الامامیة فی القرن الخامس او السادس، چاپ رضا استادی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴ ش؛ حسین کریمان، طبرسی و مجمع‌البیان،

تهران ۱۳۴۰ـ ۱۳۴۱ش؛ محمدبن عمرکشی، *اختیار معرفة‌الرجال*، [تلخیص] محمدبن‌حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد۱۳۴۸ش؛ کلینی؛ عبدالله مامقانی، *تنقیح‌المقال فی علم‌الرجال*، چاپ محیی‌الدین مامقانی، قم ۱۴۲۳ـ ؛ محمدباقربن محمدتقی مجلسی، *بحارالانوار*، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ همو، *عین‌الحیات*، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۳۸۲ ش؛ حُمیدبن احمد مُحَلّی، *محاسن‌الازهار فی مناقب امام الابرار و والد الائمة الاطهار الامام امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام*، چاپ محمدباقر محمودی، قم ۱۴۲۲؛ محمدهادی معرفت، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه‌القشیب*، مشهد ۱۴۱۸ـ۱۴۱۹؛ محمدمعصوم‌بن زین‌العابدین معصوم علیشاه، *طرائق الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۳۹ـ ۱۳۴۵ ش؛ محمدبن محمد مفید، *الارشاد فی معرفة حجج‌الله علی‌العباد*، با ترجمه و شرح هاشم رسولی محلاتی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ همو، ترجمه و متن *امالی شیخ مفید*، ترجمهٔ حسین استاد ولی، مشهد ۱۳۶۴ ش؛ همو، *خلاصة‌الایجاز فی المتعة*، چاپ علی‌اکبر زمانی‌نژاد، قم ۱۴۱۳؛ همو، *الفصول‌المختارة من‌العیون و المحاسن*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ مقدسی؛ علی‌بن عبیدالله منتجب‌الدین رازی، *الاربعون حدیثاً عن‌اربعین شیخاً من اربعین صحابیاً فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام*، قم ۱۴۰۸؛ احمد منزوی، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد ۱۳۶۲ـ ۱۳۷۰ ش؛ همو، *فهرستواره کتابهای فارسی*، تهران ۱۳۷۴ ش ـ ؛ نشوان‌بن سعید حمیری، *الحورالعین*، چاپ کمال مصطفی، چاپ افست تهران ۱۹۷۲؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفّین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۲، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ محمدبن خلف وکیع، *اخبارالقضاة*، بیروت: عالم‌الکتب، [بی‌تا.]؛ علی‌بن عثمان هجویری، *کشف‌المحجوب*، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- .

/ اکبر ثبوت /

حسن‌بن استاذ هرمز، کنیه‌اش ابوعلی، ملقب به عمیدالجیوش، از امیران دورهٔ سلطنت صمصام‌الدوله* و بهاءالدوله ابونصر فیروز* دیلمی، و حاکم عراق. پدرش از حاجبان عضدالدوله (حک: ۳۳۸ـ۳۷۲) بود (ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۸ـ۷۹؛ ذهبی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۲۳۰ـ۲۳۱؛ ابن‌کثیر، ج ۶، جزء ۱۱، ص ۳۶۷). در منابع، زمان تولد حسن‌بن استاذ هرمز، به صراحت، ذکر نشده‌است، اما باتوجه‌به طول عمر و سال مرگ وی، احتمالاً در حدود ۳۵۰ تا ۳۵۲ به دنیا آمده است (ــه ادامهٔ مقاله). استاذ هرمز، پدر حسن، در دورهٔ سلطنت شرف‌الدوله (۳۷۲ـ۳۷۹) حاکم عمان‌بود و سپس صمصام‌الدوله وی را به‌حکومت کرمان منصوب کرد (ابوشجاع روذراوری، ص ۱۰۰، ۱۹۲؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۳۹).

حسن در ۳۸۱ در فارس به خدمت صمصام‌الدوله درآمد (ابوشجاع روذراوری، ص ۱۹۲). در ۳۸۳، پسران عزالدوله بختیار* بر قلعه‌ای در فارس ــکه پیش از این در آن زندانی شده بودند ــ دست یافتند. صمصام‌الدوله، حسن را مأمور سرکوبی آنان کرد. وی بر قلعه دست یافت و پسران بختیار را اسیر کرد (همان، ص ۲۴۸؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۹۶). در ۳۸۷ صمصام‌الدوله وی را مأمور بیرون راندن ترکان از ناحیهٔ اهواز (خوزستان) کرد او در این مأموریت برخی از ترکان را که هوادار بهاءالدوله بودند به سوی خود خواند (ابوشجاع روذراوری، ص ۲۹۴؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۳۳). در ۳۸۸، دیلمیان در مخالفت با صمصام‌الدوله شورش کردند و ابونصر و ابوالقاسم، پسران بختیار، به شورشیان پیوستند. صمصام‌الدوله در این شورش کشته شد (ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۴۲ـ ۱۴۳). پسران بختیار از حسن خواستند تا به آنان بپیوندد و در مقامش باقی بماند. اما وی، به‌رغم تمایل یارانش، نزد بهاءالدوله به اهواز رفت و به اطاعت او درآمد (همان، ج ۹، ص ۱۵۰؛ روذراوری، ص ۳۱۵، ۳۱۹).

در ۳۹۰، اوضاع اهواز نابسامان شد. بهاءالدوله، حاکم اهواز را برکنار کرد و حسن‌بن استاذهرمز را به جای او گمارد. حسن با حُسن‌خلق با اهالی آنجا رفتار نمود و اوضاع را آرام کرد. به همین سبب، بهاءالدوله به او لقب عمیدالجیوش داد (ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۶۲؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۲۳؛ قس صابی، ص ۴۰۰ـ ۴۰۱، که تاریخ این رویداد را در ۳۹۱ و پس از دورهٔ کناره‌گیری حسن‌بن استاذهرمز ذکر کرده است).

در ۳۹۲ عیاران علوی و عباسی بغداد، شهر را به آشوب کشاندند. بهاءالدوله، برای اصلاح اوضاع، حسن را به حکومت عراق منصوب کرد (ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۷۰ـ۱۷۱). حسن عده‌ای از علویان، عباسیان و ترکان را به قتل رساند و به فقها و تجار وعده کرد که روشی نیکو در پیش گیرد و مصادرهٔ اموال را ممنوع کند و به این ترتیب شهر را آرام کرد. وی با این سیاست می‌خواست دشمنی میان شیعه و سنّی را از میان ببرد (ابوشجاع روذراوری، ص ۴۳۷ـ۴۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، حوادث و وفیات ۳۸۱ـ۴۰۰ هـ، ص ۲۲۵ـ۲۲۶؛ متز[1]، ج ۱، ص ۲۷۰). حسن‌بن استاذهرمز، دیناری معادل ۲۵ درهم ضرب کرد و بدهیهای گروههای مختلف را ــکه بالغ بر هفت هزار دینار می‌شد ــ بخشید و از واگذاری اقطاعات، مگر با شیوهٔ قسط‌بندی، جلوگیری نمود؛ اما اندکی بعد ابوجعفر حجّاج او را وادار به لغو این قوانین کرد (صابی، ص ۴۴۲ـ۴۴۳). در ۳۹۳، به سبب اختلاف میان حسن‌بن استاذهرمز و ابوجعفر حجّاج، که از نیابت بهاءالدوله در عراق عزل شده بود، جنگی روی داد که به

1. Adam Mez

شکست ابوجعفر حجّاج انجامید (ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۷۴). در ۳۹۴، ابن‌واصل، بطیحه را تصرف کرد و مهذّب‌الدوله، حاکم آنجا، را بیرون راند. بهاءالدوله، حسن‌بن استاذهرمز را مأمور جنگ با ابن‌واصل نمود، اما وی در این نبرد از ابن‌واصل شکست خورد و در ۳۹۵، بار دیگر، به بطیحه حمله کرد و این‌بار آنجا را تصرف کرد. حسن‌بن استاذهرمز نمایندهٔ خود را در آنجا گذاشت، اما بدرفتاری نایب او سبب شد بار دیگر مهذّب‌الدوله حاکم بطیحه گردد (همان، ج ۹، ص ۱۸۰ـ۱۸۳).

در ۳۹۷ بهاءالدوله، حسن‌بن استاذهرمز را به جنگ بدربن حسنویه* (حک: ۳۶۹ـ۴۰۵)، که به ابوجعفر حجّاج در محاصرهٔ بغداد کمک کرده بود، فرستاد. بدربن حسنویه از حسن‌بن استاذهرمز تقاضای صلح کرد و سرانجام میان آن دو صلح شد (همان، ج ۹، ص ۱۹۲ـ۱۹۳، ۱۹۶ـ۱۹۷).

در ۳۹۸ حسن به بغداد بازگشت (ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۵۹) و تا هنگام مرگش در ۴۰۱ در بغداد حکومت کرد. برخی منابع، مدت عمر وی را ۴۹ (ـــه ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۲۴؛ ابن‌وردی، ج ۱، ص ۴۴۹) و بعضی دیگر ۵۱ سال ذکر کرده‌اند (ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۹؛ ابن‌کثیر، ج ۶، جزء ۱۱، ص ۳۶۷). شریف رضی ــ که قصیده‌ای در رثای وی سروده است (ـــه ج ۱، ص ۱۱۱ـ۱۱۴) ــ عهده‌دار خاک‌سپاری او شد و پیکرش را در مقابر قریش (کاظمیّه، کاظمین) به خاک سپردند (ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۸۰؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۲۴).

حسن برای آرام کردن بغداد که در آن زمان گرفتار آشوب و درگیریهای داخلی بود، دست به اقداماتی زد. وی هم شیعیان و هم سنّیان را از اظهار مذهبشان بازداشت. به دستور او شیعیان در بغداد حق برگزاری مراسم عزاداری روز عاشورا و اهل‌سنّت در بصره حق زیارت قبر مصعب‌بن زبیر را نداشتند. همچنین فقیه و متکلم بزرگ شیعه، شیخ‌مفید را از بغداد اخراج کرد و شیعیان را از برپاداشتن جشن در روز عید غدیر منع کرد (ـــه صابی، ص ۴۵۸؛ ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۵۹، ۷۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، حوادث و وفیات ۳۸۱ـ۴۰۰ هـ، ص ۲۲۵ـ۲۲۶؛ ابن‌کثیر، همانجا؛ ابن‌تغری بردی، ج ۴، ص ۲۰۶). وی در دوران حکومت خود در بغداد امنیت برقرار کرد (ـــه ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، همانجا). امانت‌داری وی نیز مشهور بود (ـــه ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۹ـ۸۰؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۲۴ـ ۲۲۵).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [? ۱۳۸۳]ـ۱۳۹۲/ [? ۱۹۶۳]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۶، چاپ احمد ابوملحم و دیگران، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌وردی، *تاریخ ابن‌الوردی*، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ ابوشجاع روذراوری، *ذیل کتاب تجارب‌الامم*، چاپ آمدروز، مصر ۱۳۳۴/۱۹۱۶، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۳۸۱ـ۴۰۰ هـ، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۷، چاپ شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمدبن حسین شریف‌رضی، *دیوان*، ج ۱، چاپ احمدعباس ازهری، بیروت ۱۳۰۷؛ هلال‌بن مُحَسّن صابی، *الجزء الثامن من تاریخ ابی‌الحسین هلال‌بن المُحَسِّن‌بن ابراهیم الصابی الکاتب*، در ابوشجاع روذراوری، همان منبع؛ آدام متز، *الحضارة الاسلامیّة فی القرن الرابع الهجری*، نقله الی العربیة محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۷۷/۱۹۵۷.

/ مریم ارجیح /

حسن‌بن اسحاق صنعانی، شاعر، دولتمرد و فقیه زیدی یمنی. وی در ۱۰۹۳ در غَراس، از نواحی صنعا، در خانواده‌ای که به علم و ادب و سیاست و حسن اخلاق شهرت داشتند، به دنیا آمد و در صنعا پرورش یافت (شوکانی، ج ۱، ص ۱۹۴؛ زباره یمنی، ج ۱، ص ۴۲۹؛ وجیه، ص ۳۰۸). از کودکی به آموختن علوم دینی نزد پدرش اسحاق‌بن احمد و برادر بزرگ‌ترش محمد پرداخت. فقه را در شهر ذِمارِ یمن و ادبیات و حدیث را در شهرهای تَعِزّ و صنعا فراگرفت. عبداللّه‌بن علی اَکْوَع و محمدبن اسماعیل امیر کَحْلانی صنعانی، معروف به بدر امیر، نیز از استادان او بودند (ـــه شوکانی؛ زباره یمنی؛ وجیه، همانجاها). وجیه (ص ۳۰۹) از تبادل نامه‌هایی مناظره‌گونه دربارهٔ مسائل فقهی میان او و برادرزاده‌اش اسماعیل‌بن محمد و نیز استادش بدر امیر، گزارش داده است.

حسن‌بن اسحاق در امور سیاسی نیز فعال بود و در بعضی شهرهای یمن به مناصب حکومتی هم دست یافت (زباره یمنی، ج ۱، ص ۴۳۱). در ۱۱۲۸، به دنبال شورش حسین‌بن قاسم ملقب به منصور برضد پدر خود قاسم‌بن حسین متوکل، فرمانروای یمن، حسن از منصور حمایت کرد؛ ازاین‌رو، متوکل حسن را به زندان انداخت، ولی پس از حدود هشت سال، او را آزاد کرد و از آن زمان تا هنگام مرگ متوکل در ۱۱۳۹، حسن از ندیمان او به‌شمار می‌رفت. با روی کار آمدن منصور، دوباره زندانی شد و این بار بیست سال از عمر خود را در زندان گذراند و سرانجام در ۱۱۶۰ در زندان از دنیا رفت (ـــه بغدادی، ج ۱، ستون ۲۹۷ـ ۲۹۸؛ زباره یمنی، ج ۱، ص ۴۳۲؛ وجیه، همانجا). او در سالهای زندان به تألیف و سرودن شعر پرداخت (ـــه شوکانی، همانجا). در برخی موارد، هدف وی از نگارش و سرودن، جلب ملاطفت و رفع سخت‌گیریهای حاکمان وقت بوده است (ـــه زباره یمنی، ج ۱، ص ۴۳۹ـ ۴۵۵). محمدبن اسماعیل بدر سجایای اخلاقی او را ستوده است (ـــه همان، ج ۱، ص ۴۲۹).

مشهورترین کتاب حسن‌بن اسحاق، *مَنظومةُ الهَدْیِ النَّبَوی* است که بخشی از کتاب *زادُالمَعاد فی هَدْیِ خَیرِالعِباد*، اثر مشهور ابن‌قیّم جوزیّه (متوفی ۷۵۱)، را در بیش از هزار بیت به نظم کشیده است (وجیه، همانجا). این کتاب در ۱۴۰۳ در مصر چاپ شد (حسینی اشکوری، ج ۲، ص ۳۱۲، ج ۳، ص ۱۱۹). او سپس همین کتاب خود را شرح کرد و در آن به بیان آرای عالمان زیدی نیز پرداخت. از این کتاب با نامهای *بُلوغُ‌المراد فی هَدْیِ المُصطفی و سیرَتِهِ فی‌الجِهاد*، و *الفَتحُ القَوی فی شَرحِ الهَدْیِ النَّبَوی* نیز یاد شده است. نسخه‌ای از آن، به خط پسرش احمد (متوفی ۱۱۹۳)، موجود است (وجیه، همانجا؛ حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۲۱۷). حسن‌بن اسحاق در این شرح، علاوه بر کتاب *الهدی*، از کتابهای دیگری نیز بهره برده است، از جمله *ضَوءالنَّهار* اثر حسن‌بن احمد جلال یمنی و شرح آن، یعنی *مِنحَةُالغَفّار*، اثر محمدبن اسماعیل امیر کحلانی (حسینی اشکوری، همانجا). محمدبن قاسم وجیه، فقیه متأخر زیدی، شرحی با نام *المِنهاجُ السَّوی بر منظومة الهدی النبوی* نگاشته که در ۱۴۰۸ در صنعا منتشر شده است (همان، ج ۳، ص ۷۷).

اثر دیگر حسن‌بن اسحاق، *الشَّرحُ‌اللَّطیف* است در شرح و توضیح *الشَّمائلِ النَّبَویة* محمدبن عیسی ترمذی (متوفی ۲۷۹)، که نسخه‌ای خطی از آن با عنوان *تَعلیق علی مُختصرِ الشَّمائل لِلتِرمذی*، با تاریخ تحریر ۱۲۹۲، در کتابخانهٔ اوقاف یمن موجود است (همان، ج ۲، ص ۱۶۲؛ وجیه، همانجا). دو رسالهٔ کلامی نیز از وی برجای مانده است: یکی رسالهٔ *بلوغ الأمنیة فی إظهارِ مخازی ابن‌تَیمیّة*، که نقدی است بر آرای ابن‌تیمیّة در کتاب *مِنهاجُ‌السُّنّة* و دیگری *الرِّسالةُ الحَسَنیّة فی‌الرّد علی عقائدِ السُّنّیّة* در دفاع از دیدگاههای زیدیان (وجیه، همانجا). وجیه (ص ۳۱۰) سه رسالهٔ فقهی نیز از حسن‌بن اسحاق گزارش کرده است: *الرِّسالةُ المفیدةُ فی الجمعِ بَینَ الصلاتین*، *القَولُ الزّاجِر و الرّأیُ السَّدید فی إثباتِ الصَّلاةِ عَلَی الشّهید*، و *المِرآةُ السَّنیّةُ لِلنّاظِر ما هُوَ الحقّ فی مسألة الکَفالَة*.

حسن دو پسر، به نامهای احمد و یحیی، داشت. احمد از عالمان و شاعران عصر خود بود و تألیفاتی داشت، مانند *مَشارِقُ الانوار فی تَخریج ادلّة مَسائل الأزهار* در فقه. این کتاب شرحی است بر *الأزهار فی فقهِ الائمة الاطهار*، تألیف احمدبن یحیی حسنی (متوفی ۸۴۰)، که از منابع مهم فقهی شیعیان زیدی به شمار می‌رود (حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۹۲، ۱۱۲؛ زباره یمنی، ج ۱، ص ۱۰۴).

یحیی نیز شاعری برجسته و صاحب نظر در ادبیات بود، هر چند غیر از قصیده‌هایش اثری از او گزارش نشده است (← وجیه، ص ۱۰۹۵).

منابع: اسماعیل بغدادی، *هدیةالعارفین*، ج ۱، در حاجی‌خلیفه، ج ۵، احمد حسینی اشکوری، *مؤلفات الزیدیة*، قم ۱۴۱۳؛ محمد زباره یمنی، *نشر العرف لنبلاء الیمن بعدالالف الی سنة ۱۳۵۷ هجریة*، قسم ۲، ج ۱، [قاهره] ۱۳۵۹؛ محمد شوکانی، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، [قاهره ۱۳۴۸]، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ عبدالسلام وجیه، *اعلام المؤلفین الزیدیّة*، عمان ۱۴۲۰/۱۹۹۹.

/ عبدالسلام امامی بیتوشی /

حسن‌بن بویه، ملقب به رکن‌الدوله، دومین برادر از سه برادرِ مؤسس سلسلهٔ آل‌بویه* و حکمران منطقهٔ جبال*. کنیه‌اش ابوعلی بود و در حدود سال ۲۸۴ در دیلم* به‌دنیا آمد (← ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۱۹؛ ذهبی، ج ۲، ص ۳۴۷). بعدها او و برادرانش به سپاهیگری مشغول شدند و تحت فرمان سردار دیلمی، ماکانِ کاکی*، قرار گرفتند (مسکویه، ج ۵، ص ۳۶۵؛ میرخواند، ج ۴، ص ۱۴۳). پس از قدرت یافتن مرداویج*بن زیار (حک: ۳۱۶ـ۳۲۳) در منطقهٔ جبال و غلبه بر ماکانِ کاکی، به او پیوستند (مسکویه، ج ۵، ص ۳۶۵، ج ۶، ص ۱۵۵).

مرداویج، علی‌بن بویه (عمادالدوله) را به حکومت کرج ابودُلَف (شهری نزدیک اراک کنونی) منصوب کرد (← همدانی، ج ۱، ص ۸۸؛ تتوی و همکاران، ج ۳، ص ۱۷۶۱). علی پس از غلبه بر ارَّجان و نوبندجان در ۳۲۱، حسن را به کازرون فرستاد. حسن‌بن بویه پس از جمع‌آوری خراج منطقه، با حملهٔ یاقوت (عامل خلیفه در فارس) روبه‌رو شد، اما بر او غلبه یافت و سپس نزد علی برگشت (مسکویه، ج ۵، ص ۳۷۱؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۲۷۰ـ۲۷۲). در ۳۲۲، علی به همراه برادرانش، یاقوت را از فارس بیرون کرد و فرمان ولایت آنجا را از خلیفهٔ عباسی، الراضی بالله، گرفت (← مسکویه، ج ۵، ص ۳۷۳ـ۳۷۴، ۳۹۰؛ همدانی، همانجا)، اما تهدید جدّی مرداویج ــ که از به قدرت رساندن علی پشیمان بود ــ او را ناچار به اطاعت از مرداویج کرد و سبب شد که حسن‌بن بویه را به عنوان گروگان و ضامن صلح به دربار وی در اصفهان بفرستد (← مسکویه، ج ۵، ص ۴۰۷؛ ابن‌اثیر ج ۸، ص ۲۸۶؛ قس همدانی، ج ۱، ص ۸۹ـ۹۰، ۲۹۳، که شرح واقعه را به‌تفصیل آورده اما از گروگان بودن حسن سخن نگفته است).

با کشته شدن مرداویج، حسن گریخت و به فارس بازگشت. او با یاری علی، اصفهان را فتح کرد و بلافاصله سرزمینهای غربی منطقهٔ جبال، همچون همدان و قم و کرج ابودلف، را نیز به تصرف درآورد (حمزه اصفهانی، ص ۱۵۴؛ مسکویه، همانجا؛ تتوی و همکاران، ج ۳، ص ۱۷۸۳)، اما حملهٔ وشمگیربن زیاد*، در ۳۲۸ سبب شد تا حسن‌بن بویه اصفهان را رها کند و به فارس بگریزد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۸ـ۱۹؛ همدانی، ج ۱،

ص۱۱۴). در همین هنگام برادر کوچک‌ترش، احمد (معزّالدوله)، برای استحکام موقعیت خود در برابر ابوعبداللّه بریدی (ــه بریدی*، خاندان)، از حسن یاری خواست و او به حمایت احمد شتافت (مسکویه، همانجا). حسن پس از رسیدن به اهواز (خوزستان)، تصمیم به تصرف واسط گرفت، اما واکنش تند الراضی‌باللّه و امیرالامرا بَجْکَم*، او را وادار به عقب‌نشینی کرد. وی بلافاصله، با استفاده از غیبت وشمگیر که درگیر جنگ با سپاه سامانی در گرگان بود، اصفهان و جبال را گرفت. حسن‌بن‌بویه ضمن تحریک ابوعلی چغانی (ــه چغانیان*) بر ضد وشمگیر، برای تصرف ری با وشمگیر به نبرد پرداخت (ابن‌اثیر، ج۸، ص۳۶۰ـ۳۶۱، ۳۶۹؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص۲۹۶).

در ۳۲۹، جبال به تصرف سپاه سامانی درآمد (ــه مسکویه، ج ۶، ص ۳۳ـ۳۵). پس از مرگ امیرنصر در اواخر رجب ۳۳۱، وشمگیر ری را گرفت. حسن‌بن بویه نیز خود را به نزدیکی او رساند. با پیوستن سرانِ سپاهِ وشمگیر به حسن، وشمگیر به طبرستان گریخت و حسن ممالک بلامنازع جبال شد (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۹۸؛ قس ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۳۸۹، ۳۹۱: سال ۳۳۰؟). حسن‌بن بویه در تعقیب وشمگیر راهی طبرستان شد و با همراهی اصفهبد شهریاربن قارن و حسن‌بن فیروزان (پسرعموی ماکانِ کاکی)، بر طبرستان و گرگان تسلط یافت و وشمگیر به خراسان گریخت (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۹۹). حسن نیز، پس از ازدواج با دختر حسن‌بن فیروزان، حکومت گرگان را به وی سپرد و خواهرزادهٔ خود، علی‌بن کامه، را به حکومت طبرستان گماشت و به جبال بازگشت. در ۳۳۳، وشمگیر با یاری سپاهیان امیر جدید سامانی، نوح‌بن نصر، گرگان و طبرستان را گرفت (همانجا؛ میرخواند، ج ۴، ص ۴۵). هم‌زمان، ابوعلی چغانی نیز به ری تاخت و حسن‌بن بویه را مجبور به تخلیهٔ ری نمود و بدین ترتیب، بلاد جبال به تصرف سامانیان درآمد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۴۴۳ـ۴۴۴؛ قس مسکویه، ج ۶، ص ۱۳۳، که عقب‌نشینی از ری را تدبیر سیاسی علی‌بن بویه دانسته است). در ۳۳۴، احمدبن بویه و برادرانش بغداد را فتح کردند و خلیفهٔ عباسی، المستکفی باللّه، به آنان القابی داد و حسن را به رکن‌الدوله ملقب کرد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۱۴ـ ۱۱۵؛ همدانی، ج ۱، ص ۱۴۸).

حسن‌بن بویه در ۳۳۶، با یاری حسن‌بن فیروزان، وشمگیر را از طبرستان و گرگان راند و بار دیگر بر آن مناطق تسلط یافت (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۴۷۵ـ۴۷۶؛ قس مسکویه، ج ۶، ص ۱۴۵ـ ۱۴۶، که بدون ذکر نام وشمگیر، فقط هزیمت علویان را ثبت کرده است). وشمگیر با استمداد از امیر نوح، در ۳۳۷ طبرستان را گرفت. در پاسخ به این تعرض سپاه سامانی، علی عمادالدوله* و احمد معزّالدوله* حکومت خراسان را به حسن‌بن بویه واگذار کردند و این حکم در شهر ری، در حضور قاضیان و اعیان و بزرگان، خوانده شد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۴۹ـ۱۵۰؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۴۷۷ـ۴۷۸). در اواخر ۳۳۷، حسن به طبرستان لشکر کشید و وشمگیر به دیلم، نزد الثائر فی‌اللّه* علوی، گریخت و طبرستان و گرگان بار دیگر به تصرف حسن‌بن بویه درآمد، اما خبر درگذشت عمادالدوله در فارس، حسن را ناچار به بازگشت کرد. وی علی‌بن کامه را به جانشینی خود در ری گماشت و پسر خود، فناخسرو (ملقب به عضدالدوله)، را در فارس به قدرت رساند (مسکویه، ج ۶، ص ۱۷۱؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۳۰۰). با درگذشت عمادالدوله، ریاست خاندان بویه و مقام امیرالامرایی به حسن‌بن بویه رسید (مسکویه، ج ۶، ص ۱۵۲؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۴۸۳ـ۴۸۴؛ قس ابن‌اسفندیار، همانجا، که به نقل از ابواسحاق صابی، احمد را امیرالامرا و حسن را نایب وی در ری دانسته است).

با رفتن حسن‌بن بویه به فارس، الثائر فی‌اللّه علوی و وشمگیر در اواخر ۳۳۸ طبرستان را گرفتند (ابن‌اسفندیار، همانجا). در ۳۳۹ سپاهیان سامانی، به فرماندهی منصوربن قراتگین، جبال را تصرف کردند و آل‌بویه را از آن سرزمین راندند. با عزیمت حسن از فارس (قس مسکویه، ج ۶، ص ۱۵۶، که حسن را در این زمان مقیم طبرستان دانسته است) و حرکت سپاهیان معزّالدوله از کرمانشاه، سامانیان مناطق غربی جبال را تخلیه و به اصفهان حمله کردند (مسکویه، ج ۶، ص ۱۷۳؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۴۸۷). سلطهٔ سپاه سامانی بر اصفهان، به‌سبب کمبود آذوقه، طولی نکشید و آنان در محرّم ۳۳۹ به خراسان عقب نشستند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۴۸۶ـ۴۸۸؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۱۸). بدین‌ترتیب، باردیگر سلطنت حسن‌بن بویه در جبال استحکام یافت و در ۳۴۱، او با راندن وشمگیر، طبرستان و گرگان را نیز ضمیمهٔ قلمرو خود نمود (ابن‌اسفندیار، ج ۲، ص ۲).

در ۳۴۲، سپاهیان سامانی، به فرماندهی ابوعلی چغانی، به ری حمله و حسن‌بن بویه را محاصره کردند. وشمگیر نیز بار دیگر طبرستان را گرفت. طولانی شدن محاصرهٔ ری، سپهسالار سامانی را ناچار به صلح کرد و حسن متعهد شد که بابت تصرف ری سالیانه دویست هزار دینار به امیر سامانی بپردازد (گردیزی، ص ۳۴۸؛ ابن‌اسفندیار، ج ۲، ص ۳). حسن در ۳۴۳ طبرستان را از وشمگیر بازستاند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۰۴). در همین هنگام احمد معزّالدوله بر سپاه مصر چیره گردید و در مکه و حجاز به نام حسن رکن‌الدوله خطبه خوانده شد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۹۵). در پی عصیان مجدد ابوعلی چغانی بر امیر سامانی، حسن با حمایت از ابوعلی چغانی و گرفتن فرمان حکومت خراسان از خلیفه برای وی، مایهٔ دل‌مشغولی سامانیان شد، اما با

درگذشت نوح‌بن نصر در ۳۴۴ (مسکویه، ج ۶، ص ۱۹۳ـ۱۹۴؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۰۷) و بـه حکومت رسیدن ابوالفوارس عبدالملک‌بن نوح، سامانیان در ۳۴۴ از دو سو به قلمرو حسن‌بن بویه تاختند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۱۱). سپهسالار جدید سامانی، بکربن مالک، به مقر حکومت او در ری حمله کرد و محمدبن ماکان، از سرداران سامانی، نیز در رأس سپاهی به اصفهان یورش برد و حاکم آنجا (ابومنصور، فرزند حسن‌بن بویه) را عقب راند، اما با حملهٔ ابوالفضل ابن‌عمید، وزیر حسن، سرانجام سپاه سامانی مغلوب گردید. در ری نیز حسن بـا بهره‌مندی از سپاه اعزامی معزّالدوله، ضمن مقاومت، با تطمیع سپهسالار و وعدهٔ گرفتن لوای حکومت خراسان از خلیفه برای او، صلح نمود (مسکویه، ج ۶، ص ۱۹۷؛ گردیزی، ص ۳۵۰ـ۳۵۱). در این زمان، با مرگ ابوعلی چغانی و پراکندگی سپاه او از پیرامون حسن‌بن بویه، گرگان و طبرستان چند بار بین حسن و وشمگیر دست‌به‌دست شد (مسکویه، ج ۶، ص ۲۳۱؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۲۷، ۵۳۳، ۵۴۲؛ ابن‌اسفندیار، ج ۲، ص ۳).

از آن پس تا حدود یک دهه آرامش بر قلمرو حسن‌بن بویه حاکم شد. در ۳۵۵، بر اثر کشمکشهای جانشینی میان اعضای خاندان مسافریان*، ابراهیم‌بن مرزبان ناچار به حسن پناه برد. حسن نیز وی را یاری داد تا جلوس کند و برای تحکیم دوستی با وی، با خواهر او ازدواج کرد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۶۹). در ۳۵۶، با تحریکات علی‌بن الیاس (حکمران رانده شدهٔ کرمان) و وشمگیر، سپاه سامانی به فرماندهی ابوالحسن سیمجور باردیگر به قلمرو حسن حمله کردند و در همین هنگام مخالفان داخلی او نیز، با استفاده از فرصت، سر به شورش برداشتند. حسن از پسرش عضدالدوله* و عزّالدوله بختیار* (فرزند و جانشین معزّالدوله) یاری خواست. با مرگ وشمگیر در محرّم ۳۵۷، سپاه سامانی بازگشت و دیگر مخالفان نیز کشته شدند یا سکوت کردند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۷۷ـ۵۷۹). در منازعه بر سر جانشینی میان قابوس و بیستون* (فرزندان وشمگیر)، بیستون از حسن‌بن بویه اطاعت کرد (گردیزی، ص ۳۵۸). در ۳۶۱، به سبب کوششهای ابوالحسن سیمجور، میان حسن‌بن بویه و منصوربن نوح سامانی صلح دائم برقرار گردید و حسن، ضمن تجدید تعهد پرداخت خراج ری به سامانیان، نوهٔ خود (دختر عضدالدوله) را به عقد همسری امیر سامانی درآورد (همدانی، ج ۱، ص ۲۱۰؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۲۶؛ گردیزی، ص ۳۶۰، با این توضیح که صلح را بعد از ۳۶۴ و به‌سبب تلاشهای وزیران حسن‌بن بویه و وزیران سامانی دانسته است).

دو سال پایانی عمر حسن‌بن بویه با حوادثی ناخوشایند همراه بود. در ۳۶۳، عزّالدوله بختیار با شورش سپاهیان خود مواجه شد و از حسن یاری خواست. حسن نیز وزیر خود (ابوالفتح ابن‌عمید فرزند ابوالفضل) و عضدالدوله را به یاری بختیار فرستاد (همدانی، ج ۱، ص ۲۱۵، ۲۱۸؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۴۳ـ۶۴۴)، اما پس از رفع غائله، آنان به قلمرو بختیار طمع کردند و او را حبس نمودند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۴۹، ۶۵۰). حسن با شنیدن این خبر بیمار شد که به مرگ وی، در محرّم ۳۶۶، انجامید (مسکویه، ج ۶، ص ۳۹۷؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۵۱). با واکنش تند حسن‌بن بویه و اعلام آمادگی برای اخراج عضدالدوله از عراق، عضدالدوله به فارس بازگشت (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۵۲ـ۶۵۳). امـا در ۳۶۵، بـا وساطت اعیان و بزرگان، حسن او را به حضور پذیرفت و قلمرو خود را میان سه فرزند خویش تقسیم نمود. وی عضدالدوله را به جانشینی خود برگزید و به نیابت از او، مؤیدالدوله را به حکومت اصفهان و همدان، و فخرالدوله را به حکومت ری گماشت (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۶۹ـ۶۷۰؛ ابن‌اسفندیار، ج ۲، ص ۴؛ میرخواند، ج ۴، ص ۱۴۸).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [? ۱۳۲۰ ش]؛ ابن‌خلّکان؛ احمدبن نصرالله تتوی و همکاران، *تاریخ الفی: تاریخ هزار رسالهٔ اسلام*، چاپ غلامرضا طباطبایی‌مجد، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حمزةبن حسن حمزه اصفهانی، کتاب *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلوة والسلام*، برلین ۱۳۴۰؛ محمدبن احمد ذهبی، *العبر فی خبر من غبر*، ج ۲، چاپ فؤاد سید، کویت ۱۹۸۴؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ مسکویه؛ میرخواند؛ محمدبن عبدالملک همدانی، *تکملة تاریخ الطبری*، ج ۱، چاپ البرت یوسف کنعان، بیروت ۱۹۶۱.

/ محسن رحمتی /

حسن‌بن خصیب ← ابن‌خَصیب، ابوبکر

حسن‌بن زیدبن حسن‌بن علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام، نوادهٔ امام حسن مجتبی علیه‌السلام و از مشاهیر هاشمیان در قرن دوم. از او با نسبتهای مدنی و هاشمی یاد شده (← طوسی، ص ۱۷۹؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۶۹) و کنیه‌اش ابومحمد بوده است (← ابن‌سعد، ج ۷، ص ۵۴۲). حسن‌بن زید در سال ۸۳ ولادت یافت (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۷۴). مادرش کنیزی (ابن‌سعد، همانجا) به‌نام زُجاجه و ملقب به زَقرَق بود (ابن‌عِنَبه، ص ۷۰). پدرش مدتی متولی صدقات پیامبر اکرم بود (همان، ص ۶۹).

با اینکه دختر حسن‌بن زید همسر سفّاح، خلیفهٔ عباسی، بود و در دربار خلیفه می‌زیست (← ادامهٔ مقاله)، حسن می‌کوشید از دخالت در امور سیاسی خودداری کند. وی با اندیشه‌های بستگان علوی خود همدلی نشان می‌داد

و نظر آنان را به منصور عباسی منتقل می‌کرد (د.اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه).

در جریان پیروزی دعوت و استقرار خلافت عباسیان، حسن‌بن زید از هواداران آنان بود (مامقانی، ج ۱۹، ص ۲۳۰). او اولین علوی بود که شعار عباسیان را برگزید و جامهٔ سیاه پوشید (ابن‌عنبه، همانجا). او عباسیان را برضد فرزندان و نوادگان عمویش، حسن مثنّی*، که عباسیان او را حبس کرده بودند، یاری می‌کرد (ــه ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۵۲۱ـ۵۲۲؛ ابن‌عنبه، همانجا)، چنان‌که اخباری را که دربارهٔ محمدبن عبداللّه‌بن حسن و قیام وی به‌دست آورده بود، در اختیار منصور عباسی نهاد. ازاین‌رو، موسی‌بن عبداللّه‌بن حسن همیشه می‌گفت خداوندا خون ما را از حسن‌بن زید بخواه و انتقام ما را از او بگیر (ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۵۱۴؛ ابن‌عنبه؛ مامقانی، همانجاها). پس از قیام محمدبن عبداللّه نیز عیسی‌بن موسی عباسی (سردار منصور) سر محمد را به همراه سرهای کشتگان دیگر توسط قاسم، فرزند حسن‌بن زید، برای منصور فرستاد و بشارت فتح داد. هنگامی که سر محمد نزد منصور رسید، حسن‌بن زید نزد منصور بود. سر را که دید، بر او سخت گران آمد اما از ترس منصور، حرفی نزد. سپس گفت ای کاش تن به اطاعت می‌داد و چنین نمی‌کرد که کشته شود (ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۵۵۰). پس از شکست قیام ابراهیم‌بن عبداللّه (۱۴۵)، برادر محمدبن عبداللّه، سر او را نیز نزد منصور فرستادند. او سر را پیش روی خود نهاد و بار عام داد. مردم بر او وارد می‌شدند و به ابراهیم و بستگانش بد می‌گفتند، تا اینکه حسن‌بن زید وارد شد. سر را به او نشان دادند، رخسار او دگرگون شد و گفت که ای امیرمؤمنان به‌خدا قسم او را کشتی در حالی که بسیار روزه‌دار و شب زنده‌دار بود. دوست نداشتم که گناه کشتن او را برعهده‌گیری (یعقوبی، ج ۲، ص ۳۷۸ـ۳۷۹).

به روایت کلینی (ج ۱، ص ۴۷۲) حسن‌بن زید هنگامی که والی حرمین بود، به دستور خلیفه منصور خانهٔ امام جعفر صادق علیه‌السلام را آتش زد و در و دهلیز خانهٔ امام سوخت و امام خود را از آتش کنار کشید.

در سال ۱۵۰، منصور، حسن‌بن زید را به حکومت مدینه منصوب کرد (طبری، ج ۸، ص ۳۲؛ ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۵۹۳). در سال ۱۵۵، منصور به او بدگمان شد و بر او خشم گرفت و او را از امارت مدینه عزل کرد و در بغداد به زندان افکند و اموال وی را مصادره کرد (ابن‌سعد، ج ۷، ص ۵۴۳؛ طبری، ج ۸، ص ۴۹؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۸، ۸۰). مهدی عباسی، که ولیعهد بود، نهانی در نامه‌ای به عبدالصمدبن علی، حاکم جدید مدینه، نوشت که با حسن‌بن زید مدارا کند (ابن‌سعد، همانجا). مهدی پس از رسیدن به خلافت، حسن‌بن زید را از زندان آزاد کرد و اموالش را پس داد و او را مقرب خویش ساخت (همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۸۰).

در سال ۱۶۸، حسن‌بن زید به‌همراه مهدی عباسی عازم مکه شد، اما در جایی به‌نام حاجر، در پنج میلی مدینه، درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد. او در زمان مرگ ۸۵ سال داشت (ابن‌سعد، همانجا؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۶۹، ۲۷۴؛ قس ابن‌عنبه، ص ۷۰: ۸۰ سال). بنابر بعضی روایات تاریخی، پس از مرگ منصور در ۱۵۸، حسن‌بن زید در سرایی که جنازهٔ منصور در آن بود، حضور یافت و سپس با موسی، پسر مهدی، به نیابت از مهدی، بیعت کرد (ــه طبری، ج ۸، ص ۱۱۱ـ۱۱۲؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۳۲ـ۳۳). از این روایات چنین برمی‌آید که حداقل اندکی پیش از مرگ منصور، حسن‌بن زید از زندان آزاد شده بوده است.

نسل زیدبن حسن‌بن علی علیهماالسلام فقط با پسرش، حسن، ادامه یافت (ابن‌عنبه، همانجا). ابن‌حجر عسقلانی (۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۹) بانویی به نام نَفیسه را، که مدفن او در مصر است، دختر حسن‌بن زید دانسته است (قس ابن‌عنبه، همانجا، که نفیسه را دختر زید دانسته است). ابن‌سعد (ج ۷، ص ۵۴۲ـ۵۴۳) و طبری (ج ۱۱، *المنتخب من کتاب ذیل المذیل من تاریخ الصحابة و التابعین*، ص ۶۵۹) از نُه پسرِ حسن‌بن زید نام برده‌اند. به‌گفتهٔ ابن‌عنبه (ص ۷۰ به بعد)، از وی هفت پسر باقی ماند. حسن‌بن زید دختری به نام امّ‌کلثوم داشت که به همسری ابوالعباس سفّاح، اولین خلیفهٔ عباسی، درآمد (ابن‌سعد، ج ۷، ص ۵۴۲؛ طبری، همانجا).

حسن‌بن زید به عباسیان متمایل بود (ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۸۰). وی، مانند بیشتر هاشمیان عباسی و طالبی، قائل به امامت امامان شیعه علیهم‌السلام نبود، اما به سه خلیفهٔ نخست نیز اعتقادی نداشت (شوشتری، ج ۳، ص ۲۴۸).

حسن‌بن زید را مردی صادق، فاضل، سخاوتمند (ــه ابن‌اثیر، همانجا؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸) و در منابع رجالی اهل سنّت، او را از ثقات شمرده‌اند (ــه ابن‌حِبّان، ج ۶، ص ۱۶۰). شیخ‌طوسی (ص ۱۷۹) نام وی را در زمرهٔ اصحاب امام صادق علیه‌السلام درج کرده و مراد او از این تعبیر، صرفاً معاصرت است (در این باره ــه شوشتری، ج ۱، ص ۲۹). او از راویان حدیث بوده و از پدرش و پسرعمویش (عبداللّه‌بن حسن) و دیگران روایت کرده است. برخی نیز از حسن‌بن زید روایت کرده‌اند، از جمله: محمدبن اسحاق‌بن یَسار، مالک‌بن أنس، ابن‌ابی‌ذِئب، ابن‌ابی‌زناد، وکیع، و پسرش اسماعیل‌بن حسن (ــه ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۸ـ۲۵۹).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌حِبّان، *کتاب‌الثقات*، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳ـ۱۴۰۳/۱۹۷۳ـ۱۹۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌حجر عسقلانی، *تقریب التهذیب*، چاپ صغیراحمد شاغف پاکستانی، [ریاض ۱۴۱۳?]؛ همو، کتاب *تهذیب التهذیب*، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/

۱۹۹۵؛ ابن‌سعد (قاهره)؛ ابن‌عِنَبه، *عمدة الطّالب فی انساب آل ابی‌طالب*، چاپ محمدحسن آل‌طالقانی، نجف ۱۹۶۱/۱۳۸۰؛ خطیب بغدادی؛ شوشتری؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ محمدبن حسن طوسی، *رجال‌الطوسی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ کلینی؛ عبدالله مامقانی، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، چاپ محیی‌الدین مامقانی، ۱۴۲۳ـ ؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

EI[2], s.v. "Al-Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan" (by Fr. Buhl).

/ محمدحسن سعیدی /

حسن‌بن زیدبن محمد، ملقب به داعی کبیر، بنیانگذار سلسلهٔ علویان* طبرستان در سدهٔ سوم، از سادات بنی‌الحسن. پدرش زید بن محمد بن اسماعیل بن زید بن حسن از سادات بنی‌الحسن ساکن در مدینه و مادرش دختر عبدالله‌بن عبیدالله اعرج بود (بیهقی، ج ۱، ص ۲۵۶). حسن بن زید نیز روزگار جوانی خود را در مدینه به سر برد (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۹۴). وی احتمالاً در قیام یحیی بن عمر شرکت داشته است. بعد از سرکوب این قیام و تشدید سیاستهای ضد علوی متوکل، خلیفهٔ عباسی، سادات حجاز و عراق به نواحی مرکزی ایران مهاجرت کردند. ظاهراً در همین اوان بود که حسن بن زید به ری رفت و در آنجا اقامت گزید (← صابی، ص ۱۸، ۲۰؛ حاکم جُشَمی، ص ۱۲۷). بعد از وقوع شورشی در طبرستان در سال ۲۵۰ گروهی از اهالی به راهنمایی یکی از علویان ساکن در طبرستان به ری رفته و از حسن‌بن زید دعوت کردند تا رهبری آنان را بپذیرد. وی نیز از ری به طبرستان رفت و بیشتر مردم طبرستان و امیران محلی دیلم*، چون جَستانیان، با وی در رمضان ۲۵۰ بیعت کردند (محمدبن جریر طبری، ج ۹، ص ۲۷۱؛ حمزه اصفهانی، ص ۱۷۰، ۱۷۴؛ صابی، ص ۲۰؛ برای اطلاع از مناسبات امیران جستانی و حسن‌بن زید ← جستانیان*).

حسن‌بن زید برای بیرون راندن طاهریان از طبرستان، نخست به آمل حمله کرد. پس از تصرف آمل، رو به ساری نهاد و با تصرف ساری، سراسر طبرستان به سیطرهٔ حسن‌بن زید درآمد (← محمدبن جریر طبری، ج ۹، ص ۲۷۱ـ۲۷۲؛ صابی، ص ۲۱؛ ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۱۳۲ـ۱۳۳). اندکی بعد، حسن‌بن زید سپاهی به فرماندهی یکی از خویشانش، که همنام او بود، برای فتح ری فرستاد. این فرمانده به شهر وارد شد و حاکم طاهری آنجا را بیرون راند و محمدبن جعفر علوی را به حکومت ری گمارد و خود به طبرستان بازگشت. حکومت محمدبن جعفر دوامی نداشت و نارضایتی مردم زمینهٔ بازگشت طاهریان را به ری فراهم کرد، اما به‌زودی سرداران حسن‌بن زید ری را گرفتند (محمدبن جریر طبری، ج ۹، ص ۲۷۵). بدین‌ترتیب، تمام طبرستان و بخش وسیعی از دیلم و ری به تصرف حسن‌بن زید درآمد (← همانجا؛ مسعودی، ج ۵، ص ۶۶). وی سپس، به تبلیغ آیین خویش (زیدی) پرداخت و داعیانش را به دماوند، فیروزکوه و حدود ری فرستاد (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۳۱).

گسترش متصرفات حسن‌بن زید و محبوبیت او در بین مردم کوفه و سامرا، موجب هراس خلیفهٔ عباسی، معتز، شد. او در سال ۲۵۳، برای سرکوبی حسن‌بن زید، سپاهی به فرماندهی موسی‌بن بُغا به سوی طبرستان فرستاد (محمدبن جریر طبری، ج ۹، ص ۳۷۰، ۳۷۳). موسی‌بن بغا در همدان مستقر شد و مُفْلِح را برای تصرف ری روانه کرد. مفلح پس از گرفتن قزوین و ری در ۲۵۵، وارد طبرستان شد. در نبرد مفلح و حسن‌بن زید، حسن‌بن‌زید شکست خورد و به دیلم گریخت. مفلح به آمل رفت و پس از سوزاندن خانه‌های علویان، در پی حسن‌بن زید روانهٔ دیلم شد. در همین هنگام، موسی‌بن بغا به مفلح پیغام داد که از تعقیب حسن‌بن زید دست بردارد و در ری به وی بپیوندد. ظاهراً برکناری معتز از خلافت و مرگ او دلیل این تصمیم بود (← همان، ج ۹، ص ۳۸۲، ۳۸۹، ۴۰۶). با رفتن موسی‌بن بغا و مفلح به سامرا در ۲۵۵، حسن‌بن زید به آمل بازگشت و سال بعد، ری را گرفت. او همچنین در ۲۵۷ گرگان و در ۲۵۹ قومس را ضمیمهٔ متصرفات خود کرد (همان، ج ۹، ص ۴۷۴، ۵۰۶؛ ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۲۴۸).

حسن‌بن زید در ۲۶۰ با حملهٔ یعقوب لیث به طبرستان روبه‌رو شد. بهانهٔ یعقوب برای حمله به طبرستان دستگیری عبدالله‌بن محمد سجزی بود که بر او شوریده بود. یعقوب نخست ری را گرفت. ظاهراً یعقوب به حسن‌بن زید پیغام داده بود تا عبدالله‌بن محمد سِجزی را تحویل دهد. چون حسن‌بن‌زید سرباز زد، یعقوب لیث آهنگ نبرد با وی را کرد. در آغاز جنگ، حسن‌بن زید گریخت و به کوهستانهای دیلم پناه برد. یعقوب ساری و آمل را گرفت و در پی حسن‌بن زید به کوههای دیلم رفت. موقعیت جغرافیایی و آب و هوایی دیلم، کار را برای سپاهیان یعقوب دشوار ساخته بود. سرانجام بارانی که چهل روز پیاپی بارید، یعقوب را ناگزیر به عقب‌نشینی کرد (← محمدبن جریر طبری، ج ۹، ص ۵۰۸ـ۵۰۹). حسن‌بن زید در ۲۶۱، پس از رفتن یعقوب به سیستان، به طبرستان بازگشت. به دستور او، علویان به انتقام همراهی مردم چالوس با یعقوب، آن شهر را به آتش کشیدند (ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۲۸۸).

در این هنگام، اوضاع طبرستان ناآرام بود و در گرگان که برادر حسن‌بن زید، محمد، بر آن حکومت می‌کرد، گروهی از دیلمیان نافرمانی می‌کردند؛ ازاین‌رو، به‌دستور حسن‌بن زید، دست و پای هزار مرد دیلمی را، برای عبرت دیگران، بریدند. او همچنین در آمل گروهی از مخالفان خود را به قتل رساند (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۴۳، ۲۴۷ـ۲۴۸). به‌این ترتیب،

طبرستان را آرام کرد و تا سال ۲۶۶، بدون دغدغه، بر آنجا حکومت راند. در این سال، احمدبن عبدالله خُجستانی، از امرای صفاری، به گرگان حمله کرد. حسن‌بن زید، که غافلگیر شده بود، شکست خورد و به آمل رفت. در همین هنگام، حسن عقیقی، نایب حسن‌بن زید در ساری، ادعا کرد که حسن‌بن زید کشته شده است و برای خود از مردم بیعت گرفت. حسن‌بن زید به ساری رفت و حسن عقیقی را کشت (ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۳۳۵).

حسن‌بن زید پیش از مرگ، برادرش محمد را به جانشینی خود برگزید. او در رجب یا شعبان ۲۷۰، بر اثر بیماری، درگذشت (محمدبن جریر طبری، ج ۹، ص ۶۶۶؛ ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۴۰۷؛ افندی اصفهانی، ج ۱، ص ۱۸۸). تنها فرزند او دختری بوده که پیش از سن ازدواج درگذشته است (بخاری، ص ۲۶؛ بیهقی، ج ۱، ص ۲۵۶؛ قس افندی اصفهانی، ج ۱، ص ۱۸۹ که از دو تن از علویان با عبارت گمان می‌کنم به عنوان نوادگان حسن بن زید یاد کرده است). ابن‌اسفندیار (ج ۱، ص ۲۴۹)، ابوالحسین احمد بن محمد بن ابراهیم را داماد حسن بن زید معرفی کرده، که به معنای شوهر خواهر وی است. گردیزی (ص ۱۸۵) و ابن‌اثیر (ج ۷، ص ۴۰۷ـ۴۰۸) وی را مردی معتقد، بخشنده و فقیه ذکر کرده‌اند که همه ساله هزار دینار برای مرد پارسایی در بغداد می‌فرستاد تا وی آن را میان علویان شهر تقسیم کند (قس ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۹۵ که این عمل را به محمد بن زید نسبت داده است). همچنین حسن بن زید به برپایی شعائر شیعی توجه فراوانی داشت، از جمله دستور داد تا عبارت «حیَّ علی خیرالعمل» در اذان ذکر شود، از «مسح بر خُفَّین» نهی کرد و با دیدگاههای جبری و تشبیهی و عقیده به قِدَم قرآن به تندی برخورد می‌کرد و در این‌باره بخشنامه‌ای به نواحی مختلف تحت حکومت خود فرستاده بود (برای متن این بخشنامه ← حاکم جشمی، ص ۱۲۸ـ۱۲۹؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۴۰ـ۲۴۱). رفتار وی با مخالفانش نیز گاهی تند بوده است (← ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۴۲) و از این حیث بر او انتقاد کرده‌اند (← بخاری، ص ۲۶ـ۲۷؛ عمری، ص ۲۱۸). در سنّت رسمی زیدیه نیز وی امام شناخته نمی‌شود (← احمدبن موسی طبری، ص ۱۷۲؛ حسنی، تتمیم آملی، ص ۶۰۳). ظاهراً به دلیل همین رفتارها بود که گروهی از زیدیان طبرستان نامه‌ای به ابوجعفر زُباره، جدّ خاندان بنوزبارهٔ نیشابور در مدینه، نگاشتند و ضمن شکایت از رفتارهای حسن بن زید، از او خواستند تا برای امامت زیدیان به آنجا برود (← بیهقی، ج ۲، ص ۴۹۲). ابوجعفر زباره نیز به طبرستان رفت، اما در آنجا با پیمان‌شکنی روبه‌رو شد و در نبردهایی که میان وی و حسن بن زید درگرفت، شکست خورد و راهی آبه (آوه) شد و در آنجا سکنا گزید (همانجا). حسن‌بن زید از نظر جسمی، فردی قوی (← صفدی، ج ۱۲، ص ۲۰) و مشهور به حالب / جالب الحجاره بوده است (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۹۴). بیهقی (ج ۱، ص ۲۴۶) این لقب را با توضیحاتی دربارهٔ معانی آن از آنِ اسماعیل بن حسن بن زید نیای حسن بن زید دانسته است. صَفَدی (ج ۱۲، ص ۲۰ـ۲۲)، احتمالاً به نقل از کتاب *اخبارالخلفاء* صولی، حسن‌بن زید را شاعر و آگاه به نقد شعر معرفی کرده و اشعاری نیز از وی نقل کرده است.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [? ۱۳۲۰ ش]؛ عبداللّه‌بن عیسی افندی اصفهانی، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱ـ ؛ ابونصر سهل‌بن عبدالله بخاری، *سرّ السلسلة العلویّة*، چاپ محمدصادق بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۱/ ۱۹۶۲؛ علی‌بن زید بیهقی، *لباب‌الأنساب و الألقاب و الأعقاب*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۱۰؛ محسن‌بن محمد حاکم جشمی، *نُخَب من کتاب جلاءالابصار*، نقلها احمدبن سعدالدین مسوری فی کتاب *تحفة الأبرار*، در *اخبار ائمةالزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة، ۱۹۸۷؛ احمدبن ابراهیم حسنی، *المصابیح*، چاپ عبدالله حوثی، صنعا ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ حمزةبن حسن حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک‌الأرض و الأنبیاء علیهم الصلاة والسلام*، بیروت: دارمکتبة الحیاة، [بی‌تا.]؛ ابراهیم‌بن هلال صابی، *کتاب المنتزع من الجزء الاول من الکتاب المعروف بالتاجی فی اخبار الدولة الدیلمیة*، در *اخبار ائمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، همان؛ صفدی؛ احمد بن موسی طبری، *المنیر علی مذهب الامام الهادی یحیی بن الحسین علیهماالسلام*، چاپ علی سراج‌الدین عدلان، صعده، یمن ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمدبن جریر طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ علی بن محمد عمری، *المجدی فی انساب الطالبیین*، چاپ احمد مهدوی دامغانی، قم ۱۳۸۰ش؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، *مروج* (بیروت).

/ علاءالدین آذری /

حسن‌بن زین‌الدین عاملی ← صاحب معالم

حسن‌بن سعید اهوازی ← حسین‌بن سعید اهوازی

حسن‌بن سُفیان نَسَوی، محدّث و فقیه خراسانی در قرن سوم. اصل او از روستای بالوز در سه فرسخی نسا، از شهرهای خراسان، بود (ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۵؛ ابن‌نقطه، ص ۲۳۱) و ازاین‌رو وی را نسوی یا نسایی و بالوزی خوانده‌اند (← ابن‌ابی‌حاتم، ج ۳، ص ۱۶؛ سمعانی، ج ۱، ص ۲۷۰). کنیه‌اش ابوالعباس بود که استادش، ابوالحسن علی‌بن حجر سعدی (متوفی ۲۴۴)، آن را به وی داد (سمعانی، همانجا؛

ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۱). تاریخ ولادت او مشخص نیست. چون سمعانی (همانجا؛ نیز ← زرکلی، ج ۲، ص ۱۹۲) وفات وی را در ۳۰۳ در نود و چند سالگی ذکر کرده، خطای ذهبی (۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۵۷)، کـه تـولد او را در سـال دویست و هشتاد و اندی دانسته است، روشن می‌شود.

نسوی برای کسب علم سفرهای زیادی کرد و از بسیاری حدیث شنید و روایت کرد، از جمله در مرو از اسحاق‌بن راهویه، در بلخ از قتیبة‌بن سعید، در بغداد از احمدبن حنبل و یحیی‌بن مَعین، در بصره از ابراهیم‌بن حجاج سامی، در کوفه از ابوبکربن ابی‌شَیْبه عَبْسی، در مکه از ابراهیم‌بن منذر حِزامی، در مدینه از ابومُصعب احمدبن ابی‌بکر زهری، در مصر از حرملة‌بن یحیی تُجیبی*، و در دمشق از ابوولید هشام‌بن عمار سلمی (ابن‌ابی‌حاتم؛ سمعانی؛ ابن‌عساکر، همانجاها؛ ابن‌نقطه، ص ۲۳۰ـ ۲۳۱). وی حافظ و محدّث و راوی آثار و مصنفات محدّثان پیش از خود در خراسان بود. مصنفات عبداللّه‌بن مبارک را از حبان‌بن موسی، مُوَطّأ مالک را از حرملة‌بن یحیی، امهات آثار کوفه را از ابی‌بکربن ابی‌شیبه، سنن را از مسیب‌بن واضح، تفسیر را از محمدبن ابی‌بکر مقدمی و بیشتر مسند ابن‌راهویه را روایت می‌کرد و بسیاری برای شنیدن حدیث و آموختن فقه از وی، به سویش سفر می‌کردند (سمعانی، همانجا؛ ابن‌عدیم، ج ۵، ص ۲۳۶۷).

برخی از شاگردان وی عبارت بودند از: ابوبکر محمدبن اسحاق‌بن خزیمه، که از اقران او بود؛ ابوحاتم محمدبن حبّان بستی؛ ابوبکر احمدبن ابراهیم اسماعیلی؛ ابواحمدعبداللّه‌بن عدی جرجانی؛ ابوبکر محمدبن حسن نقاش؛ ابوبکرعبداللّه‌بن محمدبن مسلم اسفرائینی؛ ابوعبداللّه محمدبن یعقوب شیبانی (سمعانی، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۹۹ـ۱۰۰؛ ابن‌نقطه، ص ۲۳۲؛ ابن‌عدیم، ج ۵، ص ۲۳۶۴ـ۲۳۶۵؛ ذهبی، ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۸۹۵).

ابن‌ابی‌حاتم (همانجا)، حاکم نیشابوری (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۵)، ابن‌حِبّان (ج ۸، ص ۱۷۱) و ذهبی (۱۹۶۳ـ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۴۹۲) او را توثیق کرده و دانش و دین‌داری او را ستوده‌اند، هرچند ابوعمرو حِیَری نقل حدیث وی را برای کسب روزی دانسته است (همو، ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۰۸). دربارهٔ ضبط وی گفته‌اند که در نود سالگی برخی حفاظ او را به قلب در اسانید احادیث آزمودند و او آنها را اصلاح کرد (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۲؛ ابن‌جوزی، ج ۶، ص ۱۳۵؛ ابن‌نقطه، همانجا). وی در اواخر عمر در زادگاه خود سکنا گزید و در همانجا از دنیا رفت. مقبرهٔ وی در آنجا زیارتگاه بوده است (سمعانی، همانجا؛ یاقوت حموی، ذیل «بالوز»).

مسندهای سه‌گانه (*المسندالکبیر*، *الجامع* و *المعجم*) به وی منسوب‌اند (سمعانی، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۵؛ ابن‌نقطه، ص ۲۳۱) که ظاهراً از هیچ یک اثری در دست نیست؛ البته ابن‌حجر عسقلانی (۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴) بخشهایی از آنها را در دست داشته و در *کتاب الاصابة فی تمییز الصحابة* (برای نمونه ← ج ۱، ص ۲۰۰، ج ۲، ص ۹۲، ۹۶؛ ج ۴، ص ۱۳۹)، از مطالب آنها بسیار بهره گرفته است. حسن‌بن سفیان کتابی به نام *اربعین*، در ۲۷ باب در فقه و اخلاق، دارد که از طریق ابن‌صلاح (متوفی ۶۴۳) روایت شده و با تحقیق محمدبن ناصر عجمی در ۱۴۱۴ در بیروت به چاپ رسیده است. همچنین پاره‌هایی از مسند منسوب به ابن‌مبارک به روایت وی در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (البانی، ص ۱۰۳ـ۱۰۴).

منابع: ابن‌ابی‌حاتم، *کتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱ـ۱۳۷۳/ ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، چاپ محمدعبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌حبان، *کتاب الثقات*، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳ـ۱۴۰۳/ ۱۹۷۳ـ۱۹۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌حجر عسقلانی، *کتاب الاصابة فی تمییز الصحابة*، مصر ۱۳۲۸، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة*، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌عدیم، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، چاپ سهیل زکار، بیروت [۱۴۰۸؟/ ۱۹۸۸]؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌نقطه، *التقیید لمعرفة رواة السنن و المسانید*، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ محمد ناصرالدین البانی، *فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة: المنتخب من مخطوطات الحدیث*، دمشق ۱۳۹۰/۱۹۷۰؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۴، چاپ شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، *کتاب تذکرةالحفاظ*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷/ ۱۹۵۶ـ۱۹۵۸، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *میزان الاعتدال فی نقدالرجال*، چاپ علی‌محمد بجاوی، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، بیروت ۱۹۹۹؛ سمعانی؛ یاقوت حموی.

/ سیدعلی آقایی /

حسن‌بن سوار ← ابن‌خَمّار

حسن‌بن سهل، از دولتمردان برجستهٔ عباسی در قرن دوم و سوم. براساس روایاتی که در آنها سن او هنگام مرگ هفتاد سال ذکر شده است (← ادامهٔ مقاله)، احتمالاً وی در سال ۱۶۵ یا ۱۶۶ به دنیا آمده است. او ایرانی‌الاصل بود و خاندانش را از بازماندگان خاندانهای حکومتگر ایران دانسته‌اند (← ابن‌جوزی، ج ۱۱، ص ۲۴۰؛ ابن‌طِقطَقی، ص ۱۶۴؛ ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۱، ص ۱۷۱؛ برای آگاهی از روایتهای متفاوت دربارهٔ خاستگاه

این خاندان ← جهشیاری، ص ۲۲۹ـ۲۳۰؛ ابن‌عمرانی، ص ۹۸؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۲۰).

از زندگی حسن‌بن سهل پیش از ورود به دربار عباسیان، اطلاعات اندکی وجود دارد. به نوشتهٔ ابن‌عمرانی (همانجا)، حسن و برادرش، فضل، منجمان مجوسی بودند که از طریق طالع‌بینی گذران زندگی می‌کردند. آنان هنگامی به دربار راه یافتند که پدرشان، سهل، مورد توجه یحیی‌بن خالد برمکی، وزیر معروف هارون‌الرشید، قرار گرفت و در پی آن، حسن و فضل نیز به خدمت پسران وی درآمدند (← جهشیاری، ص ۱۸۳؛ ابن‌جوزی، همانجا؛ هندوشاه‌بن سنجر، ص ۱۶۲). اگرچه صَفَدی (ج ۱۲، ص ۳۷) به مسلمان بودن جد حسن‌بن سهل اشاره کرده، ظاهراً از دورهٔ عباسیان بود که خاندان سهل تغییر کیش را ضروری دیدند. در اغلب منابع به اسلام آوردن سهل در زمان هارون اشاره شده است (برای نمونه ← جهشیاری، ص ۲۳۰؛ ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۱۶۵؛ ابن‌جوزی، همانجا؛ قس ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۱۹۷). برخی مسلمان‌شدن پسران سهل را هم‌زمان با اسلام آوردن پدرشان دانسته‌اند (← ابن‌جوزی؛ ابن‌اثیر، همانجاها؛ ذهبی، *تاریخ اسلام*، حوادث و وفیات ۲۳۱ـ۲۴۰ هـ، ص ۱۳۱؛ دربارهٔ روایات مربوط به اسلام آوردن فضل ← فضل‌بن سهل*).

دربارهٔ اوضاع پسران سهل در دستگاه برمکیان اطلاعی در دست نیست، اما اینکه بعدها در دستگاه مأمون ارج و قرب فراوان یافتند، گویای ترقی آنان در مناصب درباری است. ظاهراً حسن نیز مانند فضل، بعد از سقوط برمکیان، به مأمون پیوست و در مقام یکی از مشاوران خلیفه، او را در سفر به خراسان همراهی کرد. گفته شده است که مأمون برای چاره‌اندیشی در برابر تهدیدات امین، با حسن‌بن سهل مشورت نمود و او خلیفه را تشویق به مقاومت کرد (← طبری، ج ۸، ص ۳۷۷ـ۳۷۸؛ جهشیاری، ص ۲۳۱، ۲۸۹ـ۲۹۰)؛ ازاین‌رو حسن نیز، مانند فضل، در تحکیم پایه‌های خلافت مأمون مؤثر بوده است.

اولین منصب رسمی حسن در دربار مأمون، ریاست دیوان خراج در سال ۱۹۶ بود (طبری، ج ۸، ص ۴۲۴؛ ابوالفداء، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۰؛ ذهبی، *تاریخ اسلام*، حوادث و وفیات ۱۹۱ـ۲۰۰ هـ، ص ۳۶). وی دو سال در این سمت باقی ماند تا اینکه مأمون، بعد از مرگ امین در ۱۹۸، او را به امارت مناطق وسیعی شامل عراق، جبال، حجاز، یمن، فارس و اهواز منصوب کرد (طبری، ج ۸، ص ۵۲۷؛ جهشیاری، ص ۳۰۵). واگذاری امارت به حسن‌بن سهل، واکنشهای مختلفی در پی‌داشت. اولین مخالفت از سوی امیران مأمون، یعنی طاهربن حسین* و هرثمة‌بن آعْیَن*، بود که زحمت فتح بسیاری از این مناطق و استوار کردن خلافت مأمون در آنجاها را متحمل شده بودند (← یعقوبی، *تاریخ*، ج ۲، ص ۴۴۶؛ حمداللّه مستوفی، ص ۳۱۱). مردم عراق نیز از همان آغاز، بیزاری خود را از حکومت حسن‌بن سهل اعلام داشتند. آنان برکناری طاهر و امارت حسن‌بن سهل بر عراق را به سلطه‌جویی فضل‌بن سهل بر مأمون نسبت می‌دادند و حتی فضل را مسبب جدایی خلیفه از خاندانش می‌دانستند. ازاین‌رو، بنای ناسازگاری گذاشتند و فتنه‌هایی پدید آمد (← طبری، ج ۸، ص ۵۲۸ـ۵۲۹؛ ابن‌جوزی، ج ۱۰، ص ۷۲ـ۷۳).

اولین کسی که از اوضاع آشفتهٔ عراق در سال ۱۹۹ بهره‌برداری نمود، ابن‌طباطبا* بود. قیام ابن‌طباطبا، بعد از پیوستن ابوالسرایا* به او، وسعت گرفت و او بر بصره و کوفه تسلط یافت و در نتیجه، حسن‌بن سهل به هرثمة‌بن اعین متوسل شد. هرثمه، به‌رغم کدورتی که از حسن به دل داشت، به حمایت او شتافت و ابوالسرایا را شکست داد. ابوالسرایا در سال ۲۰۰ دستگیر شد و به فرمان حسن‌بن سهل به قتل رسید (← خلیفة‌بن خیاط، ص ۳۱۰ـ۳۱۱؛ یعقوبی، *تاریخ*، ج ۲، ص ۴۴۷؛ طبری، ج ۸، ص ۵۲۸ـ۵۳۵؛ ذهبی، *تاریخ اسلام*، حوادث و وفیات ۱۹۱ـ۲۰۰ هـ، ص ۷۰ـ۷۱، ۷۳، ۷۶). سپس حسن به سرکوب علویانی پرداخت که در مناطقی چون بصره، مکه و یمن درصدد انتقام از عباسیان برآمدند، از جمله ابراهیم‌بن موسی، زیدبن موسی، معروف به زیدالنار*، حسین‌بن حسن اَفطَس و محمدبن جعفر (← طبری، ج ۸، ص ۵۳۵ـ۵۴۲).

در همان ایام (سال ۲۰۰)، گروهی از سپاهیان بغداد، به نام حربیه، شوریدند و کارگزاران حسن را از بغداد اخراج کردند. پرداخت نکردن مقرری سپاهیان و اعتراض آنان به قتل هرثمة در همان سال را از مهم‌ترین دلایل این شورش دانسته‌اند (← همان، ج ۸، ص ۵۴۳ـ۵۴۴، ۵۴۶). این شورش چنان ناامنی و فساد اجتماعی را در بغداد گسترش داد که اهالی آنجا را به ستوه آورد (← همان، ج ۸، ص ۵۵۱ـ۵۵۳). گفته شده است که حسن ابتدا با دادن وعده‌های مالی و مکاتبه با فرماندهان شورشیان توانست تا حدی آنان را آرام کند، اما انتشار خبر قتل هرثمة، که حسن و فضل در مظانّ اتهام آن بودند، دوباره حربیه را تهییج و شورش ایشان را تشدید کرد (← همانجا؛ نیز ← هرثمة‌بن اعین*). همچنین با پیوستن محمدبن ابی‌خالد (یکی از کارگزاران حسن‌بن سهل) و پسرانش به حربیه، شورش قوّت یافت. محمدبن ابی‌خالد رهبری این گروه را بر عهده گرفت. او بعد از اخراج جانشین حسن از بغداد و پس از تسلط بر کوفه، عازم نبرد با نیروهای حسن شد، اما اندکی بعد به قتل رسید. در این نبرد، مردم بغداد به یاری حربیه شتافتند و اعلام کردند که حکومت حسن‌بن سهل مجوسی را نمی‌پذیرند و بدین‌سان، بار دیگر مقبول نبودن حسن در بغداد را آشکار ساختند. دامنهٔ این نارضایی به حدی بود که بغدادیان در ۲۰۱ با منصوربن مهدی، به

عنوان امیر مأمون در بغداد، بیعت کردند (همان، ج ۸، ص ۵۴۶ـ۵۴۹). با این حال، مصالحهٔ عیسی‌بن محمد (پسر محمدبن ابی‌خالد) و منصوربن مهدی با حسن‌بن سهل اوضاع را به نفع حسن تغییر داد (← همان، ج ۸، ص ۵۵۳؛ مسکویه، ج ۴، ص ۱۳۰؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۳۰۹). این تغییر وضع دیری نپایید، زیرا اعلام ولیعهدی امام رضا علیه‌السلام و اقدام حسن مبنی بر بیعت گرفتن از بغدادیان، اهالی بغداد و به‌ویژه عباسیان را، که این امر را دسیسهٔ خاندان سهل می‌دانستند، برآشفت؛ ازاین‌رو، نه تنها حسن‌بن سهل را از بغداد اخراج کردند، بلکه مأمون را از خلافت خلع و با ابراهیم‌بن مهدی* به عنوان خلیفه بیعت نمودند. نتیجهٔ این اقدام، وقوع جنگ بین سپاه حسن‌بن سهل و طرفداران ابراهیم‌بن مهدی بود که تا آمدن مأمون به بغداد در سال ۲۰۴، به‌طول انجامید (← طبری، ج ۸، ص ۵۵۴ـ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۶۴؛ ابوالفداء، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۲ـ۲۳).

مأمون از خلع خود در بغداد و همچنین نارضایی مردم آنجا از حکومت حسن‌بن سهل آگاهی چندانی نداشت، زیرا فضل‌بن سهل اخبار بغداد را از خلیفه پنهان می‌کرد. ظاهراً انگیزهٔ فضل از این پنهان‌کاری حفظ حکومت برادرش در بغداد و جلوگیری از تغییر نگرش خلیفه به حکومت حسن‌بن سهل بود. سرانجام، امام رضا علیه‌السلام مأمون را از نارضایی مردم بغداد و به خلافت نشستن ابراهیم‌بن مهدی آگاه کرد (← طبری، ج ۸، ص ۵۶۴ـ۵۶۵؛ مسکویه، ج ۴، ص ۱۳۷ـ۱۳۸؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۳۱۲). در مسیر حرکت مأمون به بغداد در سال ۲۰۳، فضل‌بن سهل در سرخس به قتل رسید. مأمون برای تبرئهٔ خویش از قتل فضل و جلوگیری از شورش حسن، در صدد دلجویی از حسن برآمد و سر قاتلان فضل را به همراه حکم وزارت برای وی فرستاد (یعقوبی، *تاریخ*، ج ۲، ص ۴۵۱ـ۴۵۲؛ ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۱۶۳ـ۱۶۴؛ ابن‌عمرانی، ص ۹۹؛ ابن‌طقطقی، ص ۱۶۲، ۱۶۵ـ۱۶۶). به‌رغم این دلجویی، مرگ برادر، حسن را پریشان کرد و مورخان از بیماری روانی او بعد از قتل فضل یاد کرده‌اند. او تعادل عقلی خود را از دست داد و مدتی خانه‌نشین شد (طبری، ج ۸، ص ۵۶۸ـ۵۶۹؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۲۳؛ ابن‌کثیر، ج ۱۰، ص ۲۴۹؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۸). پزشکی که توانست سلامتی این وزیر را برگرداند جبرائیل‌بن بختیشوع، از خاندان بختیشوع*، بود (← ابن‌ابی‌اصیبعه، ص ۱۸۹).

حسن‌بن سهل در دورهٔ وزارت بسیار مورد توجه و احترام مأمون بود و خلیفه او را به ذوالکفایتین ملقب نمود (← صابی، ص ۱۳۰؛ ابن‌طقطقی، ص ۱۶۶؛ هندوشاه‌بن سنجر، ص ۱۶۸). ازدواج مأمون با پوران، دختر حسن‌بن سهل، نیز در افزایش محبوبیت حسن نزد خلیفه مؤثر بود (← ابن ابی‌طاهر، ص ۱۱۳ـ ۱۱۵؛ طبری، ج ۸، ص ۶۰۶ـ۶۰۷؛ ابن‌عبدربّه، ج ۶، ص ۴۵۹ـ۴۶۹؛ هندوشاه‌بن سنجر، ص ۱۶۳ـ۱۶۴؛ قس نظامی عروضی، ص ۱۹، که به‌اشتباه نوشته است خلیفه با دختر فضل‌بن سهل ازدواج کرد؛ ← بوران*).

از زندگی حسن‌بن سهل پس از مرگ مأمون در سال ۲۱۸ آگاهی اندکی در دست است. گفته شده است که وی همچنان جایگاهی برجسته داشت و ملقب به امیر بود (ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۱، ص ۱۷۲). در زمان معتصم، هنگام انتقال پایتخت به سامرا، مکانی به اسکان حسن اختصاص یافت (← یعقوبی، *البلدان*، ص ۲۵۹). با این حال، به سبب نفوذ ترکان، وی اقتدار روزگار مأمون را نداشت (← بیهقی، ص ۱۶۸ـ۱۶۹).

حسن‌بن سهل در زمان خلافت متوکل (۲۳۲ـ۲۴۷) درگذشت (← ابن‌جوزی، ج ۱۱، ص ۲۴۱؛ ذهبی، *تاریخ اسلام*، حوادث و وفیات ۲۳۱ـ۲۴۰ه، ص ۱۳۲؛ قس هندوشاه‌بن سنجر، ص ۱۶۶، که نوشته است وی تا دورهٔ خلافت منتصر (۲۴۷ـ۲۴۸) زنده بود؛ نیز ابن‌وردی، ج ۱، ص ۳۰۹، که گفته است وی نود سال عمر کرد). تاریخ مرگ حسن، به اختلاف، سال ۲۳۴، ۲۳۵ و ۲۳۶ ذکر شده است، اما عمدتاً دربارهٔ سال ۲۳۶ اتفاق‌نظر وجود دارد (← یعقوبی، *تاریخ*، ج ۲، ص ۴۸۶؛ طبری، ج ۹، ص ۱۸۴ـ۱۸۵؛ ابن‌خلّکان، همانجا). محل درگذشت وی را ناحیهٔ سرخس دانسته‌اند (← ابن‌خلّکان، همانجا؛ ذهبی، *سیر اعلام‌النبلاء*، همانجا)، ولی با توجه به سکونت حسن‌بن سهل در قریهٔ فم‌الصِّلح نزدیک واسط و بعد سامرا (← یعقوبی، *البلدان*، ص ۲۵۹، ۳۲۲) و نیز روایت طبری (همانجا) درخصوص نظارت متوکل بر مراسم دفن وی، محل درگذشت او، به احتمال بسیار منطقهٔ عراق بوده است.

مورخان خوش‌خلقی، خرد و به ویژه گشاده‌دستی فراوان حسن را ستوده‌اند (برای نمونه ← تنوخی، ج ۱، ص ۱۵۹ـ۱۶۱؛ صابی، ص ۵۷؛ هندوشاه‌بن سنجر، ص ۱۶۱؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۸، ۴۰؛ سیوطی، ص ۳۶۴ـ۳۶۵). البته سخاوت او به‌سبب ثروت سرشارش نیز بود که تشریفات عروسی دخترش با مأمون گویاترین سند آن است. این ثروتِ توأم با شهرت وی به سخاوت، شاعران متعددی را به مدح او برانگیخت، از جمله محمدبن وُهَیب و ابراهیم‌بن عباس، که پاداشهای چشمگیری نیز از او گرفتند (← ابن‌عبدربّه، ج ۱، ص ۲۵۵ـ۲۵۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۹، ص ۷۹ـ۸۱). اما گزارشی از طبری (ج ۹، ص ۱۸۵) حاکی از تنگدستی او در اواخر عمر است. دربارهٔ او گفته‌اند که اهل مدارا بود و با زیردستان خود به‌نرمی رفتار می‌کرد (← جاحظ، ص ۵۱؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۱۰۵؛ یعقوبی، *تاریخ*، ج ۲، ص ۴۵۶).

از دیگر خصایص او، علم دوستی‌اش بود. گفته‌اند که آشنایی با نجوم در خانوادهٔ او ریشه‌دار بود (← جهشیاری،

ص ۲۲۹؛ ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۱۶۳؛ ابن‌عمرانی، ص ۹۸؛ هندوشاه‌بن سنجر، ص ۱۶۲). ابن‌ندیم (ص ۱۱۲ـ۱۱۳، ۳۲۳، ۳۳۷) از مناسبات نزدیک وی با دانشمندانی چون حارث منجم، ابوعثمان سهل‌بن بشر، هیثم‌بن عدی و سهل‌بن هارون یاد کرده است. همچنین آورده‌اند که وی به تفحص در معانی قرآن علاقه‌مند بود و پرسشهای مکرر وی در این باره، فَرّاء* را بر آن داشت تا کتاب *معانی‌القرآن* را تألیف کند (← همان، ص ۷۳؛ ابن‌خلّکان، ج ۶، ص ۱۷۸). حسن و برادرش، فضل، را در زمرهٔ مترجمان آثار فارسی به عربی برشمرده‌اند (← جهشیاری، ص ۲۳۰؛ ابن‌ندیم، ص ۳۰۴ـ۳۰۵). او در فن کتابت نیز مهارت داشت و مدتی یکی از کاتبان مأمون بود (ابن‌عبدربّه، ج ۴، ص ۱۵۱، ۱۵۷؛ ابن‌عمرانی، ص ۱۰۳). ابن‌ندیم (ص ۱۹۱) اشعاری را نیز به او نسبت داده است. از حسن‌بن سهل جملات حکیمانه‌ای نقل شده که گویای فضل و دانش اوست (← جهشیاری، ص ۳۰۹؛ تنوخی، ج ۱، ص ۴۱؛ ابن‌عبدربّه، ج ۴، ص ۲۰۸، ۲۱۵، ج ۶، ص ۲۳۴). حسن و فضل به زندقه نیز متهم شدند (← ابن‌ندیم، ص ۴۰۱). اگرچه مجوسی بودن این خانواده تا روزگار هارون، هم‌نشینی حسن با کسانی چون سهل‌بن هارون که در زمرهٔ شعوبیان بودند (← همان، ص ۱۳۳) و تمایلات فضل به احیای آداب و رسوم ایرانی (← جهشیاری، ص ۳۱۳، ۳۱۶)، به احتمال بسیار، از دلایل چنین اتهامی بوده، اما رقابتهای سیاسی و درباری رقبای بنی‌سهل نیز بی‌تأثیر نبوده است.

منابع: ابن‌ابی‌اصیبعه، *عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء*، چاپ نزار رضا، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن ابی‌طاهر، *بغداد فی تاریخ الخلافة العباسیة*، بغداد ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌بابویه، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌طقطقی، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول‌الاسلامیة*، چاپ محمود توفیق کتبی، مصر ۱۳۴۰؛ ابن عبدربّه، *العقدالفرید*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸ـ۱۴۱۱/ ۱۹۸۸ـ۱۹۹۰؛ ابن‌عمرانی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، چاپ قاسم سامرائی، لیدن ۱۹۷۳؛ ابن‌قتیبه، *کتاب عیون‌الاخبار*، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا]؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة فی‌التاریخ*، [قاهره] ۱۳۵۱ـ۱۳۵۸؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابن‌وردی، *تاریخ ابن‌الوردی*، نجف ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ اسماعیل‌بن علی ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر: تاریخ ابی‌الفداء*، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، [بی‌تا]؛ ابوالفرج اصفهانی؛ بیهقی؛ محسن‌بن علی تنوخی، *الفرج بعدالشدة*، [قاهره] ۱۹۵۵/۱۳۷۵؛ عمروبن بحر جاحظ، *کتاب‌التاج فی اخلاق الملوک*، چاپ احمد زکی‌پاشا، قاهره ۱۹۱۴/۱۳۳۲؛ محمدبن عبدوس جهشیاری، *کتاب الوزراء و الکتّاب*، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحفیظ شلبی، قاهره ۱۹۳۸/۱۳۵۷؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ خلیفة‌بن خیاط*، چاپ مصطفی نجیب فوّاز و حکمت کشلی فوّاز، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ‌الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، حوادث و وفیات ۱۹۱ـ۲۰۰ هـ، ۱۹۹۸/۱۴۱۸، حوادث و وفیات ۲۳۱ـ۲۴۰ هـ، ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ همو، *سیر اعلام‌النبلاء*، ج ۱۱، چاپ شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *تاریخ‌الخلفاء*، چاپ قاسم شماعی رفاعی و محمد عثمانی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ هلال‌بن مُحَسِّن صابی، *رسوم دارالخلافة*، چاپ میخائیل عوّاد، بغداد ۱۹۶۴/۱۳۸۳؛ صفدی؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ مسکویه؛ احمدبن عمر نظامی عروضی، *کتاب چهار مقاله*، چاپ محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۹۰۹/۱۳۲۷، چاپ افست تهران [بی‌تا]؛ هندوشاه‌بن سنجر، *تجارب السلف*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ یعقوبی، *البلدان*؛ همو، *تاریخ*.

/ مریم یدالله‌پور /

حسن‌بن صالح‌بن حَیّ ← بُتریه

حسن‌بن عبدالمؤمن خویی ← حسام‌الدین خویی

حسن‌بن علی، امام، امام دوم از ائمهٔ اثناعشر شیعهٔ امامیه و یکی از چهارده معصوم. امام حسن علیه‌السلام فرزند بزرگ امام علی‌بن ابی‌طالب و فاطمهٔ زهرا علیهماالسلام بود (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۲؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۳۹). در منابع تأکید شده که پیامبر اکرم وی را حسن نامیده است (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۶؛ ابن حنبل، ج ۱، ص ۹۸، ۱۱۸؛ بخاری، ۱۴۰۶، ص ۱۷۷؛ کلینی، ج ۶، ص ۳۳ـ۳۴). در پاره‌ای احادیث این نامگذاری به الهام الهی منسوب شده (← ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۷ـ۱۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۷ـ۳۶۸) و تأکید گردیده است که نامهای حسن و حسین، معادل شَبَّر و شَبیر، نامهای پسران هارون، هستند (← ابن‌سعد، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۷۱). همچنین گفته شده است که این دو نام از نامهای بهشتی‌اند که قبل از اسلام، نزد مردم عرب هیچ سابقه‌ای نداشته‌اند (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۷؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۱۰). بر اساس پاره‌ای گزارشها که در منابع اهل‌سنّت آمده است، امام علی علیه‌السلام پیش از آنکه پیامبر پسر او را حسن بنامد، نام حمزه (← همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۷۰) یا حرب (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۶؛ حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۶۵) را برای او برگزیده بود، اما براساس روایت ابن‌بابویه (۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۲۵) حضرت علی، ضمن آنکه گفت در نامگذاری فرزندش بر رسول خدا پیشی نمی‌جوید، به ایشان اظهار داشت نام «حرب» را برای فرزندش دوست می‌دارد.

کنیهٔ امام حسن در تمام منابع، ابومحمد ذکر شده (برای نمونه ← ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۱؛ مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۵؛ خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۶۷؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۷۲)، اما خصیبی (ص ۱۸۳) آن را کنیهٔ وی در بین منابع غیرشیعه دانسته و کنیهٔ او را در نزد شیعیان ابوالقاسم ثبت کرده است. به امام حسن القاب فراوانی نیز نسبت داده شده است که پاره‌ای از آنها در واقع اوصاف آن حضرت محسوب می‌شوند. نویسندهٔ ناشناختهٔ کتاب *القاب الرسول و عترته* (ص ۲۴۷ـ ۲۴۸)، براساس چندین حدیث نبوی در وصف و بزرگداشت حسنین علیهماالسلام، القاب مشترک آن دو را به تفصیل ذکر کرده است، مانند سِبْط رسول‌اللّه، ریحانة نبیّ‌اللّه، سیّد شباب اهل‌الجنة، قرّة عین‌البتول، عالم، مُلهَم الحق، و قائدالخلق. ابن‌ابی‌الثلج (ص ۲۸) القاب امیر، حجة، کفِیّ، سبط، و ولیّ را از القاب اختصاصی آن حضرت شمرده است. از دیگر القاب آن حضرت، وزیر، قائم، طیب (← ابن‌خشاب، ص ۱۷۴)، امین (خصیبی، همانجا)، برّ، مجتبی، و زاهد (ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۲۹) بوده است. ابن‌طلحه شافعی (ج ۲، ص ۹؛ و به نقل از او بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۱۴۴ـ ۱۴۵) مشهورترین لقب امام حسن را تقی و والاترین لقب او را سید ذکر کرده است از آن‌رو که پیامبر صلی‌اللّه علیه‌وآله، دربارهٔ او فرمود: «انَّ ابنی هذا سیّدٌ». مشهورترین لقب وی در جامعهٔ شیعهٔ ایران، مجتبی است. به گزارش ابن‌سعد (ج ۶، ص ۳۷۸) امام حسن انگشتری را در دست چپ خود می‌کرد. کلینی (ج ۶، ص ۴۶۹ـ۴۷۰) احادیثی روایت کرده که طبق برخی از آنها امام انگشتری را به دست راست و طبق برخی دیگر به دست چپ می‌کرده است. اما از آنجا که انگشتری در دست راست کردنْ مستحب و از نشانه‌های اهل ایمان معرفی شده (همانجا) و از طرفی، طبق روایات تاریخی (برای نمونه ← راغب اصفهانی، ج ۳، ص ۳۶۰؛ زمخشری، ج ۴، ص ۲۴) معاویه اولین کس در عالم اسلام بود که انگشتری را، به انگیزهٔ شکستن سنّت پیامبراکرم، در دست چپ کرد؛ عمل امام حسن علیه‌السلام را بر تقیه حمل کرده‌اند (← حرّ عاملی ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۸۱). نقش انگشتری آن حضرت «حَسْبِیَ‌اللّه» (کلینی، ج ۶، ص ۴۷۳) و «العِزةُللّه» (همان، ج ۶، ص ۴۷۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۵۹) و بنا به یک روایت (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۶۰)، دوبیت شعر زهدآمیز بود.

ولادت و وفات. امام حسن علیه‌السلام، در مدینه (← مفید، ۱۴۱۴الف، همانجا؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۴۰) و بنابر مشهور ــ به تعبیر ابن‌عبدالبرّ (ج ۱، ص ۳۸۴) صحیح‌ترین قول ــ در نیمهٔ رمضان سال سوم هجری زاده شد (نیز ← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۴؛ مقدسی، ج ۵، ص ۲۰؛ خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۶۹). طبق برخی روایات و نیز منابع تاریخی تولد وی در سال دوم هجرت بوده است (← ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۱۵۸؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۳۹؛ برای دیگر اقوال ← ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۶۸).

پس از تولد امام حسن، پیامبر اکرم در گوش وی اذان گفت (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۳؛ ابن‌حنبل، ج ۶، ص ۳۹۱؛ ترمذی، ج ۳، ص ۳۶؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۲) و گوسفندی را برای وی عقیقه کرد (ابن‌سعد، همانجا؛ نسائی، ج ۴، جزء ۷، ص ۱۶۶؛ کلینی، ج ۶، ص ۳۲ـ۳۳؛ حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۲۳۷). همچنین حضرت فاطمه سلام‌اللّه‌علیها یا خود پیامبر اکرم، هم‌وزن موی تراشیدهٔ او نقره صدقه دادند (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۴).

بنابر مشهور، شهادت امام حسن علیه‌السلام در ۲۸ صفر ۵۰ رخ داد (← مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۱۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ب، ص ۷۹۰؛ شوشتری، ص ۳۳). اما سالهای ۴۸ (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۳۰۰)، ۴۹ (ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ طوسی، ۱۳۹۰، همانجا)، ۵۰ (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۵۹؛ مفید، ۱۴۰۶، ص ۱۰۲)، ۵۱ (خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۷۰)، ۵۷، ۵۸ و ۵۹ (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۳۰۴ـ ۳۰۵) نیز به عنوان سال وفات حضرت ذکر شده که قطعاً برخی از آنها اشتباه است. روزهای آخر صفر (← کلینی، همانجا)، دو روز مانده به آخر صفر (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۷۹۰) و یا روز هفتم صفر (شهید اول، ج ۲، ص ۷) و حتی ماه ربیع‌الاول (← ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۲)، نیز به عنوان ماهها و روزهای وفات آن حضرت ذکر شده است (برای مجموع اقوال در این باب ← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۹۸ـ۳۰۵). به گفتهٔ مفید (۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۱۵) عمر آن حضرت در هنگام شهادت ۴۸ سال بود اما باتوجه به اختلاف اقوال دربارهٔ تاریخ وفات، مدت عمر وی نیز، به اختلاف، ۴۶ سال، ۴۷ سال و حتی ۵۸ سال ذکر شده (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۹۸ـ۳۰۰، ۳۰۲)، که به گفتهٔ ذهبی (ج ۳، ص ۲۷۷) قول اخیر قطعاً نادرست است.

بنابر بیشتر منابع معتبر اهل‌سنّت و شیعه، امام حسن علیه‌السلام با خوردن زهر به شهادت رسید (برای نمونه ← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۸۶ـ۳۸۷؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۰ـ۸۱؛ مفید، ۱۴۱۴الف، همانجا). بنابر نقلی وی پیشتر چندین‌بار مسموم شده، اما از مرگ رسته بود (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۵۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۱). به گفتهٔ ابن‌سعد (ج ۶، ص ۳۸۷)، مسمومیت امام، نزدیک به چهل روز طول کشید. در پاره‌ای از منابع معتبر، این عمل به همسر حضرت، جَعْده بنت اشعث* و به تحریک و تشویق معاویه نسبت داده

شده است (← ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۰ـ۸۱؛ مفید، ۱۴۱۴[الف]، همانجا؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۱۸۲؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۳ـ۱۲۴). اما ابن‌سعد (ج ۶، ص ۳۸۶) این کار را به یکی از خادمان امام نسبت داده است. در نقل دیگری، وقتی امام حسن خبر از مسمومیت خود می‌دهد و از ایشان درخواست می‌شود نام عامل آن را بگوید، امام امتناع می‌ورزد (همان، ج ۶، ص ۳۸۶ـ۳۸۷؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۱). بنابه نقل دیگری، این کار به تشویق معاویه و به دست دختر سهیل‌بن عمرو، همسر دیگر امام حسن علیه‌السلام، صورت پذیرفته است (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۵۹). با این حال در برخی منابع غیرشیعی نظیر *الامامة و السیاسة* منسوب به ابن‌قتیبه (ج ۱، ص ۱۹۶) از بیماری و مرگ طبیعی ایشان سخن به میان آمده و حتی براساس گزارشی امام به بیماری سل از دنیا رفته است (← بلاذری، همانجا).

برخی دانشمندان غرب جهان اسلام، نظیر ابن‌عربی، فقیه مشهور مالکی (ص ۲۲۰ـ۲۲۱) و ابن‌خلدون (ج ۲، ص ۶۴۹)، دست داشتن معاویه در توطئهٔ مسموم ساختن امام حسن را بعید شمرده و آن را از بر ساخته‌های شیعیان دانسته‌اند؛ اما چنین استبعادی مبتنی بر دیدگاه خاص آنان دربارهٔ خلافت و هم متأثر از فضای فکری جانب‌دارانهٔ اندلس نسبت به امویان است. در هر حال، با توجه به اینکه معاویه، امام حسن را سدّی بر سر راه ولایتعهدی پسر خود، یزید، می‌دید و گذشته از مخالفان رسمی، بسیاری از ناراضیانِ حکومت اموی نیز منتظر بازگشت خلافت به امام حسن بودند، روایات راجع به مسموم شدن وی به دست جعده بنت اشعث به دسیسهٔ معاویه، درخور اعتماد می‌نماید (← مادلونگ[1]، ص ۳۳۱).

دربارهٔ دفن امام حسن علیه‌السلام نیز اقوال مختلفی وجود دارد. بنابه روایت شیخ طوسی (۱۴۱۴، ص ۱۶۰)، امام حسن به برادرش وصیت کرده بود او را در کنار مدفن پیامبراکرم به خاک بسپارند، اما اگر کسانی مانع این اقدام شدند هرگز پافشاری نکنند، مبادا که خونی ریخته شود. بنا به نقل بلاذری (۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۲)، امام چون متوجه بهانه‌جویی مروان شد از تصمیم خود منصرف گردید. بر اساس نقلی دیگر، امام حسن در این باره سخنی نگفت، بلکه امام حسین علیه‌السلام می‌خواست پیکر برادر خود را در کنار رسول خدا به خاک بسپارد (همانجا). به نوشتهٔ ابوالفرج اصفهانی (۱۴۰۸، ص ۸۲)، امام حسن پیش از وفات، از عایشه خواسته بود که اجازه دهد در کنار پیامبراکرم به خاک سپرده شود و عایشه موافقت کرده بود ولی حضرت، به سبب مخالفت بنی‌امیه، از درخواست خود دست برداشته و خواسته بود در کنار مادرش، فاطمه سلام‌اللّه‌علیها، دفن شود. در نقلی دیگر، امام حسن وصیت کرده بود جسدش را، پس از غسل و کفن، برای تجدید عهد نزد قبر رسول خدا ببرند و سپس در کنار مادربزرگش، فاطمه بنت اسد، دفن کنند (مفید، ۱۴۱۴[الف]، ج ۲، ص ۱۷).

در این اوضاع و احوال، نزدیک بود مراسم دفن امام حسن به نزاع بزرگی بین بنی‌هاشم و طرفداران امام علیه‌السلام از یک‌سو و امویان از سوی دیگر منجر گردد. هنگام آوردن جنازهٔ آن حضرت برای زیارت قبر رسول خدا، مروان که تا آن لحظه گزارشهای مدینه را برای معاویه می‌فرستاد، به همراه هزار تن از یارانش با سلاح در مراسم حاضر و مانع این عمل شد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۹۶ـ۳۹۷؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۰). به روایت ابوالفرج اصفهانی (همانجا)، عایشه ــ با آنکه با مروان و امویان اختلاف و دشمنی داشت ــ در این کار همدست آنان شد؛ ولی بنابه نقلی دیگر، عایشه وقتی اوضاع را چنین دید، برای آنکه کار به جای خطرناکی نرسد، مانع دفن جنازهٔ امام حسن علیه‌السلام در کنار قبر رسول خدا شد (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۱). بدین‌گونه امام حسین علیه‌السلام جنازهٔ برادر خود را در قبرستان بقیع دفن کرد (← همان، ج ۳، ص ۶۶؛ دربارهٔ این قبرستان و مدفن امام ← بقیع‌الغرقد*). سعیدبن عاص، حاکم مدینه، نیز به اشارهٔ امام حسین بر پیکر امام حسن نماز خواند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۳). این خبر اگر درست باشد، باید آن را حمل بر تقیه کرد زیرا طبق برخی نصوص از امامان معصوم علیهم‌السلام، تجهیز پیکر امام را فقط امام‌معصوم انجام می‌دهد (← مجلسی، ج ۲۷، ص ۲۸۸ـ۲۹۱؛ نیز ← حاکم‌نیشابوری، ج ۱، ص ۳۸۶).

در هنگام دفن آن حضرت، قبرستان بقیع آکنده از جمعیت بود (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۹۲) و مردم می‌گریستند و بازارها بسته شده بود (حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۷۳). پس از دفن آن حضرت، محمد حنفیه ضمن اظهار اندوه، به بیان فضائل و مناقب ایشان پرداخت (مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۱۸۳ـ۱۸۴). زنان بنی‌هاشم یک ماه به عزاداری پرداختند (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۸۷). در مکه و مدینه، زنان و مردان و کودکان، هفت شبانه‌روز بر وی گریستند و بازارها را بستند (همان، ج ۶، ص ۳۹۲). مرگ امام حسن علیه‌السلام اولین خواری‌ای تلقی شد که بر مردم وارد آمد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۹۳؛ ابوالفرج اصفهانی، همانجا؛ برای اشعاری که در سوگ وی سروده شده است ← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۹ـ۷۱).

زیارت قبر امام حسن مستحب شمرده شده و زیارت‌نامهٔ خاصی از طریق ائمه در این باب روایت شده است (←

1. Madelung

ابـــن‌قولویه، ص ۱۱۸ـ۱۲۰؛ ابـــن‌برّاج، ج ۱، ص ۲۷۹ـ۲۸۰؛ موسوعة زیارات‌المعصومین، ج ۱، ص ۳۰۱ـ۳۱۷).

سوانح حیات

پیش از امامت و خلافت. دربارهٔ دوران کودکی و نوجوانی امام حسن علیه‌السلام اطلاع خاصی در دست نیست. آنچه در منابع به وضوح دیده می‌شود، محبت شدید پیامبر اکرم به وی و برادرش حسین است، نظیر اینکه پیامبر این دو را بر دوش خود سوار می‌کرد (طبرانی، ج ۳، ص ۶۵؛ احمدبن عبداللّه طبری، ص ۱۳۰ـ۱۳۲)؛ گاهی آن دو از سر و دوش پیامبر بالا می‌رفتند (ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۵۱؛ هیثمی، ج ۹، ص ۱۷۵)؛ یک بار پیامبر در حال سخنرانی بود که این دو برادر خردسال وارد مسجد شدند، پیامبر از منبر پایین آمد و آن دو را در آغوش گرفت (ــه ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۳۵۴؛ ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۱۹۰؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۴)؛ همچنین بنابه روایتی امام حسن علیه‌السلام یادآور شده که نماز را در کودکی از پیامبر فرا گرفته است (ــه بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۹ـ۲۰). همچنین در اواخر حیات خلیفهٔ دوم و به خواست او، از امام حسن علیه‌السلام دعوت شد که در کنار شورای انتخاب خلیفه حضور یابد (ــه ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲). در پاره‌ای منابع تاریخی اهل سنّت (برای نـمونه ــه بـلاذری، فـتوح، ص ۴۶۷؛ طبری، تاریخ، ج ۴، ص ۲۶۹) از حضور امام حسن علیه‌السلام به اتفاق برادرش امام حسین علیه‌السلام در کنار سعیدبن عاص در فتح طبرستان در سال ۲۹ هجری یاد شده است. برخی مؤلفان معاصر شیعه (برای نمونه ــه قرشی، ج ۱، ص ۲۰۱ـ۲۰۲؛ حسینی، قسم ۱، ص ۵۳۵ـ۵۳۶) این گزارشها را تلقی به قبول کرده و برای توجیه آن نکاتی را مطرح کرده‌اند؛ اما سیدجعفر مرتضی عاملی، با توجه به مناقشاتی که دربارهٔ فتوحات عصر خلفا وجود دارد، در اصل ماجرا تشکیک کرده و بر نادرستی این گزارشها دلایلی آورده است (ص ۱۲۷، نیز ــه ص ۱۳۴ـ ۱۴۰). همچنین به نوشتهٔ ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۰) یک بار در حضور عثمان، خلیفهٔ سوم، امام حسن و امام حسین علیهماالسلام به نابغهٔ جَعدی، که شعر اُمیةبن ابی‌صلت را به خود نسبت داد، اعتراض کردند.

در دوران عثمان، وقتی ابوذر به ربذه تبعید شد، امام حسن علیه‌السلام در کنار پدر خود و برای اعتراض رسمی به خلیفه سوم (ــه کلینی، ج ۸، ص ۲۰۶ـ ۲۰۸) او را مشایعت کردند (ــه ابن‌ابی‌الحدید، ج ۸، ص ۲۵۳). در برخی منابع بر حضور وی به اتفاق برادر خود در خانهٔ عثمان، به فرمان امام علی علیه‌السلام، و برای پیشگیری از تعرض به عثمان در ماجرای شورش مردم مصر و دیگران بر ضد خلیفه تأکید گردیده (ــه ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۸، ۶۲؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۸۸ـ ۸۹)، اما این مطلب به دلیل شرکت نجستن هیچ‌یک از اصحاب پیامبر اکرم در خانهٔ عثمان برای دفاع و حمایت از وی، بعید شمرده شده است (ــه امینی، ج ۹، ص ۲۴۳ـ ۲۴۴). به نوشتهٔ قرشی (ج ۱، ص ۲۷۹ـ۲۸۰)، این مطلب ساخته و پرداختهٔ امویان است، زیرا در آن روز جز امویان و عده‌ای که از حمایت عثمان سود می‌بردند، هیچ‌کس به پشتیبانی عثمان برنخاست. در برابر، عاملی ضمن مناقشه در برخی جزئیات این ماجرا اصل قضیه را قابل توجیه شمرده است ازآن رو که شیوه‌ای که مخالفان عثمان در پیش گرفته بودند قابل دفاع نبود و کمکی به حل مسئلهٔ حادّی که جامعهٔ اسلامی بدان دچار شده بود نمی‌کرد(ص ۱۴۲).

در دوران خلافت و امامت علی علیه‌السلام، امام حسن در کنارپدر در عرصه‌های گوناگون حضور داشت. در جنگ جمل*، وی به همراه عمار یاسر و ابن‌عباس، به فرمان پدر، برای بسیج مردم کوفه عازم آن شهر شد (ــه ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۶؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۳۴ـ۲۳۵) و در آنجا در نطقی مردم را به جهاد و حمایت از علی علیه‌السلام دعوت کرد (ــه نصربن مزاحم، ص ۱۵ـ۱۶؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۶ـ۸۷). در این جنگ امام حسن علیه‌السلام در میمنهٔ سپاه بود (خلیفةبن خیاط، ص ۱۳۸). او همچنین در جواب خطبهٔ عبداللّه‌بن زبیر، در خطبه‌ای به دفاع از امام علی علیه‌السلام پرداخت (ــه مفید، الجمل، ص ۱۷۵). در جنگ صفّین* امام حسن علیه‌السلام فرماندهی قلب لشکر را برعهده داشت (ــه ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵۸). پس از ماجرای تحکیم*، وقتی عده‌ای از مردم لب به ملامت گشودند، امام حسن به فرمان امام علی، به تشریح و نقد کار حَکَمَین پرداخت (ــه همانجا؛ قاضی‌نعمان، ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷).

پس از شهادت امام علی علیه‌السلام و خاک‌سپاری آن حضرت، امام حسن در اولین سخنرانی خود برای مردم، ابتدا به بیان مقام و فضائل و سیرهٔ آن حضرت پرداخت و سپس خود را به عنوان فرزند رسول‌اکرم و عضوی از خاندان او (اهل‌البیت) که خداوند آنان را از هر پلیدی مبرّا ساخته و در قرآن محبت و مودت و ولایت آنان را واجب کرده معرفی نمود. پس از آن، عبداللّه‌بن عباس (یا عبیداللّه‌بن عباس) سخنرانی کرد و مردم را به بیعت با امام حسن، به عنوان وصی امام علی، فراخواند. بیعت در روز جمعه ۲۱ رمضان سال ۴۰ صورت گرفت (ــه ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۶۹؛ مفید، ۱۴۱۴[الف]، ج ۲، ص ۷ـ۹). به نوشتهٔ طبری (ج ۵، ص ۱۵۸)، امام هنگام بیعت خود تصریح کرد که براساس کتاب خدا و سنّت پیامبر عمل می‌کند و هر شرط دیگری (از جمله جنگ با معارضان) باید به این دو اصل برگردد.

خلافت و صلح. امام حسن علیه‌السلام، پس از شهادت پدرش، در موقعیت خطیری قرار داشت. چندگانگی مردم عراق، که اینک با آن حضرت بر خلافت بیعت کرده بودند، اوضاع را

برای تصمیم‌گیری پیچیده‌تر می‌کرد. عراقیان در این ایام چند دسته بودند: پیروان امام حسن علیه‌السلام که آن حضرت را امام منصوص و جانشین امیرمؤمنان می‌دانستند؛ خوارج که مسئلهٔ اصلی آنها جنگ با معاویه، به هر نحو ممکن، بود؛ عده‌ای فتنه‌گر غنیمت‌طلب؛ گروهی مردد در اینکه به کدام گروه بپیوندند؛ و بالاخره مردمی اهل عصبیت و فرمانبردار رؤسای قبایل (← مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۱۰؛ آل‌یاسین، ص ۶۸ـ۷۳). امام حسن علیه‌السلام، صرف‌نظر از داشتن مقام امامت و وصایت بعد از پدر خود، تنها نامزدی بود که نزد مردم مقبولیت بیشتری داشت و احتمال سپردن زمام خلافت به او از سوی مردم بیش از دیگران بود. وقتی هم با او بیعت شد، هیچ مخالفت جدّی، خاصه در شهرهایی چون مکه و مدینه، صورت نگرفت، زیرا اولاً در این هنگام از نسل اول صحابه تقریباً کسی باقی نمانده بود و از نسل دوم صحابه هم هیچ‌کس با امام حسن علیه‌السلام درخور مقایسه نبود، ثانیاً مردم مکه و مدینه که به امویان تمایلی نداشتند با خلافت وی مخالفت نکردند (← آل‌یاسین، ص ۵۸، ۶۵ـ۶۶؛ قرشی، ج ۲، ص ۳۱، ۳۳ـ۳۴؛ جعفری[1]، ص ۱۳۱ـ۱۳۲). از سوی دیگر، امام مبنای بیعت خود با عراقیان را این شرط قرار داد که با هرکس از در جنگ درآید بجنگند و با هرکس صلح کند از در آشتی درآیند (← ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۳ـ۱۸۴؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۹). شماری از عراقیان که آمادهٔ جنگ با معاویه بودند از این سخنرانی حضرت برداشت کردند که قصد صلح دارد (← بلاذری، همانجا)؛ لذا از بیعت با امام حسن امتناع کردند و به سراغ امام حسین رفتند و چون نتوانستند نظر موافق آن حضرت را جلب نمایند، ناگزیر با امام حسن علیه‌السلام بیعت کردند (← ابن‌قتیبه، همانجا).

به نوشتهٔ ابوالفرج اصفهانی (۱۴۰۸، ص ۶۴)، نخستین اقدام امام پس از بیعت، افزایش صد درصدی مستمری جنگجویان بود. براساس برخی گزارشها امام حسن قریب پنجاه روز یا بیشتر پس از شهادت پدر خود و بیعت مردم با او، در زمینهٔ جنگ یا صلح هیچ اقدامی نکرد (← بلاذری، همانجا؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۱). اما به نوشتهٔ مفید (۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۹ـ۱۰؛ نیز ← ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۲ـ۶۳)، معاویه به محض دریافت خبر شهادت امام علی علیه‌السلام، دسیسه‌های خود را آغاز کرد؛ از آن جمله بود گسیل کردن دو جاسوس به بصره و کوفه. این دو جاسوس دستگیر و به فرمان امام اعدام شدند. آنگاه امام، بلافاصله به معاویه نامه نوشت و اقدامات ناشایست او را در حق اهل بیت علیهم‌السلام و نیز ناشایستگی او را برای احراز مقام خلافت به او یادآور شد و از او خواست که تسلیم شود.

نامه را دو تن از یاران وی، جندب‌بن عبداللّه اَزْدی و حارث‌بن سُوَید تمیمی، برای معاویه بردند. وی پس از دریافت نامهٔ امام حسن علیه‌السلام، در پاسخ، ضمن تأیید فضائل اهل‌بیت علیهم‌السلام، امر حکومت را به تجربه وابسته دانست و از این نظر خود را بر امام ترجیح داد و از آن حضرت خواست تسلیم او شود و در عوض، از اموال عراق هرچه بخواهد، بردارد؛ با این پیمان که پس از مرگ معاویه حکومت به امام حسن برسد (← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۱ـ۱۳۱۴؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۲، ۶۴ـ۶۷). درواقع، بیعت مردم عراق با امام حسن و تأیید ضمنی اهالی حجاز و یمن و فارس، و نیز پاسخ صریح امام، برای معاویه راهی جز اقدام به جنگ نداشت؛ ازاین‌رو آمادهٔ پیکار شد و فرمانداران خود را با همهٔ تجهیزات و سربازان به شام فراخواند (← ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۸ـ۶۹). او از اقدام سریع به جنگ دو هدف داشت: یکی اینکه با نمایش قدرت جنگی خود امام حسن علیه‌السلام را به کناره‌گیری وادار سازد و دیگر اینکه اگر هدف او محقق نشد به عراقیان، قبل از اینکه تجدیدقوا و تجدید سازمان کنند، حمله کند (جعفری، ص ۱۳۴ـ۱۳۵).

سپاه شصت هزار نفری معاویه عازم عراق شد (← ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۵). پس از عبور معاویه و سپاهیانش از پل مَنْبِج، واقع بر روی فرات، امام حسن علیه‌السلام از مردم کوفه خواست آمادهٔ جهاد شوند و حُجربن عدی* را مأمور بسیج مردم و فرمانداران خود کرد. مردم آمادهٔ مقابله شدند. امام حسن علیه‌السلام مُغیرةبن نَوْفل را به نیابت از خود در کوفه گماشت و به او دستور داد مردم را به حرکت برای نبرد با دشمن تشویق کند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۹ـ۷۰). ظاهراً به توصیهٔ جندب‌بن عبداللّه، امام سپاهیان خود را به سوی معاویه کوچانده بود تا جنگ در سرزمین تحت سیطرهٔ معاویه صورت بگیرد (← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۸).

سپاه کوفه سه شب در دیر عبدالرحمان درنگ کرد. سپس امام عبیداللّه‌بن عباس را فرمانده سپاهی دوازده هزار نفری کرد تا عازم مَسْکِن شود؛ قیس‌بن سعد و سعیدبن قیس را نیز با او همراه نمود. خود امام نیز عازم ساباطِ مدائن شد و در آنجا، در ضمن خطبه‌ای، مردم را به وحدت و همدلی فراخواند و صلاح ذات‌البین را بهتر از تفرقه و کینه و دشمنی برشمرد. از این سخنان، مردم چنین دریافتند که امام قصد صلح با معاویه را

1. Jafri

دارد؛ ازاین‌رو، عده‌ای او را به کفر متهم ساختند و به خیمه‌اش یورش بردند، عده‌ای به او اهانت کردند و شمار زیادی از مردم او را ترک گفتند (← ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۷۱ـ۷۲). امام به زحمت و با کمک چند تن از همراهانش از تعرض مهاجمان مصون ماند، اما در راه رفتن به خانهٔ حاکم مدائن، مردی از خوارج که در کمین بود، با استفاده از تاریکی مسیر، به امام حمله برد و آن حضرت را زخمی کرد و امام را مانند پدرش مشرک خواند (← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۴ـ۳۶؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۷۲).

از سوی دیگر، معاویه پس از تلاشی گسترده، توانست عبیداللّه‌بن عباس، فرمانده سپاه امام، را در ازای یک میلیون درهم بفریبد. در نتیجه، فرماندهی لشکر عراق برعهدهٔ قیس‌بن سعد قرارگرفت و او ضمن ارسال خبر فریب خوردن عبیداللّه برای امام، مردم را به ادامهٔ نبرد تشویق کرد. در همین حال، شماری از بزرگان و رؤسای قبایل عراق نیز به لشکر معاویه پیوستند یا پنهانی به او نوشتند که از وی فرمان خواهند برد و حتی امام را در موقع مقتضی تسلیم وی خواهند کرد. معاویه که گمان می‌کرد می‌تواند سپاهیان عراق را شکست دهد، بُسربن ارطاة* را به جنگ آنان فرستاد ولی او شکست خورد. تلاش معاویه برای جذب قیس‌بن سعد نیز به جایی نرسید.

در این اوضاع و احوال بود که معاویه دو نماینده برای پیشنهاد صلح نزد امام حسن علیه‌السلام فرستاد. همچنین نامه‌های بزرگان عراق را در اختیار امام قرار داد. دو نمایندهٔ معاویه، با طرح این ادعا که باید از خونریزی جلوگیری کرد، امام را به صلح دعوت و اظهار کردند که خلافت پس از معاویه از آنِ او خواهد بود. سپس امام دو تن از یاران خود را همراه با این دو نماینده برای مذاکره نزد معاویه فرستاد. معاویه در نامه‌ای، که نمایندگان او و نمایندگان امام آن را گواهی کردند، به تطمیع آن حضرت پرداخت. امام حسن این بار نماینده‌ای دیگر نزد معاویه فرستاد و شرط صلح با او را تأمین جانی دادن معاویه به مردم قرار داد. معاویه کاغذی سفید با نشانهٔ مهر خود نزد امام فرستاد و از ایشان خواست که خود شروط صلح را بر آن بنویسد (← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۷ـ۴۲؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۶ـ۱۳۱۷؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۷۲ـ۷۴).

شروط و مواد صلح بین امام حسن و معاویه در منابع تاریخی و حدیثی، از حیث نوع و تعداد، متفاوت است. یعقوبی و مسعودی متعرض مواد صلحنامه نشده‌اند؛ طبری چهار مادّه از آن را آورده؛ یک‌جا سه مادّه (← *تاریخ*، ج ۵، ص ۱۶۰) و جای دیگر مادّهٔ چهارم (← ج ۵، ص ۱۶۸) را ذکر کرده است. دو مادّه از مواد صلحنامه، به نقل طبری (ج ۵، ص ۱۶۰)، متضمن درخواستهای مالی امام حسن علیه‌السلام از معاویه است و مبنای آنها خبری است از قول زُهْری (← همان، ج ۵، ص ۱۵۸) که بر طبق آن امام حسن علیه‌السلام بر آن بود تا می‌تواند از معاویه برای خود اخذ اموال و امتیازات کند. اما چون زهری با دربار اموی مناسبات نزدیک داشته و تحت تأثیر جانشینان معاویه بوده (← جعفری، ص ۱۳۹ـ۱۴۰) بر نقل او در این باب و نیز در نقل ماجرای صلح، که براساس آن امام حسن علیه‌السلام هیچ مقاومتی در برابر پذیرش آن از خود نشان نداده است (← همان، ص ۱۴۱)، نمی‌توان اعتماد کرد.

مواد و شروط صلح در منابعی از قبیل بلاذری و ابن‌اعثم به گونهٔ دیگری است. براساس نقل بلاذری (۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۲) آنچه امام حسن علیه‌السلام نوشت از این قرار بود: رفتار معاویه براساس کتاب و سنّت و سلوک خلفای سلف باشد؛ معاویه برای پس از خود جانشینی تعیین نکند و این امر را به شورا واگذارد؛ جان و مال و فرزندان مردم در امان بماند؛ و معاویه در نهان و آشکار به بدخواهی علی و حسن و آزردن یاران ایشان نپردازد (برای صورت مفصّل‌تر مواد صلحنامه و گواهان آن ← ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۸).

مواد صلحنامه در متون شیعی، با نقل بلاذری و ابن‌اعثم اندکی تفاوت دارد. آنچه ابن‌شهرآشوب (ج ۴، ص ۳۳ـ۳۴) آورده به دو نقل مذکور نزدیک است، با این تفاوت که عمل به سیرهٔ خلفا در آن ذکر نشده است، اما در آن بندی هست مبنی بر درخواست پانصد هزار درهم در سال، که بلاذری و ابن‌اعثم از آن یاد نکرده‌اند. در نقل *ارشاد* مفید (ج ۲، ص ۱۴) صلحنامه سه بند دارد و در آن از نحوهٔ تعیین خلیفه بعد از معاویه سخنی به میان نیامده و بر ترک دشنام امیرمؤمنان علیه‌السلام و در امان ماندن شیعیان آن حضرت از بدخواهی معاویه تأکید شده است. در نقل ابن‌بابویه در *علل‌الشرایع* (ج ۱، ص ۲۱۲) که از کتاب *الفروق بین الاباطیل و الحقوق* محمدبن بحرشیبانی آورده ــ که سه بند از چهار بند مذکور در آن، با منابع یاد شده به کلی متفاوت است ــ مواد صلحنامه از این قرار است: امام حسن علیه‌السلام معاویه را «امیرالمؤمنین» نخواند، شهادتی را در نزد او اقامه نکند (بدین‌معنا که منصب قضا را به او نسپارد)، و معاویه به بازماندگان شهدای جمل و صفّین یک میلیون درهم از خراج دارابجرد بپردازد.

تاریخ صلح در منابع، گوناگون ذکر شده است، از جمله: ربیع‌الاول ۴۱ و جمادی‌الاولی یا جمادی‌الآخره (مسعودی، *مروج*، ج ۳، ص ۱۸۱؛ همو، *تنبیه*، ص ۳۰۰؛ ابن‌اثیر، ج ۳، ص ۱۴ـ۱۵)، که مسعودی در *التنبیه و الاشراف* (همانجا) اولی را مشهورتر و صحیح‌تر دانسته است. به روایت ابن‌اعثم (ج ۲،

ص ۱۳۱۹) پس از صلح، معاویه برای بیعت گرفتن از امام حسن و اصحابش عازم کوفه شد. وقتی معاویه از امام حسن علیه‌السلام درخواست بیعت کرد وی بیعت را منوط به ترک دشنام دادن به امیرمؤمنان علیه‌السلام و تأمین جانی دادن به شیعیان خود و احتراز از هر بدخواهی در حق آنان، نمود و معاویه هم که نخست نمی‌خواست به قیس‌بن سعد امان دهد با اصرار امام پذیرفت، سپس امام با او بیعت کرد (گفتنی است در منابع متقدم شیعی مثل کتاب محمدبن بحرشیبانی و *تنزیه‌الانبیاء* شریف مرتضی علم‌الهدی، تأکید شده که اقدام امام به بیعت، نوعی آتش‌بس و قرارداد ترک مخاصمه ــ المُهادنة و المعاهدة ــ بوده است ← مجلسی، ج ۴۴، ص ۳، ۳۱). اما حسین‌بن علی علیه‌السلام از بیعت تن زد که با تأیید امام حسن همراه شد. قیس‌بن سعد نیز با اصرار امام حسن علیه‌السلام بیعت را پذیرفت. روز بعد امام حسن علیه‌السلام میان مردم حاضر شد و در خطبه‌ای، ضمن اشاره به این واقعیت که معاویه با او دربارهٔ حقش منازعه کرده، به بیان موجبات صلح خود، که همانا حفظ جان مردم و جلوگیری از خون‌ریزی بود، پرداخت (← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۳؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۲۰ـ ۱۳۲۱؛ قس ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۰).

معاویه نیز پس از قطعی شدن صلح بر منبر رفت و هر چه را که عهد کرده بود، با تعبیر «تَحْتَ قَدَمی» انکار و تصریح کرد که جز رسیدن به فرمانروایی انگیزه و همت دیگری نداشته است. وی در مسجد کوفه نیز برای مردم سخنرانی کرد و دربارهٔ امام علی سخنانی به‌ناروا گفت که با واکنش تند و صریح امام حسن و تأیید قاطع مخاطبان مواجه شد (← ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۲۱).

صلح امام با معاویه واکنشهایی درپی داشت و برخی از یاران امام، از جمله حجربن عدی (← دینوری، ص ۲۲۰؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۶، ص ۱۵)، مسیّب‌بن نَجَبَه (ابن‌ابی‌الحدید، همانجا)، سفیان‌بن ابی‌لیلی (دینوری، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۷۹)، سلیمان‌بن صُرَد خزاعی (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۵ـ۱۸۷؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۸) و چند تن دیگر در این باره به امام اعتراض یا از وی پرسشهایی کردند (← قرشی، ج ۲، ص ۲۶۵ـ۲۷۴). در هر مورد نیز امام حسن بر اینکه صلح به مصلحت آنها بوده است تأکید کرد (← ادامهٔ مقاله).

امام حسن چندی بعد، همراه با امام حسین، کوفه را ترک کرد و عازم مدینه شد و تا پایان عمر در آنجا ماند (← ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، همانجا). در این مدت فقط چند بار برای حج به مکه و احیاناً به دمشق رفت. مناظرات وی با معاویه یا کسان دیگری از نزدیکان او، احتمالاً در همین سفرها یا سفر به دمشق صورت پذیرفته است (← ادامهٔ مقاله).

صلح امام حسن علیه‌السلام از همان آغاز، پرسشها و ابهامات و درنتیجه موضع‌گیریهای مخالف یا موافقی را برانگیخت و حتی بعدها، به عنوان مسئله‌ای کلامی، مطرح شد. خود امام حسن در مواردی به تعلیل و توجیه صلح خود با معاویه پرداخته است و این حتی به زمانی قبل از انعقاد پیمان صلح برمی‌گردد. مثلاً، هنگامی که امام مجروح و به مداین منتقل شده بود، خطاب به زیدبن وَهْب جُهنی اشاره کرد که صلح با عزت با معاویه برکشته شدن در اسارت و زیر منّت یاران بودن ترجیح دارد (← احمدبن علی طبرسی، ج ۲، ص ۶۹). بر اساس نقل دیگر، امام حسن، به استناد سخن پیامبر، مبنی بر اینکه حسن و حسین هر دو، امام‌اند، چه بنشینند چه برخیزند ضرورت التزام مسلمانان به تصمیمات خود را گوشزد می‌کرد. در بیانی دیگر، امام، صلح خود با معاویه را با صلح حدیبیه و تأثیرات مثبت آن مقایسه می‌کرد. وی همچنین حکمت صلح خود را از سنخ حکمت کارهای خضر در هم‌سفری با موسی معرفی می‌نمود و می‌گفت اگر صلح نکرده بود اثری از پیروان اهل بیت بر روی زمین نمی‌ماند (← ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۱). امام باقر علیه‌السلام نیز صلح امام حسن علیه‌السلام را بهترین کار ممکن برای این امت معرفی کرده است (← کلینی، ج ۸، ص ۳۳۰).

در قرون بعدی تا عصر حاضر هم همواره صلح امام حسن علیه‌السلام با معاویه، از مباحث متکلمان بوده است. شریف مرتضی علم‌الهدی (۱۳۸۰ش، ص ۲۶۰ـ۲۶۱) در تعلیل اینکه چرا امام حسن با وجود یاران بسیار و با توجه به نمایان بودن فسق و فجور معاویه، از خلافت کناره گرفت، توضیح داده است که هرچند تعداد یاران امام زیاد بود ولی اکثر آنها دل با معاویه داشتند و اظهار وفاداری و همراهیشان بدان‌جهت بود که او را به معاویه تسلیم کنند. امام حسن که این نکته را دریافته بود، پیش از آنکه درگیر شود خود را کنار کشید. وی سپس شواهدی از سخنان و اقدامات امام در تأیید تعلیل خود آورده (نیز ← آل‌یاسین، ص ۲۳۳ـ ۲۴۵)، و آنگاه این نکته را گوشزد کرده است که امام حسن علیه‌السلام به هیچ‌وجه خود را از امامت خلع نکرد، زیرا امامت منصبی نیست که با خلع زبانی زایل شود و حتی نزد غیرمعتقدان به نص (به تعبیر وی: اکثرُ مخالفینا) نیز خلع زبانی موجب خروج از امامت نمی‌گردد و زوال آن با ارتکاب کبائر رخ می‌دهد؛ اگر هم امام بتواند خود را خلع کند، این فرض در وضع اختیار معنا دارد، نه در حال ناگزیری و از روی اکراه (← ۱۳۸۰ش، ص ۲۶۱ـ۲۶۶). دربارهٔ بیعت امام با معاویه نیز وی تأکید می‌کند که این بیعت صرفاً یک امر ظاهری و قراردادی (الصَّفْقة و اظهارالرضا) و دست کشیدن از درگیری

بوده که در آن شرایط، حضرت گزیری از آن نداشته‌اند، ولی اگر مراد از بیعت، رضایت واقعی و طیب نفس باشد، قرائن حالیه و خطابهٔ مشهور امام گواهی می‌دهد که آن حضرت به بیعت با معاویه راضی نبود. علم‌الهدی همچنین گرفتن عطا و مال و پذیرفتن صله از معاویه را برای آن حضرت جایز بلکه واجب شمرده و آن را از مقولهٔ لزوم گرفتن هرچه در دست حاکم جائری که به تغلّب و زور به حکومت امت رسیده، دانسته است. ابن‌طاووس هم در *الطرائف* (ج ۱، ص ۲۸۱ـ۲۸۸)، با استناد به سخنان امام حسن علیه‌السلام، مبنی بر اینکه دست کشیدن از جنگ نه از روی شک و پشیمانی، بلکه به علت عدم‌همراهی مردم بوده، صلح امام را با معاویه از سنخ صلح پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله با دشمنان دانسته است، با این تفاوت که آنها آشکارا کافر بودند و معاویه و یارانش در باطن کفر می‌ورزیدند. افزون بر این، وی در *کشف المَحَجَّة لثمرة المُهْجَة* (ص ۶۳) صلح امام حسن علیه‌السلام را از سنخ تدبیرهای آینده‌نگرانهٔ پیامبراکرم، به استناد علم الهی، برای حفظ اسلام و نیز بقای ذریهٔ پیامبر دانسته است.

در بین اسماعیلیه، قاضی‌نعمان (۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۲ـ ۱۲۳) و ابویعقوب سجستانی (ص ۱۷۱) به دفاع از بیعت امام حسن و تعلیل آن پرداخته‌اند که با دفاع امامیه در این باب مطابقت دارد. در میان اهل سنّت، تعلیل و دفاع قاضی عبدالجبار معتزلی از صلح امام حسن علیه‌السلام، به سخنان علم‌الهدی شباهت کامل دارد (ــه قاضی عبدالجباربن احمد، ج ۲۰، قسم ۲، ص ۱۴۴ـ۱۴۹). از دیگر فرقه‌های اهل سنّت، به دیدگاه ابن‌عربی، فقیه مالکی اندلس (متوفی ۵۴۳) در *العواصم من القواصم* (ص ۲۰۶ـ۲۰۷)، و نظر ابومحمد یمنی با گرایش سلفی در *عقائدالثلاث والسبعین فرقة* (ج ۱، ص ۱۶۸)، می‌توان اشاره کرد که آن دو براساس همان مبنایی که در باب امامت دارند دلیل صلح امام حسن علیه‌السلام را اقامهٔ کتاب و سنّت و حفظ خون مسلمانان ذکر کرده‌اند.

دربارهٔ صلح امام حسن علیه‌السلام، غیر از آنچه محدّثان و مورخان و متکلمان در لابه‌لای آثار خود نوشته‌اند، در منابع متقدم، دست‌کم دو اثر مستقل در این باره می‌شناسیم: یکی *کتاب صلح‌الحسن* [علیه‌السلام] و معاویة نوشتهٔ احمدبن محمدبن سعید سبیعی هَمْدانی از دانشمندان زیدی ساکن کوفه و مورد وثوق شیعه (متوفی ۳۳۳؛ ــه نجاشی، ص ۹۴) و دیگری *کتاب صلح‌الحسن علیه‌السلام* به قلم عبدالرحمان‌بن کثیر هاشمی، از مؤلفان امامی قرن چهارم (همان، ص ۲۳۴ـ۲۳۵) که نجاشی طریق خود به این کتاب را ذکر کرده است (ــه همان، ص ۲۳۵). عالم امامی معاصر عراقی، شیخ‌راضی آل‌یاسین (متوفی ۱۳۷۲)، نیز کتاب مشهور *صلح الحسن* را در ۱۳۷۲ نوشته که با عنوان *صلح امام حسن: پرشکوه‌ترین نرمش قهرمانانهٔ تاریخ* به فارسی ترجمه شده است (ترجمهٔ فارسی، چاپ اول، ۱۳۴۸ش). محمدجواد فضل‌اللّه، نویسندهٔ شیعهٔ لبنانی نیز کتابی با عنوان *صلح الامام الحسن: اسبابه و نتائجه* تألیف کرده است (چاپ اول، بیروت ۱۳۹۲).

امامت. به تَبَع اختلاف مبنایی بین مذاهب‌اسلامی‌در موضوع امامت و نحوهٔ تعیین امام، مسئلهٔ امامت حضرت حسن‌بن علی علیهماالسلام، از دو منظر بررسی می‌شود: نص و وصایت؛ و انتخاب.

از منظر نص و وصایت، که شاخص‌ترین نمایندهٔ آن شیعیان امامی‌اند، با توجه به وجوب وجود امام معصومِ منصوص هیچ اختلافی دربارهٔ امامت حسن‌بن علی، بعد از شهادت امام علی علیه‌السلام، نیست. مؤلفان منابع حدیثی و تاریخی و کلامی امامیه ــ از جمله کلینی (ج ۱، ص ۲۹۷ـ۲۹۹)، ابن‌بابویه [علی‌بن حسین] (ص ۵۴)، ابن بابویه [محمدبن علی] (۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۳۷)، مفید (۱۴۱۴[الف]، ج ۲، ص ۷)، فضل‌بن حسن طبرسی (۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۴ـ۴۰۸)، حرّ عاملی (۱۳۵۷ش، ج ۵، ص ۱۲۱ـ۱۴۳)، مجلسی (ج ۴۳، ص ۳۲۲ به نقل از طبرسی) ــ مستندات وصایت و امامت آن حضرت را آورده‌اند. در این میان، شریف مرتضی علم‌الهدی (۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۵ـ ۱۴۷) در استدلال بر امامت حسن‌بن علی با پیش کشیدن دو راه عقلی و نقلی به بررسی همهٔ احتمالات و اقوال پرداخته است. او در توضیح دلیل عقلی بیان کرده است که پس از شهادت علی علیه‌السلام، دربارهٔ امامت چند قول وجود دارد: قول خوارج* که امامت را به کلی نفی کردند، قول معتقدان به امامت معاویه، قول معتقدان به امامت محمدبن حنفیه* (ــه ادامهٔ مقاله) و قول معتقدان به امامت حسن‌بن علی. وی با ذکر دلایلی سه قول اول را رد و سپس دربارهٔ قول چهارم، پیروان این قول را به دو گروه تقسیم کرده است: گروهی که امامت حسن‌بن علی را از باب انتخاب پذیرفته‌اند و گروهی که به امامت وی از باب نص معتقد شده‌اند. او ادعای گروه اول را از راه اثبات وجوب منصوص بودن بر امام، ابطال و قول گروه دوم را اثبات کرده و قول حق شمرده است.

دلیل اصلی علم‌الهدی بر امامت امام حسن علیه‌السلام، دلیل نقلی است، یعنی اخبار و احادیثِ معتبرِ مجمل یا مفصّلی از پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام، که نسل به نسل نقل شده است و نمی‌توان آنها را، به بهانهٔ خبر واحد بودن ــ که شریف مرتضی منکر حجیت آن است ــ فاقد شروط تواتر دانست و رد کرد، زیرا شیعیان در آن وقت فراوان بودند و تبانی آنان بر کذب محال بود. به علاوه، احادیثی از امام صادق مبنی بر اینکه امام حسن، پس از پدر خود، وارث علم و

سِلاح پیامبراکرم بوده (← همان، ج ۱، ص ۲۳۵ـ۲۳۶)، نیز روایت شده است و این در حالی است که طبق احادیث شیعه، علم و سلاح پیامبر در اختیار امام قرار می‌گیرد. فضل‌بن حسن طبرسی (همانجا)، علاوه بر دلایل علم‌الهدی، به دعوت امام حسن از مردم برای بیعت با او به عنوان امام و مصداق آیهٔ تطهیر، و پذیرش این دعوت از سوی مردم، که قطعاً معتقدان به وجوب وصایت بر امام بعدی نیز در میان آنان بودند، استناد کرده است. ظهور معجزات به دست امام حسن نیز یکی دیگر از نشانه‌های امامت آن حضرت تلقی شده است (برای نمونه‌هایی از این معجزات، علاوه بر حرّعاملی ← کلینی، ج ۱، ص ۴۶۲ـ ۴۶۳؛ *دلائل‌الامامة*، ص ۱۶۵ـ ۱۷۶؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۷ـ ۸).

دیگر اینکه قول به امامت محمدبن حنفیه، پس از امام علی علیه‌السلام، که در سالهای بعد از شهادت امام حسین و در ماجرای قیام مختار بروز و ظهور یافت و به دلیل نبودن نصی بر امامت محمدبن حنفیه از پیامبراکرم و علی علیه‌السلام، و فقدانِ خبر متواتر بر ظهور معجزه بر دست او، و نیز اینکه خود او هیچگاه ادعای امامت نکرد، نقد و رد شده است (← مفید، ۱۴۱۴[ب]، ص ۲۹۷، ۳۰۰ـ۳۰۱؛ نیز ← کیسانیه*).

از منظر قول انتخاب امام نزد اهل‌سنّت، براساس برخی احادیث موجود در منابع آنان، امام علی در هنگام شهادت، برای خود جانشینی تعیین نکرد و گفت مردم را آن چنان ترک می‌کنم که رسول خدا ترک کرد (برای نمونه ← ابن‌ابی‌شیبه، ج ۸، ص ۶۴۱؛ ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۱۳۰؛ حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۴۵؛ ابن‌عساکر، ج ۴۲، ص ۵۳۸ـ ۵۴۰؛ هیثمی، ج ۵، ص ۱۹۷) و وقتی دربارهٔ بیعت با امام حسن علیه‌السلام از ایشان سؤال شد، گفت در این باب نه امر می‌کنم و نه نهی (← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۵۰۳). لذا برخی نتیجه گرفته‌اند که امام علی، فرزندش حسن را وصی و جانشین خود نکرده است (← ابن‌عربی مالکی، ص ۲۰۶)؛ اما این گزارش، از دو جهت مورد مناقشه قرار گرفته است؛ یکی اینکه طبق اسناد فراوان، پیامبر اکرم برای خود جانشین تعیین کرد؛ دوم اینکه وصیت امام علی در حق فرزند مهتر خود، هم در امور مربوط به خاندان و فرزندان و یاران و هم موقوفات و صدقات مرتبط با خودِ ایشان، شهرت دارد (← مفید، ۱۴۱۴[الف]، ج ۲، ص ۷؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۴ـ۴۰۵؛ نیز برای وصیت امام علی در حق امام حسن ← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۴۹۷، ۵۰۴) و چنان‌که سنّت اولیا و انبیاست، وصایت، مستوجبِ خلافتِ آن کسی است که وصایت در حق او صادر شده است (← فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، همانجا).

زنان و فرزندان. شمار زنان و فرزندان امام حسن علیه‌السلام متفاوت ذکر شده است. در پاره‌ای روایات به کثرت ازدواجها و طلاقهای وی اشاره و گاه بر آن تأکید شده است (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۷۴ـ۳۷۷؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۴، ۲۰، ۲۵؛ کلینی، ج ۶، ص ۵۶؛ نیز ← ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۶، ص ۲۱ـ۲۲). این مطلب در برخی منابع متقدم و نیز در منابع سدهٔ اخیر مورد نقد تاریخی و سندی و محتوایی قرار گرفته است. مثلاً قرشی (ج ۲، ص ۴۴۳ـ۴۴۵)، ضمن برشمردن دلایل اثبات‌کننده و نفی‌کنندهٔ این مطلب، به نقل و نقدِ سندیِ روایات ناظر به آن پرداخته و در آخر حکم به جعلی بودن آنها کرده و احتمال داده است که این‌گونه احادیث برساختهٔ عباسیان در مواجهه با سادات حسنی باشد (← ج ۲، ص ۴۴۶ـ۴۵۲). از دیگر نقدهای معاصران، نقد سندیِ علی‌اکبر غفاری (← ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۵۰ش، ص ۷۴ـ۷۵، پانویس) و نقد محتوایی ویلفرد مادلونگ (← ص ۳۸۶ـ۳۸۷، ۵۱۲) بر اخبار راجع به این موضوع است. به گفتهٔ مادلونگ (همانجا)، نخستین کسی که شایع کرد امام حسن علیه‌السلام بالغ بر نود همسر داشته، محمدبن کلبی بوده و رقم نود زن را هم مداینی ساخته، اما محمدبن کلبی از بیش از یازده زن نام نبرده که ازدواج پنج تا از آنها با امام حسن علیه‌السلام مشکوک است. مادلونگ (ص ۳۸۰ـ۳۸۵، ۵۱۰) ترتیب تاریخی ازدواجهای امام حسن علیه‌السلام را بر پایهٔ گزارشهای تاریخی و قرائن دیگر، ارائه کرده است: طبق این بررسی، ازدواج امام با شش زن (جعده دختر اشعث، امّ‌بشیر دختر عُقبة‌بن عمرو، خوله دختر منظوربن زبّان، حفصه نوادهٔ ابوبکر، امّ‌اسحاق دختر طلحه، هند دختر سهیل‌بن عَمْرو) قابل اثبات است. امام همچنین کنیزانی داشت که از برخی از آنها صاحب فرزند شد (← بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۷۳؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۸؛ مفید، ۱۴۱۴[الف]، ج ۲، ص ۲۰).

تعداد فرزندان امام حسن علیه‌السلام و نیز تعداد دختران و پسران آن حضرت به تفکیک، متفاوت ذکر شده است (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۲: ۲۵ فرزند، ۹ دختر و ۱۶ پسر؛ مصعب‌بن عبدالله، ص ۲۸، ۴۶ـ۵۰: ۱۷ فرزند، ۶ دختر و ۱۱ پسر؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۷۲ـ۷۳: ۱۱ فرزند، ۹ پسر و ۲ دختر؛ یعقوبی، همانجا: ۸ پسر؛ مفید، ۱۴۱۴[الف]، همانجا: ۱۵ فرزند، ۷ دختر و ۸ پسر؛ عمری، ص ۱۹: ۱۶ فرزند، ۵ دختر و ۱۱ پسر؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۲۹: ۲۱ فرزند، ۷ دختر و ۱۴ پسر). شوشتری (ص ۸۱ـ۸۳) دربارهٔ تعداد فرزندان امام حسن علیه‌السلام و تعداد واقعی پسران و دختران آن حضرت اظهارنظر قاطعی نکرده است. از نظر مادلونگ (ص ۳۸۱ـ۳۸۵)، زید، حسن، طلحه، عمرو، قاسم، ابوبکر، عبدالرحمان، حسین اثرم، عبدالله، امّ‌الحسین، امّ‌عبدالله، فاطمه، رقیه و امّ‌سلمه را

می‌توان تا حدی با قطعیت فرزندان وی دانست. ابن‌عنبه (ص ۷۵) نام اسماعیل و حمزه و یعقوب را نیز به عنوان فرزندان وی ذکر کرده است.

زیدبن حسن مأمور صدقات رسول خدا و بزرگوار و اهل بخشش بود و شاعرانی او را مدح گفته‌اند. وی در زمان سلیمان‌بن عبدالملک از سمت خود عزل شد، ولی در زمان عمربن عبدالعزیز بار دیگر به شغل خود بازگشت. وی هیچگاه ادعای امامت نکرد و تا آخر عمر با بنی‌امیه، از سر اعتقاد به تقیه، با صلح و آشتی زیست و مناصبی را نیز برعهده گرفت (← مفید، ۱۴۱۴ الف، ج ۲، ص ۲۰ـ۲۳) و در نود سالگی درگذشت (عمری، ص ۲۰).

حسن‌بن حسن، معروف به حسن مثنی والی صدقات امام علی‌بن ابی‌طالب در عصر آن حضرت بود. وی سپس در حادثهٔ کربلا شرکت کرد و مجروح شد (برای تفصیل ← حسن مثنی*).

عمرو، قاسم و ابوبکر در کربلا به همراه عموی خود، امام حسین علیه‌السلام، به شهادت رسیدند (مصعب‌بن عبدالله، ص ۵۰؛ مفید، ۱۴۱۴ الف، ج ۲، ص ۲۹). عبدالرحمان‌بن حسن با امام حسین علیه‌السلام در سفر حج همراه بود و در ابواء وفات یافت (مفید، همانجا). دربارهٔ حسین اثرم اطلاعی در دست نیست (همانجا). طلحه نیز اهل بخشش بود (همانجا). نسل امام حسن علیه‌السلام از طریق چهار فرزندش، حسن و زید و عمرو و حسین اثرم، استمرار یافت ولی نسل عمرو و حسین اثرم بعدها منقرض شد (عقیقی، ص ۵۹؛ عمری، همانجا؛ ابن‌عنبه، ص ۷۵ـ۷۶).

در میان دختران امام حسن علیه‌السلام، تا آنجا که معلوم است، ام‌الحسین به همسری عبدالله‌بن زبیر درآمد، ام‌عبدالله به همسری امام علی‌بن الحسین علیه‌السلام، و ام‌سلمه به همسری عمروبن منذربن زبیر (← مصعب‌بن عبدالله، ص ۵۰).

شمایل و سیره. گفته‌اند امام حسن علیه‌السلام از نظر چهره شبیه‌ترین مردم به پیامبراکرم بود (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۷ـ۳۵۸؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۵)، قامتی متوسط و محاسنی انبوه داشت (← ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۲۸) و به رنگ سیاه خضاب می‌کرد (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۷۹).

فضائل اخلاقی امام حسن علیه‌السلام به صورتهای گوناگون در کتابهای حدیث و تاریخ انعکاس یافته است. وی به سخاوت و بذل مال در راه خدا شهرت داشت. دو بار کل دارایی‌اش را بخشید و سه بار اموال خود را به دو قسمت کرد؛ نیمی را برای خود نگاه داشت و نیمی را در راه خدا بخشید، حاجات نیازمندان را برآورده می‌ساخت و بردگان را می‌خرید و آزاد می‌کرد (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۳ـ۲۴۴، ۲۴۶ـ۲۴۷). یک‌بار به مستمندی پانصد دینار و پنجاه هزار درهم بخشید (← ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۶). باردیگر دیهٔ مردی را پرداخت (همان، ج ۴، ص ۱۷). همچنین برای برآوردن حاجت نیازمندی، طواف خانهٔ خدا را ترک کرد (ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۸؛ برای موارد دیگر ← ابراهیم‌بن محمد بیهقی، ج ۱، ص ۸۶ـ۸۹؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۸ـ۲۴۹).

دربارهٔ حلم امام حسن علیه‌السلام گفته‌اند که وی مردی شامی را که به او اهانت بسیار کرده بود مورد لطف و بخشش قرار داد (← مبرّد، ج ۳، ص ۸۰۶؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۹). همچنین روایت شده است هنگامی که تابوت امام حسن علیه‌السلام را برای دفن می‌بردند مروان آمد و سر تابوت وی را گرفت، و چون به او اعتراض شد، در جواب گفت من سر تابوت کسی را گرفته‌ام که حلمش هم‌وزن کوهها بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۲ـ۸۳). دربارهٔ تواضع وی گفته شده است روزی به جمعی از فقرا رسید که داشتند غذا می‌خوردند، آنان او را به خوردن دعوت کردند، امام پذیرفت و از مرکب خود پیاده شد و گفت خدا مستکبران را دوست نمی‌دارد و با آنان مشغول غذا خوردن شد (ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۳). حتی حیوانات هم موردتوجه او بودند و می‌گفت از خدا حیا می‌کنم که من در حال خوردن باشم و جانداری مرا نظاره کند و من به او چیزی نخورانم (← مجلسی، ج ۴۳، ص ۳۵۲). وقتی هم غلامی از غلامانش مرتکب خطایی شد که مستحق مجازات بود، غلام عبارت «والعافینَ عَنِ الناس» از آیهٔ ۱۳۴ سورهٔ آل‌عمران را خواند و امام او را بخشید و آزاد کرد (همانجا). هرگز از او ناسزایی شنیده نشد (مصعب‌بن عبدالله، ص ۲۴). علی‌بن حسین علیه‌السلام، در ضمن حدیثی، امام حسن علیه‌السلام را عابدترین و زاهدترین مردم زمانهٔ خود دانسته است که پیاده و حتی با پای برهنه حج می‌گزارد و چون از مرگ و قبر و قیامت یاد می‌کرد می‌گریست، هنگام نماز اندامهایش به لرزه می‌افتاد، و او راستگوترین مردم بود (← ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۴۴). در منابع بر تعداد زیاد حج گزاردن امام حسن علیه‌السلام، از جمله پانزده بار (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۷۳؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۹؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۳) و ۲۵ بار (حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۶۹؛ احمدبن حسین‌بیهقی، ج ۴، ص ۳۳۱؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ۲۴۲، ۲۴۴)، و نیز پیاده رفتن مسیر بین مدینه و مکه تأکید شده است (← همانجاها). همچنین بنابر نقلی، زنی مسیحی در دوران اقامت امام حسن علیه‌السلام در مدینه به دعوت او مسلمان شد (ابن‌سعد، ج ۷، ص ۲۸۰). گذران یک روز امام حسن علیه‌السلام را برای معاویه چنین وصف کرده‌اند: چون نماز بامداد خود را می‌گزارد در مصلای خود می‌نشست تا آفتاب طلوع کند، سپس اندکی تکیه می‌کرد و کسی از افراد شریف نبود که نزد او ننشیند آنگاه تا برآمدن آفتاب سخن

می‌گفتند، سپس وی دو رکعت نماز می‌گزارد و به همسران پیامبر سر می‌زد، گاهی آنان به او هدیه‌ای می‌دادند، سپس به خانهٔ خود می‌رفت، وی همه روز چنین می‌کرد (← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۱).

نامداران صدر اسلام شخصیت امام حسن علیه‌السلام را، از ابعاد گوناگون، وصف کرده‌اند. عثمان‌بن عفان دو نوادهٔ پیامبر، حسنین علیهماالسلام، را جامع علم و خیر و حکمت معرفی کرده است (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۳۵ـ۱۳۶). ابوهریره بعد از وفات حسن‌بن علی با صدای بلند می‌گریست و می‌گفت: مَردم، محبوب رسول خدا مُرد، گریه کنید (ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۹۵). ابوالاسود دوئلی در نزد معاویه امام حسن علیه‌السلام را پاک‌مردی نژاده و از دودمانی اصیل وصف کرد (← مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۲۰ـ۱۲۱). حسن بصری در نامه‌ای خطاب به امام حسن علیه‌السلام، وی و خاندان هاشمی را کشتی جاری در گردابهای خطرخیز خوانده (← ابن‌شعبه، ص ۲۳۱). محمدبن اسحاق گفته بود پس از پیامبر اکرم هیچ‌کس به قلهٔ شرفی که حسن‌بن علی علیه‌السلام رسید نرسیده است (← فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۲ـ۴۱۳).

در کتابهای حدیث و تاریخ، اظهار محبت و توصیفهای فراوانی از قول پیامبراکرم در حق امام حسن علیه‌السلام نقل شده است (برای نمونه ← ابن حنبل، ج ۲، ص ۴۴۰؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۶؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۲؛ ابن‌قولویه، ص ۱۱۲ـ۱۱۵؛ مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۸). پاره‌ای فضائل خاص نیز از زبان رسول خدا برای وی نقل شده است، از جمله اینکه پیامبر اکرم بارها دربارهٔ او اظهار محبت کرد و دعا کرد که خدا نیز وی را دوست بدارد (← مسلم‌بن حجاج، ج ۷، ص ۱۲۹)، در ملأعام به وی لقب سید داد و اظهار امیدواری کرد که خدا به دست او میان دو گروه مسلمان همدلی و آشتی برقرار سازد (← ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۳۷، ۴۴؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۱۷۰، ج ۴، ص ۱۸۴) و او را از وجود خود برشمرد (ابن‌حنبل، ج ۴، ص ۱۳۲؛ ابوداوود، ج ۲، ص ۲۷۵).

فضائل حسنین. روایات بسیاری از پیامبر در جوامع حدیثی شیعه و اهل‌سنّت آمده که گویای محبت و توجه خاص رسول‌اکرم به حسنین علیهماالسلام است. برخی این روایات عبارت‌اند از اینکه: آنان سرور جوانان اهل بهشت‌اند (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۵؛ ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۳، ۶۲، ۶۴، ۸۲؛ ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۴۴؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۷۴، ۱۲۲، ۱۸۷، ۵۲۴، ۵۶۰، ۵۷۵)؛ ریحانهٔ رسول خدایند (ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۸۵، ۹۳، ۱۱۴؛ کلینی، ج ۶، ص ۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۰۷؛ مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۲۸)؛ دوستی آن دو، دوستی پیامبر و آزردنشان، آزرده کردن پیامبر است (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۴؛ ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۲۸۸، ۴۴۰، ۵۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۱) و پیامبر دشمن کسی است که با آنان دشمنی ورزد (ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۴۴۲؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۶؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۰۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۳۶)؛ این دو امام‌اند، چه قیام کنند و چه قعود (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۱؛ مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۳۰)؛ در قیامت هم رتبهٔ پیامبرند (ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۱۰۱؛ طبرانی، ج ۳، ص ۴۱؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۲۴، ۲۲۷، ج ۱۴، ص ۱۶۳ـ ۱۶۴)؛ نام آن دو از اسماءاللّه مشتق شده است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۱ش، ص ۵۵، ۵۷، ۱۲۴)؛ پیامبر آن دو را به آنچه ابراهیم فرزندش را بدان تعویذ کرده بود، تعویذ کرد (ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۲۷۰؛ ترمذی، ج ۳، ص ۲۶۷؛ برای مجموعه‌ای از روایات پیامبر در فضیلت حسنین علیهماالسلام ← ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۵۱ـ ۵۲؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۱ـ۳۳۰؛ مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۲۸؛ مزّی، ج ۶، ص ۲۲۶ـ۲۳۱، ۴۰۰ـ ۴۳۰).

حسنین همچنین در زمرهٔ اصحاب کسا هستند که پیامبر آنان را اهل‌بیت خود معرفی کرد (← ترمذی، ج ۵، ص ۳۰ـ۳۱، ۳۲۸ـ ۳۶۱). حدیث ثقلین نیز قطعاً حاکی از مقام این دو تن ــ در کنار سایر مصادیق اهل‌بیت ــ در دور کردن مردمان از گمراهی است (← ثقلین، حدیث*). امام علی علیه‌السلام نیز امام حسن و امام حسین را بدان دلیل که فرزند فاطمه علیهاالسلام و نوادهٔ پیامبر بودند، بر دیگر فرزندانش برتری می‌داد (← ابن‌شبّه نمیری، ج ۱، ص ۲۲۷؛ *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۲۴). چنان که نقل است وی در جنگها به یارانش هشدار می‌داد تا مراقب حسنین علیهماالسلام باشند، مبادا کشته شوند و نسل پیامبر قطع شود (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۲۰۷؛ بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۲۳۷؛ برای نقلی مشابه از قول محمدبن حنفیه ← ابن‌عساکر، ج ۵۴، ص ۳۳۳ـ۳۳۴؛ بهاءالدین اربلی، همانجا).

برخی آیات قرآن در فضیلت اهل‌بیت علیهم‌السلام نازل شده است، که قطعاً حسنین را نیز شامل می‌شود، از جمله آیهٔ مباهله (← آل‌عمران: ۶۱؛ طبری، *جامع*؛ طوسی، *التبیان*؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل همین آیه؛ نیز ← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۶ـ۴۰۷؛ مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۲۹)، آیهٔ تطهیر (← احزاب: ۳۳؛ طبری، *جامع*؛ طوسی، *التبیان*؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل همین‌آیه) و آیات ۷ تا ۱۲ سورهٔ انسان (← طوسی، *التبیان*؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل همین آیات؛ نیز ← مفید، ۱۴۱۴الف، ج ۲، ص ۳۰).

میراث علمی. بر اساس اعتقاد و دلایلی که نزد شیعه بر

امامت منصوص امام حسن علیه‌السلام وجود دارد، آن حضرت واجد همهٔ لوازم آن بوده است (از جمله علم به ابواب مختلف معارف دینی از سرچشمهٔ اصلی آن)؛ اما بنابر یکی دو روایت عده‌ای از «قریش» یا «اهل کوفه» در زمان حیات امام علی علیه‌السلام دربارهٔ علم امام حسن شبهاتی را مطرح می‌کردند؛ ازاین‌رو، حضرت علی به وی امر کرد برای مردم سخنرانی کند تا بعدها آنان امام حسن علیه‌السلام را منسوب به بی‌علمی نکنند؛ سپس امام در همان مجلس بر وجوب فرمانبرداری از فرزند خود تأکید نمود (← ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۴۲۵؛ مجلسی، ج ۴۳، ص ۳۵۸). در موردی دیگر امام حسن پس از پاسخ گفتن به یک مسئلهٔ فقهی، مورد تأیید پدر خود قرار گرفت (← کلینی، ج ۷، ص ۲۰۲ـ۲۰۳). از این گذشته، گفته‌اند امام حسن علیه‌السلام به فراگیری دانش توجه داشت؛ چه، فرزندان خود و برادرش را در خردسالی تشویق به تعلم، حفظ و کتابت علم می‌کرد (← دارمی، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۵۹).

در منابع کهن اهل سنّت و خاصه شیعه، احادیث بسیاری از امام حسن علیه‌السلام در ابواب گوناگون دینی، از جمله اصول و فروع دین، اخلاق، مواعظ و مناظرات، نقل شده است. وی، علاوه بر بیانات مختلف، شماری احادیث را از رسول خدا و پدر و مادر خود نقل کرده است (برای نمونه ← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۶۳؛ ذهبی، ج ۳، ص ۲۴۶). احادیث اعتقادی و معرفتی منقول از وی شامل موضوعاتی از این قبیل است: عقل (← ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۷۷۰)، علم (← ابن‌شعبه، ص ۲۲۷ـ ۲۳۰)، توحید (← ابن‌بابویه، ۱۳۸۷، ص ۴۵ـ۴۶)، استطاعت (← ابن‌شعبه، ص ۲۳۱)، امامت (← صفار قمی، ص ۳۵۸؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۲؛ مفید، ۱۴۱۴ الف، ج ۲، ص ۷ـ ۸؛ برای مجموع این احادیث ← عطاردی قوچانی، ص ۴۸۳ـ ۵۴۹).

احادیث منقول از وی در ابواب فقهی شامل موضوعاتی از این قبیل است: طهارت (← ابن‌ابی‌شیبه، ج ۱، ص ۴۵، ۴۰۹؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۱)، نماز (← صنعانی، ج ۳، ص ۴۵؛ برقی، ج ۲، ص ۳۲۲ـ۳۲۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۱ـ۲۱۴)، روزه (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۳ـ ۷۴)، زکات (← ابن‌ابی‌شیبه، ج ۳، ص ۱۰۰؛ ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۲۰۰؛ قاضی نعمان، ۱۹۶۳ـ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۲۴۱، ۲۵۸)، حج (← حمیری، ص ۱۷۰؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۱ـ۱۲؛ برای سایر موارد ← عطاردی قوچانی، ص ۶۵۷ـ۷۰۹). پاره‌ای مواعظ و سخنان حکمت‌آمیز نیز از امام حسن علیه‌السلام روایت شده است (برای نمونه ← ابن‌ابی‌شیبه، ج ۷، ص ۲۵۳، ج ۸، ص ۶۳؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۵۵ـ۳۵۶؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۵۷ـ ۲۶۰). در موضوعات اخلاقی نیز احادیثی از آن حضرت نقل (برای نمونه ← ابن‌بابویه، ۱۳۶۱ش، ص ۴۰۱؛ ابن‌شعبه، ص ۲۲۵ـ۲۲۶؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۲۵۳) و این سخنان به کتابهای ادبی مهمی چون *الکامل* نوشتهٔ مبرّد (ج ۳، ص ۸۰۶)، *العقدالفرید* نوشتهٔ ابن‌عبدربّه (ج ۲، ص ۲۴۹، ج ۳، ص ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ج ۴، ص ۱۴ـ۱۵، ج ۶، ص ۱۰۸) و *التذکرة الحمدونیة* نوشتهٔ ابن‌حمدون (ج ۱، ص ۵۵ـ۵۶، ۸۲ـ ۸۳، ۱۰۰ـ۱۰۱، ج ۲، ص ۱۲۰، ۱۲۳) نیز راه یافته است. درونمایهٔ این احادیث موضوعاتی است چون مروّت، حزم، سماحت، شُحّ (بخل)، جهل، ترس، زهد، غِنا، فقر، جود، کرم، و شرف (نیز ← ابن‌بابویه، ۱۳۶۱ش، ص ۲۵۸، ۴۰۱؛ ابن‌شعبه، ص ۲۲۵ـ ۲۲۶؛ نیز ← عطاردی قوچانی، ص ۵۴۹ـ ۵۶۸، ۷۰۹ـ۷۳۳). چند مناظره و احتجاج نیز از امام حسن علیه‌السلام گزارش شده که مشتمل است بر اثبات حقانیت و امامت اهل بیت علیهم‌السلام و فضائل آنها، خاصه فضائل امام علی علیه‌السلام، و نیز توجیه و تعلیل صلح خود با معاویه و افشای ناراستیها و کژیهای معاویه و همدستان او. در بیشتر این مناظرات، طرف بحث وی، معاویه یا یک یا چند تن از امویان‌اند (← ابراهیم‌بن محمد بیهقی، ج ۱، ص ۱۲۲ـ ۱۳۸؛ احمدبن علی طبرسی، ج ۲، ص ۹ـ۷۳؛ عطاردی قوچانی، ص ۶۰۶ـ ۶۵۷).

در منابع، دعاهایی نیز به امام حسن علیه‌السلام منسوب است، مانند دعای استسقا (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۳۵ـ ۵۳۷)، دعا به هنگام طلوع خورشید (← طوسی، ۱۴۱۱، ص ۵۱۲ـ۵۱۳)، دعای قنوتِ وَتْر (← ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۹۹؛ دارمی، ج ۱، ص ۳۷۳ـ۳۷۴)، دعای افطار (← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴ـ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۴۴؛ برای مجموع ادعیهٔ آن حضرت ← عطاردی قوچانی، ص ۵۹۰ـ ۶۰۶). حرزهایی نیز از امام حسن علیه‌السلام در دست است (برای نمونه ← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۲ـ۲۳، ۶۶ـ۶۷، ۱۸۰ـ۱۸۳، ۳۵۵). برخی احادیث تفسیری نیز از قول امام حسن علیه‌السلام در تفسیر آیات قرآن کریم وارد شده است (← قمی، ج ۲، ص ۲۴۹ـ۲۵۰، ۲۶۸ـ ۲۷۲؛ کوفی، ص ۱۶۹ـ۱۷۰، ۱۸۳ـ۱۸۶؛ عیاشی، ج ۲، ص ۱۴؛ حسکانی، ج ۱، ص ۲۶۶، ۳۳۶، ج ۲، ص ۳۰ـ۳۲؛ عطاردی قوچانی، ص ۵۶۸ـ ۵۹۰).

طوسی، طبق مبنای خود در کتاب *رجال* (ص ۹۳ـ۹۶)، چهل تن از اصحاب امام حسن علیه‌السلام را ذکر کرده است که در میان آنها یک زن نیز هست؛ برخی از آنان در زمرهٔ اصحاب رسول خدا و پدر وی هم بوده‌اند، اما راویانی که از وی حدیث نقل کرده‌اند، بر مبنای استقصای عطاردی‌قوچانی (ص ۷۳۵ـ

۷۹۰)، ۱۳۸ تن بوده‌اند (برای نام شماری از راویان وی در منابع کهن ← ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۱۶۳؛ مزّی، ج ۶، ص ۲۲۱؛ ذهبی، ج ۳، ص ۲۴۶).

سخنان امام حسن علیه‌السلام تاکنون در چند مجموعه منتشر شده، که از آن جمله است: *الروائع المختارة من خطب الامام الحسن السبط و کتبه و رسائله و کلماته القصار* (قاهره ۱۳۹۵)، و *مسند الامام المجتبی* (تهران ۱۳۷۳ ش).

منابع: علاوه بر قرآن؛ راضی آل‌یاسین، صلح الحسن علیه‌السلام، بیروت ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲؛ ابن‌ابی‌الثلج، تاریخ الائمة، در مجموعة نفیسة فی تاریخ الائمة، چاپ محمود مرعشی، قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی، ۱۴۰۶؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن ابی‌شیبه، المصنَّف فی الاحادیث و الآثار، چاپ سعید محمد لحّام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ابن‌اثیر، اسدالغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا.]، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌بابویه (علی‌بن حسین)، الامامة و التبصرة من الحیرة، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌بابویه (محمدبن علی)، الامالی، قم ۱۴۱۷؛ همو، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم ۱۳۸۷؛ همو، علل الشرایع، نجف ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ همو، عیون اخبارالرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، کتاب الخصال، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، کتاب مَن لایَحْضُرُه الفقیه، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ همو، معانی الاخبار، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱ ش؛ ابن‌برّاج، المُهذَّب، قم ۱۴۰۶؛ ابن بطریق، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم ۱۴۰۷؛ ابن‌حمدون، التذکرة الحمدونیة، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۳ـ۱۹۸۴؛ ابن‌حنبل، مسندالامام احمدبن حنبل، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌خشاب، تاریخ موالید الائمة و وفیاتهم، در مجموعة نفیسة فی تاریخ الائمة، همان؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌سعد (قاهره)؛ ابن‌شبّه نمیری، کتاب تاریخ‌المدینة المنورة: اخبارالمدینة النبویة، چاپ فهیم محمد شلتوت، [جده] ۱۳۹۹/۱۹۷۹، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛ ابن‌شعبه، تحف‌العقول عن آل‌الرسول صلی‌اللّه علیهم، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌شهرآشوب، مناقب آل ابی‌طالب، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم [بی‌تا.]؛ ابن‌طاووس، اقبال الاعمال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۴ـ۱۴۱۶؛ همو، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، چاپ علی عاشور، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ همو، کشف المَحَجَّة لثمرة المُهْجَة، نجف ۱۳۷۰/۱۹۵۱؛ همو، مهج‌الدعوات و منهج‌العبادات، قدم له و علق علیه حسین اعلمی، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ ابن‌طلحه شافعی، مطالب السؤول فی مناقب آل‌الرسول، چاپ ماجدبن احمد عطیه، بیروت ۱۴۲۰؛ ابن عبدالبرّ، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲؛ ابن عبدربّه، العقدالفرید، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۰۸ـ ۱۴۱۱/ ۱۹۸۸ـ۱۹۹۰؛ ابن‌عربی مالکی، العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابة بعد وفاة النبی صلی‌اللّه علیه و سلم، حققه و علق حواشیه محب‌الدین خطیب، چاپ محمد جمیل غازی، بیروت ۱۴۰۷/ ۱۹۸۷؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌عنبه، عمدةالطالب فی انساب آل ابی‌طالب، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۳۸۳ ش؛ ابن‌قتیبه، الامامة و السیاسة، المعروف بتاریخ الخلفاء، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ همو، المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن‌قولویه، کامل الزیارات، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۷؛ ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجة، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، قاهره ۱۳۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ همو، مقاتل‌الطالبیین، چاپ احمد صقر، بیروت ۱۴۰۸/ ۱۹۸۷؛ همان، ترجمهٔ فارسی از هاشم رسولی محلاتی، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهران [? ۱۳۵۰ ش]؛ سلیمان‌بن اشعث ابوداوود، سنن ابی‌داود، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ ابومحمد یمنی، عقائد الثلاث و السبعین فرقة، چاپ محمد زربان غامدی، مدینه ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ ابویعقوب سجستانی، کتاب‌الافتخار، چاپ اسماعیل قربان حسین پوناوالا، بیروت ۲۰۰۰؛ عبدالحسین امینی، الغدیر فی الکتاب والسنة و الادب، ج ۹، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ محمدبن اسماعیل بخاری، الادب المفرد، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ همو، صحیح‌البخاری، [چاپ محمد ذهنی افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ احمدبن محمد برقی، کتاب‌المحاسن، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۳۰ ش؛ احمدبن یحیی بلاذری، انساب‌الاشراف، چاپ محمدباقر محمودی، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ همو، فتوح‌البلدان، چاپ عبداللّه انیس طبّاع و عمر انیس طبّاع، بیروت ۱۴۰۷/ ۱۹۸۷؛ علی‌بن عیسی بهاءالدین اربلی، کشف الغمة فی معرفةالائمة، چاپ هاشم رسولی محلاتی، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ ابراهیم‌بن محمد بیهقی، المحاسن و المساوی، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره [? ۱۳۸۰/۱۹۶۱]؛ احمدبن حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمدبن عیسی ترمذی، سنن الترمذی و هوالجامع‌الصحیح، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابراهیم‌بن محمد ثقفی، الغارات، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ محمدبن عبداللّه حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت ۱۴۰۶؛ محمدبن حسن حرّعاملی، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، چاپ هاشم رسولی، ج ۵، با شرح و ترجمهٔ فارسی احمد جنتی، تهران ۱۳۵۷ش؛ همو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲؛ عبیداللّه‌بن عبداللّه حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ هاشم معروف حسنی، سیرة الائمة الاثنی‌عشر، بیروت ۱۹۸۱؛ عبداللّه‌بن جعفر حِمْیَری، قرب‌الاسناد، قم ۱۴۱۳؛ حسین‌بن حمدان خصیبی، الهدایة الکبری، بیروت ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ خطیب بغدادی؛ خلیفة‌بن خیاط، تاریخ خلیفة‌بن خیاط، روایة بقی‌بن خالد [مخلد]، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ عبداللّه‌بن عبدالرحمان دارمی، سنن‌الدارمی، چاپ محمد احمد دهمان، دمشق ۱۳۴۹؛ دلائل‌الامامة، [منسوب به] محمدبن جریر طبری آملی، قم: موسسةالبعثة، ۱۴۱۳؛ احمدبن داوود دینوری، الاخبار الطِّوال، چاپ عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛

ذهبی؛ حسین‌بن محمد راغب‌اصفهانی، *محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء*، بیروت [بی‌تا.]، چاپ افست قم ۱۴۱۶؛ محمودبن عمر زمخشری، *ربیع‌الابرار و نصوص‌الاخبار*، چاپ سلیم نعیمی، بغداد [بی‌تا.]، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ محمدتقی شوشتری، *رسالة فی تواریخ النبی و الآل علیهم‌السلام*، قم ۱۴۲۳؛ محمدبن مکی شهید اول، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة*، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴؛ محمدبن حسن صفار قمی، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد «ص»*، چاپ محسن کوچه‌باغی تبریزی، قم ۱۴۰۴؛ عبدالرزاق‌بن همام صنعانی، *المصنَّف*، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *المعجم‌الکبیر*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، چاپ افست بیروت ۱۴۰۴ـ۱۴۰۷؛ احمدبن علی طبرسی، *الاحتجاج*، چاپ ابراهیم بهادری و محمد هادی‌به، قم ۱۴۲۵؛ فضل‌بن حسن طبرسی، *اعلام الوری باعلام الهدی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل‌اللّٰه یزدی طباطبائی، بیروت ۱۴۰۸/ ۱۹۸۸؛ احمدبن عبداللّٰه طبری، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی‌القربی*، قاهره ۱۳۵۶، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن جریر طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ همو، *جامع*؛ محمدبن‌حسن طوسی، *الاستبصار*، چاپ حسن موسوی خرسان، نجف ۱۳۷۵ـ۱۳۷۶/ ۱۹۵۶ـ ۱۹۵۷، چاپ افست تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، *الامالی*، قم ۱۴۱۴؛ همو، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *تهذیب الاحکام*، چاپ حسن موسوی خرسان، تهران ۱۳۹۰؛ همو، *رجال الطوسی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ همو، *مصباح المتهجّد*، بیروت ۱۴۱۱/ ۱۹۹۱؛ جعفر مرتضی عاملی، *الحیاة السیاسیة للامام الحسن علیه‌السلام فی عهد الرسول صلی‌اللّٰه علیه‌وآله و الخلفاء الثلاثة بعده*، [قم] ۱۳۶۳ ش؛ عزیزاللّٰه عطاردی قوچانی، *مسند الامام المجتبی ابی‌محمدالحسن‌بن علی علیهماالسلام*، [تهران] ۱۳۷۳ ش؛ یحیی‌بن حسن عقیقی، *کتاب المعقبین من ولد الامام امیرالمؤمنین علیه‌السلام*، چاپ محمدکاظم، قم ۱۳۸۰ ش؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *تنزیه الانبیاء*، چاپ فاطمه قاضی شعار، تهران ۱۳۸۰ ش؛ همو، *الشافی فی الامامة*، چاپ عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ علی‌بن ابی‌طالب(ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ علی‌بن محمد عمری، *المجدی فی انساب الطالبیین*، چاپ احمد مهدوی دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ محمدبن مسعود عیاشی، *کتاب‌التفسیر*، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۰ـ ۱۳۸۱، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۲۰، چاپ عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، [قاهره، بی‌تا.]؛ نعمان‌بن محمد قاضی‌نعمان، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام و القضایا والاحکام*، چاپ آصف‌بن علی اصغر فیضی، قاهره [۱۹۶۳ـ ۱۹۶۵]، چاپ افست [قم، بی‌تا.]؛ همو، *شرح‌الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار*، چاپ محمد حسینی‌جلالی، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲؛ باقر شریف‌قرشی، *حیاةالامام‌الحسن‌بن علی*، بیروت ۱۴۱۳/ ۱۹۹۳؛ علی‌بن ابراهیم قمی، *تفسیرالقمی*، چاپ طیب موسوی جزائری، قم ۱۴۰۴؛ *کتاب القاب الرسول و عترته*، در *مجموعة نفیسة فی تاریخ الائمة*، همان؛ کلینی؛ فرات بن ابراهیم کوفی، *تفسیر فرات الکوفی*، چاپ محمدکاظم محمودی، تهران ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ محمدبن یزید مبرّد، *الکامل فی اللغة و الادب و النحو و التصریف*، ج ۳، چاپ احمد محمد شاکر، [قاهره] ۱۳۵۶/۱۹۳۷؛ مجلسی؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مِزّی، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/ ۲۰۰۱؛ مسعودی، *تنبیه*؛ همو، *مروج* (بیروت)؛ مسلم‌بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ مصعب‌بن عبداللّٰه، *کتاب نسب قریش*، چاپ لوی پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳؛ محمدبن محمد مفید، *الارشاد فی معرفة حجج‌اللّٰه علی‌العباد*، بیروت ۱۴۱۴[الف]؛ همو، *الجمل و النصرة فی حرب البصرة*، قم: مکتبة‌الداوری، [بی‌تا.]؛ همو، *الفصول المختارة*، چاپ علی میرشریفی، بیروت ۱۴۱۴[ب]؛ همو، *مسارّالشیعة*، در *مجموعة نفیسة فی تاریخ الائمة*، همان؛ مطهربن طاهر مقدسی، *کتاب البدء و التاریخ*، چاپ کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹ـ۱۹۱۹، چاپ افست تهران ۱۹۶۲؛ *موسوعة زیارات المعصومین علیهم‌السلام*، تألیف مؤسسة الامام الهادی علیه‌السلام، قم ۱۳۸۳ ش؛ احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنّفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛ احمدبن علی نسائی، *سنن النسائی*، بشرح جلال‌الدین سیوطی، بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا.]؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفّین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۲، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ علی‌بن ابوبکر هیثمی، *مجمع‌الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

Husain M.Jafri, *The originsand early development of Shi'a Islam*, [Qum 1976?]; Wilferd Madelung, *The succession to Muhammad: a study of the early Caliphate*, Cambridge 1997.

/محمود مهدوی دامغانی و اسماعیل باغستانی /

حسن‌بن علی قمی ← قمی، حسن‌بن علی

حسن‌بن علی گلشنی ← سزایی، حسن دده

حسن‌بن قاسم‌بن حسن، ابومحمد، داعی و حاکم زیدی طبرستان، معروف به داعی صغیر. وی از نوادگان علی بن عبدالرحمان بن قاسم بن حسن بن زید شجَری است که نسبش به امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌رسد (← مروزی‌علوی، ص ۱۴۵؛ ابن‌عنبه، ص ۶۷). از زمان و چگونگی آمدن خاندان حسن‌بن قاسم به دیلمان اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها می‌دانیم که در مدینه سکونت داشتند و ظاهراً پس از تشکیل دولت علویان طبرستان به آمل مهاجرت کردند. او در حدود ۲۶۴ متولد شد (← ناطق‌بالحق، ص ۶۱ ــ ۶۲؛ قس د. اسلام، چاپ دوم، تکملهٔ ۵ـ۶، ذیل مادّه: سال ۲۶۲ـ ۲۶۳). از زندگی‌اش پیش از پیوستن به حسن اطروش* اطلاعی در دست نیست.

حسن‌بن قاسم در قیام حسن‌اطروش برضد سامانیان در ۳۰۱، به او پیوست و در جنگ بوروذ (در جمادی‌الآخرهٔ همان سال)، فرماندهی لشکر علویان را برعهده گرفت (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۹؛ قس صابی، ص ۲۷: سال ۳۰۰). وی پس از غلبه بر سپاه سامانی، بسیاری از آنها را که در قلعهٔ چالوس پناه گرفته بودند و حسن اطروش به آنها امان داده بود، به قتل رساند و قلعه را ویران کرد و از آن زمان آمل در اختیار حسن‌اطروش قرار گرفت (حمزه اصفهانی، ص ۱۷۵؛ ابن‌اسفندیار، همانجا). با تصرف ساری، حکومت علویان در طبرستان احیا گردید.

توانایی حسن بن قاسم، که سپهسالار حسن‌اطروش بود، و تمایل بسیاری از بزرگان سپاه و عالمان زیدی به او سبب شد تا در پی تیره شدن مناسباتش با حسن‌اطروش، خود دعوی امامت کند و حسن اطروش را به زندان بیاندازد (← ناطق‌بالحق، ص ۵۷). پس از مدتی، با دخالت لیلی‌بن نعمان از سرداران وفادار به اطروش که با حسن بن قاسم همراهی نکرده بود، حسن اطروش از بند رها شد و حسن بن قاسم با تنی از خاصان خود به دیلمان گریخت (همان، ص ۵۸) و در آنجا ادعای امامت کرد و به رسم علویان قلنسوه پوشید و لقب داعی برای خود برگزید (صابی، ص ۳۰ـ ۳۱). این حادثه باعث شد تا گروهی از عالمان زیدی و دولتمردان برای جلوگیری از انشقاق در میان زیدیان، به پادرمیانی میان این دو بپردازند. به پیشنهاد این گروه قرار شد حسن‌بن قاسم بار دیگر به سپهسالاری سپاه اطروش برگزیده شود و بعد از مرگ حسن اطروش جانشین او گردد (همان، ص ۳۱). حسن‌اطروش نیز با اکراه لقب الدّاعی إلی الحقّ را به او اعطا کرد (← ناطق بالحق، ص ۵۸ـ۵۹؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۴ـ۲۷۵). با بازگشت حسن‌بن قاسم، اطروش دختر فرزندش ابوالحسین احمد را به عقد او درآورد و او را به امارت گرگان منسوب کرد تا سپاهیان سامانی را دفع نماید و فرزند دیگر خود، ابوالقاسم جعفر، را نیز همراه وی فرستاد. به‌سبب کارشکنی ابوالقاسم جعفر، حسن‌بن قاسم محاصره و پس از مدتی مقاومت، در ۳۰۴ مغلوب شد و به آمل عقب نشست و از آنجا به حالت قهر به گیلان رفت (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۵). با درگذشت حسن‌اطروش در ۲۵ شعبان ۳۰۴، مطابق وصیت او، ابوالحسین احمد و سران دیلمی، داعی را به آمل فراخواندند و در چهارشنبه ۲۴ رمضان همان سال حکومت را به او سپردند (ناطق‌بالحق، ص ۶۱). ابوالقاسم جعفر که به انتصاب داعی معترض بود، روانهٔ ری شد و به محمدبن علی صُعلوک، والی سامانی ری، پیوست. اما ابوالحسین احمد به داعی وفادار ماند. در ۳۰۶، گرگان به تصرف علویان درآمد و شاعران در تهنیت این فتح اشعاری سرودند. با رسیدن سپاه سامانی به فرماندهی قراتکین، داعی و ابوالحسین احمد ناچار به تَمیشه عقب‌نشینی کردند (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۶ـ۲۷۷، ۲۸۱).

دادگستری و عدالت داعی، نویدبخش اوضاعی با ثبات و آرام در مناطق تحت تصرف او بود. عدل و دادورزی او تا بدان حد بود که مثل عدل داعی در آن مناطق رواج یافته بود (← ناطق‌بالحق، همانجا؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۶ـ۲۷۷)، اما حملهٔ ابوالقاسم جعفر به یاری سپاهیان سامانی در ذیحجهٔ ۳۰۶، اوضاع را دگرگون کرد. ابوالحسین احمد نیز به برادرش پیوست. داعی شکست خورد و آن دو طبرستان را گرفتند. داعی ناچار به اصفهبد محمدبن شهریار قارنوَندی پناهنده شد اما او داعی را دستگیر کرد و نزد علی‌بن وَهسودان جُستانی، نایب مقتدر (خلیفهٔ عباسی) در ری، فرستاد و او داعی را در قلعهٔ الموت حبس کرد. پس از قتل علی‌بن وهسودان، داعی آزاد شد و به گیلان رفت و در جمادی‌الآخرهٔ ۳۰۷، به آمل حمله کرد. آنگاه به ساری و از آنجا به استرآباد رفت و احمد و جعفر را شکست داد. جعفر به گیلان گریخت، اما داعی با احمد صلح کرد و او را در حکومت با خود شریک نمود (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۸۱ـ ۲۸۳). چون در آن زمان، سامانیان از تصرف خراسان ناتوان بودند، داعی فرمانده لشکریان خود، لیلی‌بن نعمان، را مأمور فتح آن سامان کرد. لیلی پس از تصرف دامغان، در ذیحجهٔ ۳۰۸ وارد نیشابور شد و به نام داعی خطبه خواند، ولی در ربیع‌الاول ۳۰۹ در طوس از لشکر سامانی شکست خورد و کشته شد. در پی این شکست، برخی سران گیل و دیلم تصمیم به قتل داعی و انتصاب احمد به جای او گرفتند، اما داعی مطّلع شد و آنان را در گرگان کشت (همان، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۴ـ ۱۲۵، ۱۸۹ـ۱۹۰).

در ۳۱۰، سپاهیان سامانی به فرماندهی سیمجور دواتی، گرگان را از داعی و احمد گرفتند (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۳۰ـ۱۳۱). داعی در اواخر همان سال مجدداً گرگان را تصرف کرد و احمد به ولایت آن سامان منصوب گردید. در این زمان، ابوالقاسم جعفر بار دیگر در گیلان سپاهی گرد آورد و آمادهٔ حمله به طبرستان شد و احمد هم که از قدرت داعی هراسان شده بود، به آمل حمله کرد، اما شکست خورد و به برادر پیوست. آن دو با حمایت سرداران گیل و دیلم، نظیر ماکان کاکی* و اسفارین شیرویه*، در جمادی‌الاولی ۳۱۱، با حمله به طبرستان، داعی را مغلوب و آمل را تصرف کردند (ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۸۴ـ۲۸۶). داعی به کوهستان پناه برد. دو ماه بعد در رجب ۳۱۱، ابوالحسین احمد درگذشت و حکومت به جعفر رسید. تلاش داعی برای تصرف آمل در رمضان ۳۱۱ ناکام ماند (همان، ج ۱، ص ۲۸۶). ابوالقاسم جعفر نیز در ذیقعدهٔ ۳۱۲ درگذشت و اهالی گیل و دیلم با ابوعلی‌الناصر، برادرزادهٔ او، بیعت و ماکان کاکی را والی گرگان کردند. ظاهراً داعی از

کوهستان به گیلان رفته و گوشه‌نشینی اختیار کرده بود. مدعیان حکومت نیز در طبرستان به نزاع مشغول بودند. در این گیرودار، ماکان آمل را گرفت و در اوایل ۳۱۴ داعی، به درخواست ماکان، به آمل رفت (← همان، ج ۱، ص۲۸۶ـ۲۹۲). در ۳۱۶، ری و سپس قزوین و ابهر و زنجان و قم در حیطه تصرف علویان درآمد. در آن هنگام، نصربن احمد، اسفاربن شیرویه را، که به سامانیان پیوسته بود، برای مقابله با آنان به طبرستان فرستاد. ماکان از همراهی با داعی خودداری کرد و داعی را به امید یاری مردم آمل، با سپاهی اندک به مقابله با اسفار فرستاد، اما با فتوای ابوالعباس فقیه، اهالی آمل از داعی حمایت نکردند (مسعودی، ج۵،ص ۲۱۶؛ صابی،ص ۳۷؛ ابن‌اسفندیار، ج ۱، ص ۲۸۶ـ ۲۸۹، ۲۹۲). سرانجام، داعی در رمضان ۳۱۶ به‌دست مرداویج* بن زیار در حالی که به نماز ایستاده بود، کشته شد. با مرگ داعی، به نام خلیفهٔ عباسی و امیر سامانی سکه زدند و خطبه خواندند و حکومت علویان به پایان رسید (حمزه اصفهانی، ص ۱۵۳؛ صابی، ص ۳۷ـ۳۸). ابوالقاسم محمد بن حسن مشهور به ابوعبداللّه داعی (متوفی ۳۶۰)، که حاصل ازدواج حسن‌بن قاسم با دختر فیروز دیلمی بود، بعدها خود امارتی زیدی در طبرستان تشکیل داد (← ناطق بالحق، ص ۶۴ـ۷۴).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [? ۱۳۲۰ ش]؛ ابن‌عنبه، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب*، چاپ نزار رضا، بیروت [? ۱۹۶۲]؛ حمزةبن حسن حمزه اصفهانی، *کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلوة و السلام*، برلین ۱۳۴۰؛ ابراهیم‌بن هلال صابی، *کتاب المنتزع من الجزء الاول من الکتاب المعروف بالتاجی فی اخبار الدولة الدیلمیة*، در *اخبار ائمة الزیدیّة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة، ۱۹۸۷؛ اسماعیل‌بن حسین مروزی علوی، *الفخری فی انساب الطّالبیّین*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۹؛ مسعودی، *مروج* (بیروت)؛ یحیی‌بن حسین ناطق بالحق، *الافادة فی تاریخ الائمة السادة*، چاپ محمدکاظم رحمتی، تهران ۱۳۸۷ش؛

*EI*², *suppl.* fascs. 5-6, Leiden 1982, s.v. "Al-Ḥasan b. al Ḳāsim" (by W. Madelung).

/ محسن رحمتی /

حسن‌بن قاسم‌بن محمد، نیای شرفای عَلَوی مغرب. نسب او با حدود پانزده واسطه به محمدبن عبداللّه نفس زکیه* و از طریق او به حسن مثنّی و سپس امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌رسد (← ضعیف، ص ۶؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۳؛ ناصری، ج ۶، ص ۱۱ـ۱۲). مورخان مغربی نسب شرفای علوی را خالص‌تر از نسب سعدیان*، شاخه‌ای دیگر از علویان مغرب، دانسته و حتی آن را سلسلةالذهب نامیده‌اند (برای نمونه ← حسین مؤنس، همانجا؛ یفرنی، ص ۲۸۸). به گفتهٔ ناصری (ج ۶، ص ۱۳)، حسن‌بن قاسم در حجاز متولد شده و اصل او از یَنْبُع‌النَّخل، واقع در سواحل بحراحمر، بوده است.

بنابر منابع اولین فرد از خاندان علوی که وارد مغرب شد، حسن‌بن قاسم بود. لذا او را الحسن‌الداخل لقب داده‌اند (← حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص۲۲۳ـ۲۲۴؛ زیبب، ج ۴، ص ۸۱).

دربارهٔ سال ورود حسن‌بن قاسم به مغرب روایات مختلفی نقل شده است. عده‌ای زمان ورودش را ۶۶۴ ذکر کرده‌اند (← ضعیف، ص ۵؛ ناصری، ج ۶، ص ۱۴؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۴). به روایتی نیز ورود او در دوران حکومت سلطان یعقوب‌بن عبدالحق مرینی (۶۵۶ـ۶۸۵) بوده است (ناصری، همانجا؛ قس یفرنی، ص ۲۸۹؛ مشرفی، ج ۱، ص ۲۰۹، که ورود او را در زمان دولت ابی‌بکربن عبدالحق نوشته‌اند). عبداللّه‌بن محمد عیاشی (متوفی ۱۰۹۰) نیز در سفرنامه‌اش (ج ۱، ص ۳۸۳) نوشته است که حسن‌بن قاسم در سدهٔ هفتم وارد مغرب شد. ناصری، مورخ معاصر، نیز (ج ۶، ص ۱۴) ادعای برخی مورخان را مبنی بر ورود حسن‌بن قاسم به مغرب در سدهٔ ششم، نپذیرفته است.

دربارهٔ سبب ورود حسن‌بن قاسم به مغرب روایات گوناگونی ذکر شده است، از جمله اینکه کاروانی از حجاج مغرب، به سرپرستی ابوابراهیم سجلماسی، پس از به‌جا آوردن حج، وارد ینبع‌النخل شدند و چون اوضاع اقتصادی در سجلماسه خوب نبود از حسن‌بن قاسم خواستند تا برای تبرک همراه آنان به مغرب برود (← همان، ج ۶، ص ۱۴ـ۱۵؛ بورگبه، ج ۱، ص ۱۴۶).

به این ترتیب، حسن‌بن قاسم وارد سجلماسه، پایتخت تافیلالت*، شد و محلّ توجه مردم قرار گرفت و اندکی بعد، با دختر ابوابراهیم، ازدواج کرد و در مکانی به نام المصلح ساکن شد (ناصری، همانجا؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۴).

دولت مَرینیان برای حسن‌بن قاسم و خاندانش احترام بسیاری قائل بودند. حسن‌بن قاسم صالح و نیکوکار و به پرهیزکاری مشهور بود (ناصری، همانجا؛ زیبب، ج ۴، ص ۸۲). حضور او در مغرب سبب تحولات اجتماعی و دینی و سیاسی گشت که مغرب را از دیگر مناطق متمایز می‌ساخت و عاملی برای ظهور حرکتی اسلامی ـ علوی در قالب شرافت قریشی شد که به تشکیل دولت اسلامی بزرگ مغرب انجامید (حسین مؤنس، همانجا؛ غنیمی، ج ۳، جزء ۶، ص ۳۵۲). حسن‌بن قاسم در علوم گوناگون، به‌ویژه علم بیان، دست داشت (ناصری، همانجا؛ ضعیف، ص ۶).

وی دوازده سال در مغرب زندگی کرد و در آغاز سدهٔ هشتم درگذشت (ضعیف، همانجا؛ دادی، ص ۱۹). تاریخ وفات وی دقیقاً معلوم نیست و آنچه یَفْرنی در این‌باره استنباط کرده، بی‌اساس است (ــــ ناصری، ج ۶، ص ۱۶). مردم سجلماسه دربارهٔ مدفن وی با یکدیگر نزاع کردند و سرانجام او را وسط شهر سجلماسه، با فاصلهٔ یکسانی از محل اقامت قبایل مختلف، به خاک سپردند (همانجا؛ نیز ــــ دادی، همانجا). حسن‌بن قاسم یک فرزند به نام محمد از خود به جا گذاشت. محمد نیز یک فرزند به نام حسن داشت که سلسلهٔ شرفای علوی مغرب از آن دو به وجود آمد (یفرنی، ص ۲۹۲؛ بورگبه، ج ۱، ص ۱۴۷).

منابع: سعید بورگبه، *دورالوقف فی الحیاة الثقافیة بالمغرب فی عهدالدولة العلویة*، [رباط] ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ حسین مؤنس، *تاریخ‌المغرب و حضارته*، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ماریه دادی، «ورقة حول شخصیة السلطان المولی محمد الأول»، در *ندوةالحرکة العلمیة فی عصرالدولة العلویة الی اواخرالقرن التاسع عشر*، وجدة: جامعة محمد الأول، کلیة الآداب و العلوم الانسانیة، [۱۹۹۵]؛ نجیب زبیب، *الموسوعةالعامة لتاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ محمدبن عبدالسلام ضعیف، *تاریخ‌الضعیف: تاریخ‌الدولةالسعیدة*، چاپ احمد عماری، [رباط ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶]؛ عبداللّه‌بن محمد عیاشی، *الرحلةالعیاشیة: 1661-1663م*، چاپ سعید فاضلی و سلیمان قرشی، ابوظبی ۲۰۰۶؛ عبدالفتاح مقلد غنیمی، *موسوعة تاریخ‌المغرب العربی*، قاهره ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ محمدبن محمد مشرقی، *الحُلل البهیّة فی ملوک‌الدولة العلویة، وعدّ بعض مفاخرها غیر المتناهیّة*، چاپ ادریس بوهلیله، رباط ۲۰۰۵؛ احمدبن خالدناصری، *کتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصی*، چاپ احمد[بن جعفر] ناصری، دارالبیضاء ۲۰۰۱ـ۲۰۰۵؛ محمدصغیربن محمد یفرنی، *نزهة الحادی باخبار ملوک‌القرن الحادی*، چاپ هوداس، پاریس ۱۸۸۸، چاپ افست رباط [بی‌تا].

/ لیلا خان‌احمدی /

حسن‌بن محبوب، راوی و فقیه برجستهٔ امامی و از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام. لقب وی سرّاد / زرّاد است. خاندان وی چندین نسل مقیم کوفه و دارای پیوند وَلاء (وابستگی حمایتی) با قبیلهٔ بجیلة* کوفه بودند و به همین سبب او را کوفی بجلی (آقابزرگ طهرانی، ج ۲۱، ص ۶۹) یا مولای بجیله (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۲؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۲۲) نیز خوانده‌اند. کشّی (ص ۵۸۴) از نوهٔ او، جعفربن محمدبن حسن، نقل کرده که جدّ سوم حسن، وَهْب، که اهل سِند و بردهٔ رسمی جریربن عبداللّه بجلی* بود، از امیرمؤمنان علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام درخواست کرد وی را از جریر بخرد. جریر که می‌دید با فروش وَهْب او را کاملاً از دست می‌دهد، آزادش کرد تا به این ترتیب میان خود و قبیله‌اش بجیله با وهب و دودمانش، وابستگی (ولای عتق) برقرار شود. وهب نیز از آن پس به خدمت امیرمؤمنان درآمد.

کنیهٔ حسن‌بن محبوب، ابوعلی (طوسی، ۱۴۲۰، همانجا) و لقبش سرّاد یا زرّاد (برقی، ص ۱۱۸، ۱۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۰، همانجا) به معنای زره‌ساز (ابن‌منظور، ذیل «زرد» و «سرد») است که یادگار پیشهٔ جدّ اعلایش، وهب، است (کشّی، همانجا). وقتی به امام رضا علیه‌السلام گفته شد حسن‌بن محبوب زرّاد از جانب آن حضرت نامه‌ای آورده است، حضرت وی را تأیید، و توصیه کرد به وی سرّاد بگویند، چنان‌که خدای تعالی در قرآن (سبأ: ۱۱) زره‌سازی را به سَرْد تعبیر کرده است (کشّی، ص ۵۸۵). تولد او ــ بنابر اینکه به هنگام وفات، ۷۵ یا ۹۵ ساله بوده باشد (ــــ ادامهٔ مقاله) ــ سال ۱۲۹ یا ۱۴۹ بوده است. به نظر می‌رسد با توجه به روایات او از کسانی همچون ابوحمزه ثمالی* (ــــ ادامهٔ مقاله)، در نوجوانی به فراگیری حدیث پرداخته است. شاید تشویق پدرش، محبوب، نیز در تعلّم حدیث مؤثر بوده، چنان‌که کشّی (همانجا) از راویان شیعه شنیده است که محبوب بابت هر حدیثی که پسرش از علی‌بن رئاب می‌نوشت، یک درهم به او جایزه می‌داد. سالها بعد، او و سه راوی بزرگ دیگر ارکان چهارگانهٔ شیعه در فقه و حدیث بودند (طوسی، ۱۴۲۰، همانجا).

وی در حدیث، از معتمدترین راویان شیعه است و همهٔ رجالیان و محدّثان متقدم و متأخر در وثاقتش متفق‌اند (از جمله طوسی، ۱۴۲۰، همانجا؛ ابن‌داوود حلّی، ص ۷۷؛ علامه حلّی، ص ۳۷؛ مجلسی، ص ۵۹). نام او در طبقهٔ اصحاب امام کاظم (ــــ برقی، همانجاها؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۷)، اصحاب امام رضا (ابن‌ندیم، ص ۲۷۶؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۲) و اصحاب امام جواد علیهم‌السلام (ابن‌ندیم، همانجا) آمده است. کشّی (ص ۵۵۶) وی را یکی از شش فقیه از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما‌السلام می‌شمارد که به گفتهٔ او، طایفهٔ شیعه بر صحت روایات و علم و فقاهتشان و دو گروه شش نفری دیگر اجماع دارند. البته برخی به جای حسن‌بن محبوب، حسن‌بن علی‌بن فضّال و فَضالة‌بن ایوب اَزْدی یا عثمان‌بن عیسی رواسی را در این دسته جای داده‌اند (کشّی، همانجا؛ نیز ــــ اصحاب اجماع*). به نوشتهٔ مامقانی (ج ۲۰، ص ۳۶۰) و برخی از فقها، از جمله شهیدثانی و محقق سبزواری، بر آن بوده‌اند که وی همانند محمدبن ابی‌عمیر جز از راویان ثقه، ارسال حدیث و حذف واسطه نمی‌کند، و این بالاترین درجهٔ اعتماد به راوی است (نیز ــــ ج ۲۰، ص ۳۶۰، پانویس ۱ـ۲). نام او در طریق قریب به سه هزار حدیث از کتب اربعهٔ شیعه دیده می‌شود (ــــ خویی، ج ۵، ص ۹۲، ۳۳۲ـ۳۷۴، ج ۲۳، ص ۱۹، ۲۳۷ـ۲۸۴). این روایات، به ترتیب فراوانی، دربارهٔ اصول عقاید اسلامی و معارف شیعی (توحید، نبوت و انبیا، امامت، آخرت و...)، اخلاق و آداب

زندگی (مکارم اخلاق، آداب معاشرت و مسکن و غذاخوردن و...)، احکام عبادات (نماز، حج، روزه و...)، احکام معاملات (بیع، رهن، عتق و...) و موضوعات متنوع دیگرند (← اردبیلی، ج ۱، ص ۲۲۱ـ۲۲۴). مقایسهٔ این موضوعات با عناوین کتابهای او نشان می‌دهد که همه یا دست کم بیشتر این احادیث، از کتابهای او نقل شده‌اند (← ادامهٔ مقاله). طبق بررسی خویی (ج ۵، ص ۹۲ـ۹۳، ۳۳۳، ج ۲۳، ص ۱۹ـ۲۱، ۲۳۷)، او علاوه بر چند حدیث که بی‌واسطه از امام کاظم و امام‌رضا علیهماالسلام روایت کرده، از ۱۸۸ راوی حدیث شنیده است که شصت تن از آنان از اصحاب امام صادق علیه‌السلام بوده‌اند (طوسی، ۱۴۲۰، همانجا). بیشترین روایات او، از علی‌بن رئاب، ابوایوب ابراهیم‌بن زیاد خزّاز و عبداللّه‌بن سنان (هر سه از اصحاب امام صادق علیه‌السلام) و هشام‌بن سالم و علاءبن رزین (از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهماالسلام) بوده است (← خویی، ج ۵، ص ۳۳۳ـ۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۳۷ـ۲۸۴). وی همچنین از هشت تن از اصحاب اجماع روایت کرده است (← همان، ج ۵، ص ۹۲ـ۹۴، ج ۲۳، ص ۱۹ـ۲۱). شبههٔ معاصر نبودن حسن‌بن محبوب با یکی از مشایخ حدیثی او، سبب شده است روایات او از آن شخص محل تأمل قرار گیرد. کشّی (ص ۵۸۵) از نصربن صباح نقل کرده است که اصحاب ما به روایت ابن‌محبوب از ابن‌ابی‌حمزه، بدبین بودند (نیز ← ابن‌داوود حلّی، ص ۳۰۶) که ظاهراً منظورش علی‌بن ابی‌حمزه بطائنی* است (← قهپائی، ج ۲، ص ۱۴۴؛ قس مازندرانی حائری، ج ۲، ص ۴۴۹، که روایت حسن از ابن ابی‌حمزه بطائنی را، که واقفی و معاند امام رضا بوده، مردود شمرده است). محققان رجالی معاصر در نقل کشّی احتمال اشتباه داده و با توجه به برخی شواهد، آن شخص را ابوحمزه ثُمالی دانسته‌اند (← خویی، ج ۵، ص ۹۱؛ شوشتری، ج ۳، ص ۳۴۹ـ۳۵۰). نجاشی (ص ۸۲؛ نیز ← کشّی، ص ۵۱۲) دربارهٔ احمدبن محمدبن عیسی اشعری نوشته است که او از ابن‌محبوب روایت نمی‌کرد، چون اصحاب ما به ابن‌محبوب دربارهٔ روایت او از ابوحمزه ثمالی بدگمان بودند، اما بعداً توبه کرد و از حرفش برگشت. هر چند شوشتری (ج ۳، ص ۳۵۰) بر آن است که ممکن است تصحیفی در سن حسن‌بن محبوب رخ داده باشد (← ادامهٔ مقاله) که در این صورت ابن‌محبوب از اتهام فوق مبراست. در این میان، مدرسی طباطبائی[1] (ج ۱، ص ۳۷۷) احتمال داده است که او کتابهای ابوحمزه را با واسطه یا به روش وجاده نقل کرده باشد (نیز ← طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۰۵، پانویس ۱). مشابه همین اشکال دربارهٔ روایات ابن‌محبوب از رجال هم طبقهٔ ابوحمزه ثمالی (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۹۷: از محمدبن اسحاق مدنی، متوفی ۱۵۱) و روایت بی‌واسطهٔ او از امام صادق علیه‌السلام (← *الاختصاص*، ص ۲۳۱؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۱۰، ص ۱۷۰) نیز صادق است (← خویی، همانجا)، هر چند خویی (همانجا) در مورد اخیر معتقد است که این روایات با واسطهٔ ابوولّاد (← کلینی، ج ۷، ص ۳۶۴؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۳۸ـ۱۳۹) نقل شده است.

تعداد کسانی که از حسن‌بن محبوب روایت کرده‌اند فراوان است (← خویی، ج ۵، ص ۹۴، ج ۲۳، ص ۲۱). بیشترین احادیث او را، به ترتیب، این اشخاص روایت کرده‌اند: احمدبن محمدبن عیسی اشعری قمی، سهل‌بن زیاد آدمی، ابراهیم‌بن هاشم قمی، عبدالعظیم حسنی، احمدبن محمدبن خالد برقی و فضل‌بن شاذان نیشابوری (← همانجاها). در میان روایات او، توجه فراوان به فقه و نقل روایاتِ راجع به امامت، به ویژه امامت امام رضا علیه‌السلام (← طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۵، ۶۸)، جالب توجه است. همچنین توجه به معیارهای نقد حدیث و مستندات روایی احکام (← حرّعاملی، ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۷ـ۱۰۸) و پیش‌گامی او در پرداختن به رجال حدیث با تألیف *المشیخة* (فضلی، ۱۴۱۴، ص ۳۱)، در خور دقت است.

عمدهٔ روایات او ــ که در موضوعات فقهی (به‌ویژه مباحث حدود، دیات و قصاص، نکاح و طلاق، نماز و حج) و رفع تعارض میان مستندات حدیثی احکام است ــ از احاطهٔ او به دانش و مسائل فقه حکایت دارد. فقیه نامدار شیعه، محقق حلّی، آنجا که در فقه استدلالی و مقارن، از میان اقوال فقهای امامیه به سخن چند تن بسنده کرده، نام پنج فقیه و پیشتر از همه نام حسن‌بن محبوب را برده و آنان را مشهور به فضل و معروف به تقدم در [نقد] اخبار و صحت انتخاب و جودت حکم و نظر معرفی کرده است (← ج ۱، ص ۳۳).

حسن‌بن محبوب را از مؤلفان بزرگ مصنفات روایی شمرده‌اند (بحرالعلوم، ج ۲، ص ۸۶). شیخ طوسی در *فهرست* (ص ۱۲۲ـ۱۲۳)، وی را دارای کتابهای بسیار دانسته و از این کتابهای او نام برده است: *المشیخة*، *الحدود*، *الدیات*، *الفرائض* (قس ابن‌ندیم، ص ۲۷۶، که *الفرائض و الحدود و الدیات* را نام یک کتاب دانسته است)، *النکاح*، *الطلاق*، *النوادر*، *العتق*، و *المزاح* (قس ابن‌شهرآشوب، ص ۲۸: المُزاح یا المزاج). ابن‌ندیم (همانجا) برخی از این آثار را نام برده و *التفسیر* را نیز بدانها افزوده و ابن‌شهرآشوب (همانجا)، علاوه بر اینها، از *معرفة رواة‌الأخبار* یاد کرده است. شگفت اینکه فهرست نویس و رجالی متبحر، نجاشی، با آنکه نام حسن‌بن محبوب را چندین‌بار

---

1. Modarressi Tabātabā'i

در ذیل نام مصنفان دیگر آورده و حتی برخی از آثار او را در آنجاها نام برده (← ص ۸۰، ۱۵۸)، نام وی را مستقلاً نیاورده است. شوشتری (ج ۳، ص ۳۴۹)، با توجه به قرائن، احتمال داده است که نجاشی نام وی را آورده، اما از نسخهٔ موجود افتاده است.

معروف‌ترین کتاب ابن‌محبوب، *المشیخة* است که در زمان حضور امامان در اصول شیعه، مشهورتر از کتاب مُزنی (متوفی ۲۴۶، مؤلف *المختصر* و از نامورترین فقیهان شافعی) و امثال آن دانسته شده است (← طبرسی، ج ۲، ص ۲۵۸). این کتاب، که شرح مشایخ حدیثی و روایات آنان بوده است، از قدیم ترین آثار در علم فقه و رجال در میان شیعه محسوب می‌شود (فضلی، ۱۴۱۴، همانجا). *المشیخة* را داودبن کورهٔ قمی، از مشایخ حدیثی کلینی، طبق موضوعات فقهی (نجاشی، ص ۱۵۸) تبویب کرده و احمدبن حسین‌بن عبدالملک، از راویان معتمد، آن را بر اساس نام راویان، تنظیم نموده است (نجاشی، ص ۸۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۸). همچنین شهیدثانی منتخبی از آن را در قالب حدود هزار حدیث فراهم آورده (آقابزرگ طهرانی، ج ۲۱، ص ۶۹) که گویای گستردگی و اهمیت کتاب است.

هیچ یک از کتابهای حسن‌بن محبوب در دست نیستند. با توجه به طریق شیخ طوسی (۱۴۲۰، ص ۱۲۲ـ۱۲۳) به کتاب *المشیخة* و نیز نقل او از آن در کتابهای حدیثی خویش (برای نمونه ← ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۲۱، ج ۶، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۰۶، ج ۳، ص ۶)، احتمالاً کتاب مذکور تا قرن پنجم موجود بوده و از طریق او به قطب راوندی (ج ۱، ص ۱۷) رسیده است. ابن‌ادریس حلّی در کتاب *السرائر*، بخش مستطرفات (ج ۳، ص ۵۸۹ـ۶۰۰)، گزیده‌ای از *المشیخة* را آورده است. منتخب شهید ثانی از آن (← حرّ عاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۸۷)، شاهدی بر وجود این کتاب تا قرن دهم است. به هر حال، اگر محتوای کتابهای او را مرویاتش بدانیم ــ که اغلب در کتابهای چهارگانهٔ حدیثی شیعه و جز آن آمده‌اند ــ می‌توان آثار از دست رفته او را تا حدی بازسازی کرد. بررسی تفاوت معنادار حجم روایات او در کتابهای حدیثی با موضوعاتی که متحد با عناوین کتابهای اوست، به‌ویژه حدود و نکاح و طلاق، این امر را موجه می‌سازد (← اردبیلی، ج ۱، ص ۲۲۱ـ۲۲۴).

حسن‌بن محبوب، علاوه بر تألیف، نقش عمده‌ای در انتقال آثار حدیثی گذشتگان خویش نیز داشته است، چنان‌که شیخ طوسی در *فهرست* (برای نمونه ← ص ۱۵۹ـ۱۶۰، ۱۶۴ـ۱۶۵) و نجاشی (برای نمونه ← ص ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۶۰، ۳۵۷، ۴۴۵) نام او را در طریق روایت بیش از چهل اصل و کتاب ذکر کرده‌اند. بیشتر موارد مذکور برگرفته از *فهرست* ابن‌بطّهٔ قمی* است و او نیز غالباً به واسطهٔ احمدبن محمدبن عیسی اشعری از ابن‌محبوب روایت کرده است (برای نمونه ← نجاشی؛ طوسی، ۱۴۲۰، همانجاها؛ قس نجاشی، ص ۲۰، ۱۲۷، ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۲، ۴۰، ۱۲۸).

حسن‌بن محبوب در اواخر سال ۲۲۴، در ۷۵ سالگی، و به احتمال بیشتر در ۹۵ سالگی، وفات یافت؛ زیرا گرچه کشّی (ص ۵۸۴) عمر او را به هنگام وفات «خمس و سبعین» دانسته است، اما به دلیل روایات وی از درگذشتگانِ پیش از سال ۱۴۹، احتمال بسیار دارد که تصحیفی رخ داده و عبارتِ صحیح، «خمس و تسعین» باشد (شوشتری، ج ۳، ص ۳۵۰). کسانی که وی را در میان‌سالی دیده‌اند، او را بسیار خونگرم، با قدی متوسط و صورتی سبزه که فقط بر چانه‌اش ریش داشت و از پای راست می‌لنگید، وصف کرده‌اند (برای نمونه ← کشّی، همانجا). از نسل او، دو پسر به نامهای محمد و هارون ــ هر دو از اصحاب امام جواد علیه‌السلام (نجاشی، ص ۴۳۸ـ۴۳۹؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۸) ــ و از نوهٔ او جعفربن محمد (کشّی، همانجا) در میان راویان حدیث یاد شده است.

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ ابن‌ادریس حلّی، *کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن‌بابویه، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، *کتاب مَن لایحضُره الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۱۴؛ ابن‌داوود حلّی، *کتاب الرجال*، چاپ محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف ۱۳۹۲/۱۹۷۲، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ ابن‌شهر آشوب، *کتاب معالم‌العلماء*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۵۳؛ ابن‌منظور؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ *الاختصاص*، [منسوب به] محمدبن محمد مفید، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، [بی‌تا.]؛ محمدبن علی اردبیلی، *جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ محمدمهدی‌بن مرتضی بحرالعلوم، *رجال السید بحرالعلوم، المعروف بالفوائد الرجالیة*، چاپ محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، تهران ۱۳۶۳ ش؛ احمدبن محمدبرقی، *رجال البرقی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، [تهران] ۱۴۱۹؛ محمدبن حسن حرّعاملی، *امل الآمل*، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افست قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲؛ خویی؛ شوشتری؛ فضل‌بن حسن طبرسی، *اعلام الوری باعلام الهدی*، قم ۱۴۱۷؛ محمدبن حسن طوسی، *الاستبصار*، چاپ حسن موسوی خرسان، نجف ۱۳۷۵ـ۱۳۷۶/ ۱۹۵۶ـ۱۹۵۷، چاپ افست تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، *تهذیب‌الاحکام*، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ همو، *رجال الطوسی*، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ همو، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول*، چاپ عبدالعزیز طباطبائی، قم ۱۴۲۰؛ همو، *کتاب الغیبة*، چاپ عبادالله طهرانی و علی‌احمد ناصح، قم ۱۴۱۱؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *رجال العلامة الحلّی*، چاپ محمدصادق بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۱، چاپ افست قم ۱۴۰۲؛ عبدالهادی‌فضلی، *اصول علم الرجال*، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ همو، *دروس فی فقه الامامیة*، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ سعیدبن هبة‌الله قطب‌راوندی، *الخرائج و*

الجرائح، قم ۱۴۰۹؛ عنایةالله قهپائی، *مجمع الرجال*، چاپ ضیاءالدین علامه اصفهانی، اصفهان ۱۳۸۴ـ۱۳۸۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن عمر کشّی، *اختیار معرفةالرجال*، [تلخیص] محمدبن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش؛ کلینی؛ ابوالقاسم گرجی، *تاریخ فقه و فقها*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمدبن اسماعیل مازندرانی حائری، *منتهی المقال فی احوال‌الرجال*، قم ۱۴۱۶؛ عبدالله مامقانی، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، چاپ محیی‌الدین مامقانی، قم ۱۴۲۳ـ ؛ محمدباقربن محمدتقی مجلسی، *الوجیزة فی الرجال*، چاپ محمدکاظم رحمان ستایش، تهران ۱۳۷۸ ش؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۱، قم ۱۳۶۴ ش؛ احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنّفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛

Hossein Modarressi Tabātabā'i, *Tradition and survival: a bibliographical survey of early Shī'ite literature*, vol.1, Oxford 2003.

/ مجتبی الهی‌خراسانی /

حسن‌بن محمدبن باصه ← ابن‌باصه

حسن‌بن محمدبن حنفیه، از محدّثان قرن اول، فرزند محمدبن حنفیه و نوادهٔ حضرت علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام. عمدهٔ شهرت او به‌سبب رسالهٔ وی دربارهٔ ارجاء است. او ملقب به مَدَنی، کنیه‌اش ابامحمد و مادرش جُمان / جمال، از نوادگان عبدمناف، بود (← ابن‌سعد، ج ۵، ص ۳۲۸؛ خلیفةبن خیّاط، ص ۴۱۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۹۴؛ سخاوی، ج ۱، ص ۲۸۶). از تاریخ تولد و زادگاه او اطلاعی در دست نیست. حسن‌بن محمد از تابعین و مورد اطمینان و مراجعهٔ مردم بود (فسوی، ج ۱، ص ۲۹۹؛ ابواسحاق شیرازی، ص ۶۳؛ ابن‌کثیر، ج ۹، ص ۱۴۰، ۱۸۵). شیخ‌طوسی طبق مسلک خود (← شوشتری، ج ۱، ص ۲۹) در *رجال* (ص ۱۱۱؛ و به نقل از او، شوشتری، ج ۳، ص ۳۶۰) حسن‌بن محمد را از اصحاب امام سجاد علیه‌السلام شمرده و اهل سنّت نیز از وی روایت نقل کرده‌اند (برای نمونه ← بخاری، ج ۱، ص ۶۹، ج ۴، ص ۱۹؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۴، ص ۱۳۰). او از پدرش و نیز از ابن‌عباس، جابربن عبدالله انصاری و عایشه و کسانی چون عمروبن دینار، ابان‌بن صالح و قیس‌بن مسلم نیز از وی روایت نقل کرده‌اند (← نووی، قسم ۱، جزء ۱، ص ۱۶۰؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۹۴؛ سخاوی، ج ۱، ص ۲۸۶). در *صحیح* بخاری (ج ۱، ص ۶۹، ج ۴، ص ۱۹، ج ۶، ص ۱۲۹) و مسلم (همانجا) از او، به عنوان فردی موثق، روایت نقل شده است. هر چند وی از متکلمان مرجئه دانسته شده و گفته شده است نخستین فردی بود که از ارجاء سخن گفت (شهرستانی، ج ۱، ص ۲۲۸ـ۲۲۹)، اما وی، برخلاف متکلمان مرجئه، ارجاء را نه در خصوص ایمان، بلکه دربارهٔ جانشینی پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح کرده است (ابن‌کثیر، سخاوی، همانجاها). او با نگارش *رسالةالارجاء* که ظاهراً تألیف آن بین سالهای ۷۳ تا ۷۵، پس از شکست قیام ابن‌زبیر (سال ۷۳) و حدود هشت سال پس از شکست قیام مختار (سال ۶۷) بوده است، از کیسانیه فاصله گرفت (← قاضی، ص ۱۴، ۱۲۷؛ برای دلیل دیگر جدایی وی از کیسانیه ← حسن‌بن محمد حنفیه، تعلیقات فان‌اس، ص ۴۰) ازاین‌رو به‌رغم آنکه به گزارش بسیاری از تاریخ‌نگاران (← ابن‌سعد، همانجا؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۸۱ـ۱۰۰ه، ص ۳۳۱؛ ابن‌کثیر؛ ابن‌حجر عسقلانی، همانجاها) وی از برادرش، ابوهاشم، عالم‌تر بوده است رهبری کیسانیه پس از محمدبن حنفیه، به ابوهاشم منتقل شد. او در آغاز *رسالةالارجاء* (ص ۲۰ـ۲۵)، پس از سفارش به تقوا و پیروی از قرآن و سنّت پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، در مسئلهٔ خلافت ولایت ابوبکر و عمر را پذیرفته، ولی پس از آن دو، امور را به خدا واگذار کرده است. به‌گفتهٔ ابن‌کثیر (ج ۹، ص ۱۴۰) برخی گفته‌اند وی دربارهٔ حضرت علی علیه‌السلام و افرادی چون عثمان، طلحه و زبیر نظر قطعی نداده است، زیرا به نظر او نمی‌توان بر درستی کار آنان یقین داشت و دریافت کدام‌یک مستوجب ثواب یا عقاب‌اند، از این‌رو نتیجه به خدا واگذار می‌شود. پدرش، محمدبن حنفیه، با رأی وی دربارهٔ حضرت علی مخالفت کرد (همانجا). گفته‌اند که وی بعدها از نگارش این رساله پشیمان شد (← ابن‌سعد، همانجا؛ ذهبی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ابن‌کثیر، همانجا).

بخشی از این رساله را ذهبی در *تاریخ‌الاسلام* (حوادث و وفیات ۸۱ـ۱۰۰ه، ص ۳۳۳ـ۳۳۴) و ابن‌حجر عسقلانی در کتاب *تهذیب‌التهذیب* (ج ۲، ص ۲۹۵) آورده‌اند و ابن‌حجر عسقلانی (همانجا) گفته که ابن ابی‌عمر عدنی آن را در انتهای *کتاب‌الایمان* آورده است. متن کامل *رسالة الارجاء* را فان‌اس[1] در عربیکا[2] (ج ۲۱، ۱۹۷۴، ص ۲۰ـ۵۲) همراه با تعلیقاتی، و جعفریان نیز در کتاب *مقالات تاریخی* (دفتر ۱۰، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۱ـ۳۴) به چاپ رسانده‌اند. سال وفات حسن‌بن محمد، به اختلاف، ۹۵ (← ذهبی، ۱۹۸۴، همانجا) و ۹۹ (ابن‌سعد، همانجا) ذکر شده است.

منابع: ابن‌حجر عسقلانی، *کتاب تهذیب التهذیب*، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*،

1. J. Van Ess   2. *Arabica*

بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ ابواسحاق شیرازی، *طبقات الفقهاء*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح بخاری*، [چاپ محمد ذهنی افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ حسن‌بن محمد حنفیه، [*رسالة الارجاء*]=

Das Kitāb al-Irǧā', ed. Josef Van Ess, in *Arabica*, vol.21 (1974);

خلیفة‌بن خیاط، *کتاب الطبقات*، روایة موسی‌بن زکریا تستری، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۸۱ـ۱۰۰ هـ.، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ همو، *العبر فی خبر من غَبَر*، ج ۱، چاپ صلاح‌الدین مُنَجِّد، کویت ۱۹۸۴؛ محمدبن عبدالرحمان سخاوی، *التحفة اللطیفة فی تاریخ المدینة الشریفة*، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ شوشتری؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، چاپ احمد فهمی محمد، قاهره ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸/ ۱۹۴۸ـ۱۹۴۹، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن حسن طوسی، *رجال‌الطوسی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ یعقوب‌بن سفیان فسوی، *المعرفة و التاریخ*، چاپ خلیل منصور، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ وداد قاضی، *الکیسانیة فی التاریخ و الادب*، بیروت ۱۹۷۴؛ مسلم‌بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ یحیی‌بن شرف نووی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، مصر: ادارةالطباعة المنیریة، [بی‌تا.]، چاپ افست تهران [بی‌تا.].

/ خدیجه کثیری بیدهندی /

حسن‌بن موسی نوبختی ← نوبختی، حسن‌بن موسی

حسن‌بن نوح بهروچی ← بهروچی

حسن‌بیگ روملو، مورخ و قورچی زمان شاه طهماسب اول صفوی و مؤلف *احسن‌التواریخ**. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست، جز آنچه خود در جای‌جای کتابش آورده، از جمله آنکه شرح تجرید را نزد ابوالحسن باوردی و شرح شمسیه را نزد جمال‌الدین محمود شیرازی خوانده بوده است (حسن‌بیگ روملو، ج ۲، ص ۱۰۷۹، ج ۳، ص ۱۴۱۴). اسکندرمنشی (ج ۱، ص ۴۶، ۵۴) از او به عنوان حسن‌بیگ مورخ و حسن سلطان روملو یاد کرده است. وی در ۹۳۷ در قم زاده شد (حسن‌بیگ روملو، ج ۲، ص ۱۲۰۳). ظاهراً در کودکی پدرش را از دست داده است، زیرا هنگامی که در قزوین به حضور بهرام میرزا، برادر شاه طهماسب، رسید، حدود شش سال داشت و مادرش همراه او بود. شاید به همین سبب، وی در کتاب خود از پدرش نامی نبرده و خود را نبیرهٔ امیرسلطان روملو (متوفی ۹۴۶)، از امیران معروف شاه اسماعیل اول و والی قزوین و ساوجبلاغ، معرفی کرده است (← همان، ج ۳، ص ۱۲۵۱، ۱۲۷۱، ۱۲۷۱ـ۱۲۷۲). حسن‌بیگ، به گفتهٔ خودش (ج ۳، ص ۱۲۷۱ـ ۱۲۷۲)، پس از درگذشت نیایش نتوانست جای او را بگیرد، چرا که می‌بایست «محنت قورچیگری» را متحمل می‌شد. این ادعا چندان راست نمی‌نماید، زیرا سن اندک او در آن زمان، برای احراز چنین منصبی مناسب نبود (سدن[1]، ص ۳۰۸). وی ظاهراً از نوجوانی در بیشتر لشکرکشیهای شاه طهماسب اول شرکت داشت، از جمله در لشکرکشی او به دزفول، گرجستان (در ۹۵۳) و نیز نبرد با کردهای اردلان (در ۹۵۷) که به آذربایجان حمله کرده بودند (← حسن‌بیگ روملو، ج ۳، ص ۱۲۸۰، ۱۳۰۱، ۱۳۳۶). از حسن‌بیگ روملو از ۹۵۷ تا ۹۸۴ (زمان درگذشت شاه‌طهماسب) اطلاعی در دست نیست. از روایت او دربارهٔ رویدادهای پس از درگذشت شاه‌طهماسب، چنین برمی‌آید که در نزاعهای پس از جانشینی میان پسران شاه طهماسب، اسماعیل‌میرزا و حیدرمیرزا*، همراه سایر روملوها جانب اسماعیل‌میرزا را گرفته و به مخالفت جدّی با حیدرمیرزا پرداخته است. وی نه تنها دستخط شاه طهماسب را مبنی بر جانشینی حیدرمیرزا سندی جعلی دانسته، بلکه به نکوهش حیدرمیرزا و حتی بدگویی از او پرداخته و او را مزوّر خوانده است. حسن بیگ در مقابلهٔ روملوها با استاجلو*ها برای روی کار آوردن اسماعیل میرزا، به سبب منصب نظامی‌اش، شرکت فعال داشت. باتوجه به اینکه او از نزدیکان حسینقلی خلفای روملو (سرکردهٔ مخالفان حیدرمیرزا) بود، همچنین از روایت وی دربارهٔ حوادث منجربه قتل حیدرمیرزا، می‌توان نتیجه گرفت که به احتمال بسیار، در این ماجراها و حتی در کشتن حیدرمیرزا نقش مؤثری داشته است (همان، ج ۳، ص ۱۳۳۶ـ ۱۳۳۷، ۱۴۹۹، ۱۵۰۲ـ۱۵۰۷، ج ۱، مقدمهٔ نوائی، ص ۵۸ـ ۵۹؛ د. *ایرانیکا*، ذیل ماده). پس از مرگ اسماعیل میرزا در ۹۸۵، محمد خدابنده* جانشین او شد و حسن‌بیگ روملو به خدمت او درآمد. حسن‌بیگ از ملازمان پادشاه جدید بود که به همراه اردوی شاهی از شیراز به قزوین، پایتخت صفویان، رفت (حسن‌بیگ روملو، ج ۳، ص ۱۵۴۵، ۱۵۵۰). از این زمان به بعد، از سرنوشت حسن‌بیگ اطلاعی در دست نیست. تاریخ وفاتش نیز مشخص نمی‌باشد.

منابع: اسکندر منشی؛ حسن‌بیگ روملو، *احسن‌التواریخ*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۸۴ ش؛

1. Seddon

EIr., s.v. "Ḥasan Beg Rumlu" (by Sh. Quinn); C.N. Seddon, "Hasan-i-Rumlu's Aḥsanu'l-tawārikh", *JRAS* (1927).

/ محبوبه هریسچیان /

حسن‌بیگ‌زاده، احمد (پاشا)، دولتمرد و مورخ عثمانی قرن دهم و یازدهم. پدرش، کوچک‌حسن‌بیگ، در دورهٔ صدارت خادم مسیح‌پاشا (ذیحجهٔ ۹۹۳ ـ ربیع‌الآخر ۹۹۴) رئیس‌الکتّاب* و وزیر خارجه بود (دانشمند[1]، ج ۳، ص ۱۱۲؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). دربارهٔ تاریخ تولد و زادگاه حسن‌بیگ‌زاده اطلاعی در دست نیست. وی ظاهراً پس از فراغت از تحصیل، به سبب عیالواری و کمی درآمد، صنف علمیه را ترک گفت و در واپسین سالهای قرن دهم، مانند پدرش وارد صنف قلمیه (← پاکالین[2]، ذیل "Kalemiyye") شد و دوران خدمت دولتی‌اش به احتمال بسیار تا اواخر عمرش ادامه یافت (← بابینگر[3]، ص ۱۹۲؛ د.ا.د.ترک، ذیل ماده). وی در بیشتر مناصب سلسله مراتب صنف قلمیه، از کاتبی گرفته تا تذکره‌جی، باش‌تذکره‌جی و مراتب بالای آن چون دفترداری خدمت کرد. در بسیاری از لشکرکشیها در شبه‌جزیرهٔ بالکان و مجارستان و نیز در لشکرکشی سلطان مراد چهارم در ۱۰۴۴ به ایروان (دربارهٔ این لشکرکشی ← صولاق‌زاده محمد همدمی، ص ۷۵۳ـ۷۶۳) شرکت داشت و مدتی هم بیگلربیگی کفه (در کریمه) و قرهمان (در آناطولی) بود (← نعیما، ج ۱، ص ۲۱۴، ج ۲، ص ۷۱؛ ثریا، ج ۴، ص ۷۹۵؛ هامر ـ پورگشتال[4]، ج ۴، ص ۲۸۷، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۵۰ـ۳۵۱، ۳۶۶؛ د. اسلام، همانجا). عنوان پاشا* هم بی‌گمان به مناسبت داشتن چنان مناصب عالیه‌ای به او داده شده است. وی در ۱۰۴۶ درگذشت (حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۸۵؛ اوزون چارشیلی[5]، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۹۹؛ قس بروسه‌لی، ج ۳، ص ۴۶، که وفات وی را ۱۰۳۵ نوشته است).

حسن بیگ‌زاده مؤلف چند اثر است که از آن میان *تواریخ آل‌عثمان* (← بانارلی[6]، ج ۲، ص ۶۹۶؛ د.ا.ترک، ذیل ماده) یا *تاریخ آل‌عثمان* (← حاجی‌خلیفه، همانجا؛ بابینگر، ص ۱۹۲) اهمیت بیشتری دارد و مایهٔ اصلی شهرت وی شده است. این اثر ـ که به نام مؤلفش، به تاریخ حسن بیگ‌زاده معروف شده ـ مشتمل است بر دو جلد. جلد اول آن خلاصه‌ای از *تاج‌التواریخ* خواجه سعدالدین افندی* است (بروسه‌لی؛ بابینگر، همانجاها) و دو سوم کتاب را دربرمی‌گیرد. جلد دوم، ذیل *تاج‌التواریخ* است و ارزش بسیاری دارد (بروسه‌لی؛ د.اسلام، همانجاها) و خود به دو بخش تقسیم می‌شود. مؤلف، بخش اول آن، یعنی دورهٔ سلطنت سلیمان قانونی (۹۲۶ـ۹۷۴)، سلیم دوم (۹۷۴ـ۹۸۲) و مراد سوم (۹۸۲ـ۱۰۰۳)، را با استفاده از منابع و اسناد تاریخی و شنیده‌های خود، به‌ویژه از پدرش، تألیف کرده است، لیکن بخش آخر آن را که دربردارندهٔ حوادث سالهای ۱۰۰۳ تا ۱۰۴۹ یعنی دورهٔ سلطنت محمد سوم، احمد اول، مصطفی اول، عثمان دوم و مراد چهارم است، براساس مشاهدات و اطلاعات شخصی خود نوشته است (د.ا.د.ترک، همانجا). این بخش، به سبب مقامات و مأموریتهای مصنف در طی ۳۵ سال خدمات دولتی، شامل اطلاعات دست اول است (اوزون چارشیلی، همانجا). وی حوادث تاریخی ادوار موردبحث را به ترتیب تاریخ وقوع آنها تدوین کرده و گاهی علل و نتایج آنها را نیز توضیح داده است. ضمناً کارهای خیر هر پادشاه و شرح حال شاهزادگان، وزرا، علما و مشایخ زمان هر کدام از آنها را هم به اختصار نوشته است. تألیف تاریخ حسن‌بیگ‌زاده پیش از محرّم ۱۰۳۸ شروع شد و حدود یک سال بعد پایان یافت. بعد از آن هم بارها تجدید تألیف شد که ششمین (آخرین) آنها در فاصلهٔ ربیع‌الاول و رجب ۱۰۴۵ صورت گرفت (د. ا. د. ترک، همانجا). مورخان بعدی، همچون پچَوی*، حاجی‌خلیفه*، نعیما* و صولاق‌زاده*، از بخش آخر این کتاب به مثابهٔ منبعی دست اول استفاده کرده‌اند (بانارلی، ج ۲، ص ۶۹۶ـ۶۹۷؛ بابینگر؛ د. اسلام، همانجاها). به نظر طوغان[7] (ص ۲۰۹)، صولاق‌زاده محمد همدمی مطالب مربوط به پس از دورهٔ سلیمان قانونی را از تاریخ حسن بیگ‌زاده گرفته و گاهی حتی حوادث را از زبان حسن بیگ‌زاده، البته بدون ذکر نام، چنان کلمه به کلمه نقل کرده که گویی آنها را به چشم خود دیده است (برای نمونه ← صولاق‌زاده، ص ۶۱۰، ۶۳۵، ۶۵۶؛ نیز ← د. اسلام، همانجا). نعیما نیز گاه عیناً چنان کرده است (برای نمونه ← ج ۱، ص ۳۰۹؛ نیز ← د. اسلام، همانجا). نسخه‌های متعددی از *تاریخ* یا *تواریخ آل‌عثمان* باقی است (← د. اسلام، همانجا). این کتاب با عنوان *حسن بی‌زاده تاریخی*[8]، در سه مجلد (۱۱۸۸ صفحه)، به کوشش شوقی نزیهی آیکوت، در ۱۳۸۳ش / ۲۰۰۴ در آنکارا به چاپ رسید.

اصول‌الحِکَم فی نظام‌العالَم، اثر دیگری از حسن بیگ‌زاده است، که مجموعه‌ای از پندها و قواعد راجع‌به حکومت و سیاست است. این اثر تلخیص و اقتباسی است از *روضة‌الاخبار* (یا *روض‌الاخبار* یا *روض‌الاخیار*)، اثر محیی‌الدین محمدبن خطیب قاسم (متوفی ۹۴۰)، که خود محیی‌الدین آن را براساس *ربیع الابرار* زمخشری (متوفی ۵۳۸) تألیف کرده است. *اصول‌الحکم*

1. Danişmend 2. Pakalın 3. Babinger 4. Hammer-Purgstall 5. Uzunçarşılı
6. Banarlı 7. Togan 8. *Hasan Bey-zâde târîhi*

به گوزلجه[1] علی‌پاشا (چَلَبی علی‌پاشا، چلبی استانکویلی[2])، وزیراعظم (۱۰۲۹ـ۱۰۳۰)، اهدا شده است (بروسه‌لی، ج ۲، ص ۱۷، ج ۳، ص ۴۶؛ د. اسلام، همانجا؛ نیز ← اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۳۷۳ـ۳۷۴). این اثر دربردارندهٔ حسب‌حالی منظوم از زندگی حسن‌بیگ‌زاده است (اوزقریملی[3]، ج ۱، ص ۶۴۲؛ «دایرة‌المعارف زبان و ادبیات ترکی»[4]، ذیل مادّه).

مجموعه، که گردآورنده‌اش ناشناس است، چند نوشتهٔ حسن‌بیگ‌زاده را دربردارد، از جمله متن یک وقفیه، حدود بیست منشآت، چهار منظومه و سه فتح‌نامهٔ قنیژه[5]/ قانیجه (د. ا. د. ترک، همانجا). هامر ـ پورگشتال (ج ۴، ص ۲۹۶) تصریح کرده است که حسن بیگ‌زاده *فتح‌نامهٔ قنیژه* را پس از تصرف قنیژه به دست نیروهای تحت فرمان دامادْ ابراهیم‌پاشا در ربیع‌الآخر ۱۰۰۹، نوشته است. از *اصول‌الحکم* و *مجموعه*، چند نسخهٔ خطی باقی است (← د. اسلام، همانجا).

منابع: محمدطاهر بروسه‌لی، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول ۱۳۳۳ـ۱۳۴۲؛ محمد ثریا، *سجل عثمانی*، استانبول ۱۳۰۸ـ ۱۳۱۵/ ۱۸۹۰ـ۱۸۹۷، چاپ افست انگلستان ۱۹۷۱؛ حاجی‌خلیفه؛ صولاق‌زاده محمد همدمی، *صولاق‌زاده تاریخی*، استانبول ۱۲۹۷؛ مصطفی نعیما، *تاریخ نعیما*، [استانبول] ۱۲۸۱ـ۱۲۸۳؛

Franz Babinger, *Osmanlı tarih Yazarları ve eserleri*, tr. Coşkun Uçok, Ankara 1982; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, İstanbul 1971-1979; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; *EI*[2], s.v. "Ḥasan Bey-Zāde" (by J. H. Mordtmann-[V. L. Ménage]); Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz 1963; *İA*. s.v. "Hasan-beyzâde" (by Orhan F. Köprülü); Atilla Özkırımlı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 2004; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul 1971-1972; Ahmed Zeki Velidi Togan, *Tarihte usul*, İstanbul 1969; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976-1998, s.v. "Hasanbeyzade Ahmed Paşa"; *TDVİA*, s.v. "Hasanbeyzâde Ahmed Paşa" (by Nezihi Aykut); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.3, pt.2, Ankara 2003.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسن پاشا (۱)، از حاکمان ترک الجزایر در سدهٔ دهم. او پسر خیرالدین باربروس* بود و در یکی از سالهای ۹۲۱ تا ۹۲۵ در الجزیره (پایتخت الجزایر امروزی) به دنیا آمد (← مدنی، ص ۳۲۱، ۳۸۵؛ شنهو، ص ۲۰۹). نامش را، به اشتباه، حسان (← مدنی، ص ۳۲۱) و حسین (یفرنی، ص ۵۰؛ مزاری، ج ۱، ص ۲۲۶) نیز ذکر کرده‌اند. وی پس از تحصیل، شغل سپاهیگری را برگزید و در دریا و خشکی به فعالیت پرداخت و دریانوردی ماهر شد (مدنی، همانجا؛ شنهو، ص ۲۰۷). مادرش الجزایری و ازاین‌رو حسن جزو قولوغلیها (دو رگه‌ها) بود که معمولاً به آنان مقامهای مهمی واگذار نمی‌شد. اما سلطان سلیمان قانونی، به پاس خدمات ارزندهٔ باربروس و خاندانش به امپراتوری عثمانی، با درخواست واگذاری حکومت الجزایر به حسن موافقت کرد (مدنی، همانجا؛ محمد خیر فارس، ص ۳۸).

حسن‌پاشا سه دوره بر الجزایر فرمان راند. او در ۲۹ ربیع‌الاول ۹۵۱ نایب پدرش در الجزایر شد و در نخستین اقدام، به اوضاع سپاهیان سامان داد و سپس شورش قبایل جنوب مِلْیانه و مغرب الجزیره را سرکوب و استحکامات الجزیره را تقویت کرد (ایلتر[6]، ص ۱۷۳؛ محمد خیر فارس، ص ۳۸ـ۳۹).

در اواسط شعبان ۹۵۲، حسن‌پاشا به کمک عبدالعزیزبن احمد مَقْرانی، حاکم قلعهٔ بنی‌عباس، به تلمسان* یورش برد و حاکم آنجا ابوزیّان احمدبن عبداللّه (احمد دوم) و وزیرش منصوربن ابی‌غانم، را که به اسپانیاییها گرایش داشتند، بیرون کرد و حکومت تلمسان را به حسن زیّانی سپرد (ناصری، ج ۴، ص ۳۸۱، ج ۵، ص ۳۲؛ جیلالی، ج ۳، ص ۸۴ـ۸۵؛ قس مدنی، همانجا؛ فیلالی، ج ۱، ص ۷۹).

در تابستان ۹۵۳/ ۱۵۴۶ کنت د الکودت[7]، حاکم اسپانیایی شهر وَهران، به قصد تصرف تلمسان حرکت کرد و حسن‌پاشا با لشکریانش در قصبهٔ عَربال[8]، در ۲۵ کیلومتری وهران، به مصاف وی رفت، اما چون از مرگ پدرش مطلع شد، به‌سرعت به الجزیره بازگشت تا جلوی هرگونه فتنه‌ای را بگیرد (مدنی، ص ۳۲۲؛ محمدخیر فارس، ص ۳۹؛ قس شنهو، ص ۲۰۸). حسن‌پاشا، پس از تسلط بر اوضاع، سپاهیانش را از تلمسان راهی شهر مُسْتَغانِم* کرد و آنجا را از محاصرهٔ لشکریان اسپانیایی نجات داد (مدنی، ص ۳۲۲ـ۳۲۴؛ محمد خیر فارس، همانجا).

پس از وفات باربروس، حکم مستقل بیگلربیگی‌گری به حسن‌پاشا ابلاغ گردید (محمد خیر فارس، ص ۳۸). حسن‌پاشا برای بیرون راندن اسپانیاییها از مغرب و الجزایر، در ۹۵۷ با شریف ابوعبداللّه محمدمهدی، مؤسس دولت نوپای شرفای سعدی (← سعدیان*) در مغرب، عهدنامهٔ صلح و دوستی

1. Güzelce 2. Çelebi-İstanköylü 3. Özkırımlı 4. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi* 5. Kanije
6. Aziz Samih İlter 7. Kont d'Alkodet 8. Arbal

بست (جیلالی، ج ۳، ص ۸۵؛ محمد خیر فارس، ص ۳۹). حاکم سعدی مغرب از عهدنامهٔ صلح سوءاستفاده کرد و به جای همکاری با پاشای الجزایر، سپاهی فرستاد و تلمسان را پس از نه ماه محاصره، در ۲۳ جمادی‌الاولی ۹۵۷/ ۹ ژوئن ۱۵۵۰ تصرف کرد و بر شهر مستغانم و حومه‌اش نیز چیره شد (یفرنی، ص ۲۹، ۳۶؛ ناصری، ج ۵، ص ۳۲). حسن‌پاشا در رأس سپاهی عازم این دو شهر شد و آنها را آزاد ساخت و سعدی را تا رود مُلویه، که مرز مشترک دو کشور بود، تعقیب کرد (یفرنی، ص ۳۶؛ ناصری، همانجا؛ محمد خیر فارس، ص ۴۰).

حسن‌پاشا کشور الجزایر را به چهار ولایت (بایلیک) تقسیم کرد و برای هر یک حاکمی باعنوان بای گماشت (مدنی، ص ۳۳۱ـ۳۳۲؛ شنهو، ص ۲۱۵). او همچنین برای ایجاد امنیت، بهبود اوضاع اجتماعی، تأمین خدمات بهداشتی و ساخت مراکز نظامی و عامه‌المنفعه تلاش کرد و برای جلوگیری از هرگونه حملهٔ دشمن به الجزیره، قلعهٔ مستحکمی بر روی تپهٔ مرتفع صابون در جنوب شهر ساخت که به برج مولای حسن (قلعهٔ سلطان، برج طاووس یا برج بولیله) معروف شد. وی شهر ساحلی القُلیعه را در مغرب الجزیره بنا نهاد (مدنی، ص ۳۳۲ـ۳۳۳؛ جیلالی، همانجا).

به سبب خودداری حسن‌پاشا از همکاری نظامی با دولت فرانسه، که مناسبات خوبی با سلطان عثمانی داشت، و با سعایت مسیو دارمون[1] (سفیر فرانسه در دربار عثمانی) و اصرار وی بر عزل حسن‌پاشا از حکومت الجزایر، سلطان سلیمان قانونی فرمان عزل وی را صادر کرد و حسن‌پاشا در ۲۱ رمضان ۹۵۸ راهی استانبول شد (مدنی، ص ۳۳۳ـ۳۳۴؛ جیلالی، ج ۳، ص ۸۶؛ ایلتر، ص ۱۸۱ـ۱۸۳؛ قس شنهو، ص ۲۰۸).

بر اثر بحرانی شدن اوضاع الجزایر و بروز اختلافات میان افراد ینی‌چری، سلطان عثمانی به‌رغم مخالفت سفیر فرانسه، حسن‌پاشا را در ۹۶۴ برای دومین‌بار بیگلربیگی الجزایر کرد که با استقبال مردم الجزایر مواجه گردید (مدنی، ص ۳۷۱؛ جیلالی، ج ۳، ص ۹۰). او پس از رسیدن به الجزایر و سامان دادن به اوضاع مردم و سپاهیان ینی‌چری*، به فرمان سلطان عثمانی گروهی را به مراکش فرستاد و آنان شریف ابوعبدالله محمد، سلطان سعدیان مغرب، را که مخالف دولت عثمانی بود، در آخر ذیحجهٔ ۹۶۴ به قتل رساندند. سپس حسن‌پاشا در رأس سپاهی به تلمسان رفت و ینی‌چریهای در محاصره را نجات داد. آنگاه تا حومهٔ شهر فاس به تعقیب لشکریان شرفای سعدی پرداخت و در وادی لُبْنه / لَبَن (از توابع فاس) با سپاه شریف عبدالله الغالب‌بالله، حاکم مغرب، روبه‌رو شد (ابن‌مریم تلمسانی، ص ۱۳۵؛ یفرنی، ص ۵۰؛ مزاری، ج ۱، ص ۲۲۶ـ۲۲۷)؛ اما از بیم اینکه اسپانیاییها راه بازگشتش را ببندند، از ادامهٔ نبرد خودداری کرد و سریعاً به الجزایر بازگشت (یفرنی، همانجا؛ ناصری، ج ۵، ص ۴۶؛ پانویس ۷۵؛ مدنی، ص ۳۷۲). در ۱۲ ذیقعدهٔ ۹۶۵/ ۲۶ اوت ۱۵۵۸، حسن‌پاشا در نبرد مشهور شهرهای مستغانم و مازُغران پیروزی بزرگی در مقابل سپاه انبوه اسپانیا، به فرماندهی کنت د الکودت، به دست آورد (مدنی، ص ۳۷۲ـ۳۷۶؛ محمد خیر فارس، ص ۴۴ـ۴۵).

حسن‌پاشا که به ینی‌چریها اطمینان چندانی نداشت، سپاهی از افراد قبایل محلی، به‌ویژه قبیلهٔ زَواوه، تشکیل داد تا از آن در مقابل ینی‌چریها استفاده کند (مدنی، ص ۳۷۸؛ محمد خیر فارس، ص ۴۵ـ۴۶). وی با دختر سلطان کوکو احمد یا حسین‌بن قاضی، رئیس قبیلهٔ محلی زواوه، ازدواج کرد (مدنی، همانجا؛ محمد خیر فارس، ص ۴۵). حسن‌پاشا دو سال با عبدالعزیزبن عباس (رهبر گروهی از قبایل مشرق الجزایر که در بجایه* اعلام استقلال کرده بود) و پس از کشته شدن وی، با برادرش احمد مقرانی جنگید و چون به نتیجه نرسید، مصالحه در پیش گرفت (جیلالی، ج ۳، ص ۹۲ـ۹۳؛ محمد خیر فارس، همانجا).

ینی‌چریها که از اقدامات حسن‌پاشا نگران شده بودند، وی را در ۹۶۸ دستگیر و به همراه برخی سران خود روانهٔ استانبول کردند (جیلالی، ج ۳، ص ۹۳؛ ایلتر، ص ۲۱۱؛ محمد خیر فارس، ص ۴۶). شنهو (ص ۲۰۸) عزل حسن‌پاشا را به سبب خودداری وی از بخشیدن گرمابه‌ای از میراث بارباروس در استانبول به صدراعظم رُستم‌پاشا و نیز سعایت سفیر فرانسه دانسته است.

حسن‌پاشا پس از رد اتهامات ینی‌چریها و بخشیدن گرمابهٔ مورد نظر صدراعظم به وی، در ۹۶۹ برای سومین‌بار بیگلربیگی الجزایر شد (جیلالی؛ محمدخیرفارس، همانجاها؛ ایلتر، ص ۲۱۱ـ۲۱۲). او با گردآوردن سپاهی سی‌هزار نفره از ینی‌چریها و افراد قبایل زواوه و بنی‌عباس، در ۱۱ جمادی‌الآخرهٔ ۹۷۰ برای سرکوبی و اخراج اسپانیاییها از شهر وهران حرکت کرد و در نزدیکی وهران و مَرسی‌الکبیر اردو زد، ولی مقاومت اسپانیاییها مانع موفقیت او شد و به الجزیره بازگشت (مدنی، ص ۳۷۹ـ۳۸۳؛ جیلالی، ج ۳، ص ۹۳ـ۹۴؛ محمد خیر فارس، ص ۴۶). در ۹۷۲، حسن‌پاشا به فرمان سلطان سلیمان قانونی، در لشکرکشی دولت عثمانی برای فتح جزیرهٔ مالت شرکت کرد و شجاعت بسیاری از خود نشان داد، اما ناوگان عثمانی بر اثر رسیدن نیروهای دریایی اروپاییان به مالت، با تحمل تلفات سنگین عقب‌نشینی کرد (مدنی، ص ۳۸۳ـ۳۸۴؛ محمدخیر فارس، همانجا).

---

1. D' Armon

در ۹۷۴/ ۱۵۶۷، در نتیجهٔ اعمال فشار پیتر مول[1]، سفیر فرانسه در دربار عثمانی، حسن‌پاشا از حکومت الجزایر عزل و به استانبول احضار شد و مقام قپودان‌پاشا* یا دریاسالاری نیروهای دریایی امپراتوری عثمانی به او واگذار گردید (جیلالی، ج ۳، ص ۹۴؛ ایلتر، ص ۲۱۹؛ محمد خیر فارس، همانجا). وی در نبرد دریایی لپانتو[2] در ۹۷۹/ ۱۵۷۱ شرکت کرد و پسر بزرگش نیز در این نبرد فرمانده یکی از کشتیهای جنگی بود (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه).

براساس برخی منابع رسمی، گرچه حسن‌پاشا در ۸ جمادی‌الآخرهٔ ۹۷۹، برای چهارمین‌بار، به حکومت الجزایر تعیین گردید، اما پیش از عزیمت به آنجا بیمار شد و در ۲۳ شوال ۹۷۹ وفات یافت. وی را کنار قبر پدرش، در مسجد بِشیکطاش / بِشیکتاش شهر استانبول دفن کردند (ایلتر، ص ۲۳۱ـ۲۳۲؛ محمد خیر فارس، ص ۴۷؛ د. اسلام، همانجا؛ قس مدنی، ص ۳۸۵؛ جیلالی، همانجا؛ شنهو، ص ۲۰۹، که تاریخ فوت او را ۹۷۷ ذکر کرده‌اند).

حسن‌پاشا چند زبان خارجی، به‌ویژه اسپانیایی، را به خوبی می‌دانست (شنهو، ص ۲۰۹). نام‌الجزایر، که ابتدا مِزغَنّه بود، در دورهٔ او بر کشور فعلی الجزایر اطلاق شد (همان، ص ۲۱۲).

منابع: ابن‌مریم تلمسانی، *البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان*، چاپ محمد ابن‌ابی‌شنب، الجزایر ۱۳۲۶/۱۹۰۸؛ عزیز سامح ایلتر، *الأتراک العثمانیون فی افریقیا الشمالیة*، ترجمهٔ محمود علی‌عامر، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ عبدالرحمان جیلالی، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ عبدالحمید شنهو، *دخول الاتراک العثمانیین الی الجزائر*، [الجزایر ۱۳۹۲؟/۱۹۷۲]؛ عبدالعزیز فیلالی، *تلمسان فی العهد الزیانی: دراسة سیاسیة، عمرانیة، اجتماعیة، ثقافیة*، الجزایر ۲۰۰۲؛ محمد خیر فارس، *تاریخ الجزائر الحدیث من الفتح العثمانی الی الاحتلال الفرنسی*، [دمشق] ۱۹۶۹؛ احمد توفیق مدنی، *حرب الثلاثمائة سنة بین الجزائر و اسبانیا: 1792-1492*، الجزایر: الشرکة الوطنیة للنشر و التوزیع، [بی‌تا]؛ آغابن عوده مزاری، *طلوع سعد السعود فی اخبار وهران و الجزائر و اسبانیا و فرنسا الی اواخر القرن التاسع عشر*، چاپ یحیی بوعزیز، بیروت ۱۹۹۰؛ احمدبن خالد ناصری، *کتاب‌الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصی*، چاپ احمد [بن جعفر] ناصری، دارالبیضاء ۲۰۰۱ـ۲۰۰۵؛ محمدصغیربن محمد یفرنی، *نزهة‌الحادی باخبار ملوک القرن الحادی*، چاپ هوداس، پاریس ۱۸۸۸، چاپ افست رباط [بی‌تا]؛

*EI*², s.v. "Ḥasan Pasha" (by R. Le Tourneau and Cengiz Orhonlu).

/ ستار عودی /

حسن پاشا (۲)، والی عثمانی در بغداد. او در حدود ۱۰۶۸ در ناحیهٔ قُتْرین، در بخش اروپایی ترکیهٔ امروزی، به دنیا آمد (سویدی، ص ۴۳ـ۴۴؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۱۶۱؛ طه، ص ۴۵). پدرش، مصطفی‌بیگ، از افسران ارتش عثمانی و مادرش، فاطمه‌خاتون، دختر مصطفی‌پاشا مرزونلی، صدراعظم دولت عثمانی، بود (سویدی، ص ۴۳ـ۴۵؛ طه، همانجا؛ د.ا.د.ترک، ذیل مادّه).

نخستین بار، مصطفی‌پاشا حسن‌پاشا را به خدمت گرفت و او بر اثر شجاعتی که در یکی از جنگها از خود نشان داد، وارد دربار شد. وی در دوران سلطان سلیمان دوم (حک: ۱۰۹۹ـ۱۱۰۲)، هفت سال در سِمَتهای گوناگون خدمت کرد و سپس در دوران مصطفی دوم (حک: ۱۱۰۶ـ۱۱۱۵)، سه سال رئیس حاجبان کاخ سلطنتی گردید (سویدی، ص ۴۹ـ۵۳؛ لانگریگ[3]، ص ۱۲۴). او در مدارس دربار، به نام سرای، تحصیل کرد و مدارج ترقی را به‌سرعت طی نمود (طه، همانجا؛ علی‌شاکر علی، ص ۱۰۱).

حسن‌پاشا به القاب و نامهای متعددی شهرت داشت که مهم‌ترین آنها حسن پاشای جدید و ایوبلی بود، زیرا مدتی در محلهٔ ابوایوب انصاری در استانبول سکونت داشت (ثریا[4]، ج ۲، ص ۱۶۰؛ عزّاوی؛ طه، همانجاها). محلهٔ «جدید حسن‌پاشا» به‌نام او معروف است و همین‌طور مسجد جامع سلیمانی نیز به نام وی، جامع جدید حسن‌پاشا نام‌گذاری شده است (همانجاها). علی وردی، جامعه‌شناس مشهور عراقی، وی را از تبار اسویان دانسته است (ج ۱، ص ۹۵، پانویس ۲). ورود حسن‌پاشا به عنوان والی به بغداد، در تاریخ عراق اهمیت بسزایی دارد، زیرا وی به هرج‌ومرجی که از ۱۰۴۸ تا ۱۱۱۶ بر عراق حاکم بود و منجر به تغییرات پیاپی والیان و تعیین ۳۸ والی برای بغداد شده بود، پایان داد (همان، ج ۱، ص ۹۵؛ نورس، حکم *المممالیک*، ص ۱۸؛ طه، ص ۴۶). وی پس از سرکوب عشایر کُرد، در نامه‌ای از تمام عشایر عرب خواست تن به اطاعت و تسلیم بدهند، در غیر این صورت به‌شدت سرکوب خواهند شد (← سویدی، ص ۷۵ـ۷۸؛ وردی، ج ۱، ص ۹۶؛ علی‌شاکر علی، همانجا).

ظاهراً قبایل عرب این تهدید حسن‌پاشا را جدّی نگرفتند و از ۱۱۱۶ تا ۱۱۱۸ چندین بار شورش کردند ولی سرکوب شدند (← سویدی، ص ۸۲ـ۱۱۹؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۱۶۴ـ۱۷۵؛ علی شاکرعلی، ص ۱۰۸ـ۱۰۹).

این اقدامات حسن‌پاشا از جمله دلایلی بود که باعث هم‌پیمان شدن بسیاری از قبایل جنوب عراق زیر فرمان

1. Peter Moul
2. Lepanto
3. Longrigg
4. Süreyyā

شیخ‌مُغامِس‌بن مانع، رئیس قبیلهٔ مُنْتَفِق / مُنتفک، شد. شیخ‌مغامس که افراد مسلحش به بیش از صد هزار نفر می‌رسیدند، در بصره سر به شورش برداشت و شهر را تصرف کرد. حسن‌پاشا سپاهیان سراسر نواحی اطراف بغداد را جمع‌آوری کرد و با لشکری انبوه در اول رجب ۱۱۲۰ راهی بصره شد و در حومهٔ بصره با شورشیان جنگید و پس از حدود یک ماه جنگهای پراکنده موفق به شکست قطعی شورشیان شد. در این نبرد، حدود ده هزار نفر از شورشیان کشته شدند و بقیه فرار کردند (سویدی، ص ۱۲۰ـ۱۲۸؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۱۷۵ـ۱۷۸؛ وردی، ج ۱، ص ۹۷ـ۹۸).

وی پس از تعیین کارگزار برای بصره، راهی بغداد شد و اعیان بغداد به‌گرمی از او استقبال کردند (سویدی، ص ۱۳۰ـ۱۳۱؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۱۷۸ـ۱۸۰). دولت عثمانی نیز، به پاس خدماتش، ولایت بصره را هم به وی واگذار کرد (رمضان ۱۱۲۱). به روایتی، بنابه درخواست خود حسن‌پاشا، دولت عثمانی این کار را کرد (سویدی، ص ۱۳۳؛ لانگریگ، ص ۱۲۶). حسن‌پاشا از ۱۱۲۲ تا ۱۱۳۲ چندین بار عشایر طغیانگر کُرد و عرب قلمرو خود را سرکوب کرد (سویدی، ص ۱۳۳ـ۱۴۱، ۱۴۸ـ۱۵۳؛ محمدامین زکی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ هامر ـ پورگشتال[1]، ج ۷، ص ۱۹۱ـ۱۹۲).

پس از سقوط دولت صفوی و تصرف اصفهان به دست محمود افغان در ۱۱۳۵، حسن‌پاشا ظاهراً نامهٔ تبریکی به مناسبت شروع فرمانروایی او و در باطن برای شناخت مقاصد محمود افغان برایش فرستاد و او در پاسخ، نامه‌ای همراه با نماینده‌اش نزد حسن‌پاشا گسیل کرد و از دولت عثمانی برای تصرف سایر نقاط ایران کمک خواست (سویدی، ص ۱۷۷ـ ۱۸۷؛ کرکوکلی، ص ۱۶ـ۱۷؛ نورس، *العراق فی العهد العثمانی*، ص ۹۹).

حسن‌پاشا نامهٔ محمود افغان و فرستادهٔ خود به ایران را، همراه با توصیه‌هایی چون لزوم حمله به ایران و تصرف مناطق غربی آن با استفاده از آشفتگی اوضاع این کشور و برای مقابله با اطماع دولت روسیه به آن، به استانبول گسیل داشت. سلطان عثمانی نیز توصیهٔ او را پذیرفت و در ۱۱۳۵ به ایران اعلام جنگ داد (سویدی، ص ۱۸۸؛ کرکوکلی، ص ۱۶ـ۱۷؛ لانگریگ، ص ۱۳۰؛ نورس، *حکم‌المعالیک*، ص ۱۹). وی برای مشروعیت بخشیدن به این اقدام، از شیخ‌الاسلام و چند تن از فقهای عثمانی فتوایی گرفت مبنی بر وجوب مقابله با شیعیان ایران و نجات کشور از دست رافضه (سویدی، ص ۱۸۹ـ۱۹۰؛ کرکوکلی، ص ۱۷؛ اعتمادالسلطنه، ج ۲، ص ۱۰۱۷ـ۱۰۱۸).

حسن‌پاشا با سپاهی بیش از صد هزار نفر، متشکل از عربها و کردهای هوادار دولت عثمانی، از بغداد حرکت کرد و شهر کرمانشاه را بدون کوچک‌ترین مقاومتی در محرّم ۱۱۳۶ تصرف نمود. سپس اردلان را نیز به قلمرو دولت عثمانی افزود. وی لشکری به جنگ علی‌مردان خان، والی لرستان، فرستاد و او را شکست داد و خرّم‌آباد را هم تصرف کرد (حزین‌لاهیجی، ص ۲۰۴؛ سویدی، ص ۱۹۰؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۲۰۶ـ۲۰۷؛ محمدامین زکی، همانجا).

در حالی‌که حسن‌پاشا خود را برای حمله به همدان آماده می‌کرد، در اول جمادی‌الآخرهٔ ۱۱۳۶ براثر کهولت در کرمانشاه درگذشت و جنازه‌اش را در کنار مزار ابوحنیفه در بغداد به خاک سپردند (استرآبادی، ص ۱۸؛ سویدی، ص ۲۱۰؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۲۰۸ـ۲۰۹؛ لانگریگ، ص ۱۳۱). به این ترتیب، تصرف همدان به‌دست پسرش، احمدپاشا، انجام گرفت (حزین لاهیجی، ص ۲۱۲ـ۲۱۳؛ سویدی، ص ۲۴۰ـ۲۴۶؛ قس عبدالعزیز سلیمان نوار، ص ۲۰)، ولی به اشتباه لقب فاتح همدان را به وی دادند (عزّاوی، ج ۵، ص ۲۱۰؛ طه، ص ۴۹).

حسن‌پاشا در دوران حکومت بیست ساله‌اش بر عراق، دست به کارهای عام‌المنفعه و آبادانی بسیار زد، از جمله احداث یا بازسازی مساجد (مانند بازسازی مسجد جامع سَرای) و رباطها، احداث پل بر روی رودخانهٔ زاب، بازسازی پلهای رودهای موصل و کرکوک، تجدید بنای گنبد حرم حضرت علی و مرمت سقف بارگاه امام حسین و امام کاظم علیهم‌السلام، احداث خانها وکاروانسراهایی میان بغداد و کربلا، تعمیر جادهٔ حجاج عراقی به مکه و حفر خندق در اطراف بغداد، و ایجاد سد بر روی نهر حسینیه در کربلا (سویدی، ص ۱۴۵، ۱۴۷ـ۱۴۸، ۱۶۸، ۱۷۱؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۱۹۳ـ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۱۰؛ نورس، *حکم‌المعالیک*، ص ۲۰، پانویس ۱۷؛ آل‌یاسین، ص ۸۱).

حسن‌پاشا دو دختر و یک پسر به نام احمدپاشا* داشت که جانشین پدرش در ولایت بغداد گردید (سویدی، ص ۱۶۸ـ۱۷۰، ۲۲۰؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۱۹۸).

حسن‌پاشا حاکمی توانا، قدرتمند، هوشیار، قاطع و سیاستمداری با تجربه بود. وی با اقدامات سودمند و اصلاحاتش، تقریباً عراق را متحد ساخت. او با مردم با عدالت و مهربانی رفتار می‌کرد و امنیت را در بغداد برقرار ساخت؛ ازاین‌رو، مردم او را بسیار دوست داشتند و شاعران در ستایش شعر سرودند (وردی، ج ۱، ص ۹۵؛ نورس، *حکم‌المعالیک*، ص ۱۹ـ۲۰؛ عزّاوی، ج ۵، ص ۱۲۸ـ۱۲۹).

برخی مورخان زندگینامهٔ وی را به‌طور مشروح ذکر کرده‌اند

1. Hammer-Purgstall

که در میان آنان، می‌توان از یوسف مولوی، شیخ و بزرگ فرقهٔ مولویهٔ بغداد و مؤلف کتاب *تقویم الفرج بعد الشدة*، و شیخ عبدالرحمان‌بن عبدالله سویدی، مؤلف دو کتاب *حدیقة الزوراء فی سیرة (فی تاریخ) الوزراء* و *گلشن خلفا*، نام برد (عزّاوی، ج ۵، ص ۱۶۱).

منابع: محمدحسن آل‌یاسین، *تاریخ حرم کاظمین (علیهماالسلام)*، ترجمهٔ غلامرضا اکبری، [بی‌جا] ۱۳۷۱ ش؛ محمدمهدی‌بن محمدنصیر استرآبادی، *جهانگشای نادری*، چاپ عبدالله انوار، تهران ۱۳۴۱ ش؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ محمدعلی‌بن ابی‌طالب حزین‌لاهیجی، *تاریخ و سفرنامه حزین*، چاپ علی دوانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمدامین سویدی، *حدیقة الزوراء فی سیرةالوزراء*، چاپ عماد عبدالسلام رؤوف، بغداد ۱۴۲۳/۲۰۰۳؛ عبدالواحد ذنون طه، «حسن پاشا: مؤسس نظام المالیک فی‌العراق»، *المورد*، ج ۳، ش ۳ (۱۹۷۴)؛ عبدالعزیز سلیمان نوار، *داودپاشا: والی بغداد*، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ عباس عزّاوی، *تاریخ العراق بین‌احتلالین*، بغداد ۱۳۵۳ـ۱۳۷۶/۱۹۳۵ـ۱۹۵۶، چاپ افست قم ۱۳۶۹ ش؛ علی شاکر علی، *تاریخ‌العراق فی‌العهدالعثمانی*، نینوا ۱۹۸۵؛ رسول کرکوکلی، *دوحةالوزراء فی تاریخ وقائع بغداد الزوراء*، نقله عن الترکیة موسی‌کاظم نورس، قم ۱۳۷۲ ش؛ محمدامین زکی، *کورد و کوردستان*، بغداد ۱۳۵۰/۱۹۳۱، چاپ افست مهاباد [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد منشی بغدادی، *رحلةالمنشی البغدادی*، نقلها عن الفارسیة عباس عزّاوی، بغداد ۱۳۶۷/۱۹۴۸؛ علاموسی کاظم نورس، *حکم‌المالیک فی‌العراق: ۱۷۵۰ـ۱۸۳۱ م*، [بی‌جا، بی‌تا.]؛ همو، *العراق فی‌العهد العثمانی: دراسة فی‌العلاقات السیاسیة، ۱۷۰۰ـ۱۸۰۰ م*، [بغداد ۱۳۹۹/۱۹۷۹]؛ علی‌وردی، *لمحات اجتماعیّة من تاریخ‌العراق الحدیث*، بغداد ۱۹۶۹ـ۱۹۷۹، چاپ افست [قم] ۱۳۷۱ ش؛

Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanische Reiches*, Graz 1963; Stephen Hemsley Longrigg, *Four centuries of modern Iraq*, Beirut 1968; Mehmed Süyreyyâ, *Sicill-i Osmanî: yahud tezkire-i meşâhir-i Osmaniyye*, vol.2, ed. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, and Ramazan Tosun, İstanbul 1996; *TDVİA*, s.v. "Hasan Paşa, Eyüplü" (by Feridun Emecen).

/ ستار عودی /

حسن‌پاشا تریاکی، از سرداران و وزرای عثمانی در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم. به قولی، حسن‌پاشا در ۹۳۶ متولد شد (← *میدان لاروس*[1]، ذیل ماده). او از پروردگان «اندرون همایون» (دربار عثمانی؛ ثریا، ج ۲، ص ۱۲۹) و احتمالاً مثل بسیاری از دولتمردان عثمانی اصلاً دوشیرمه* بود. به گفتهٔ خود او، هنگامی که مراد سوم برای جلوس بر تخت سلطنت عثمانی (رمضان ۹۸۲) سعی داشت هرچه زودتر از مغنیسا[2] به استانبول برود، حسن‌پاشا تریاکی به خدمت وی پیوست و وی را همراهی کرد (← پچوی[3]، ج ۱، ص ۲۲؛ ثریا، همانجا). به قولی، حسن‌پاشا از زمان شاهزادگی مراد سوم در مغنیسا ملازم اول او بود و مدتی پس از تاجگذاری او، به‌بیگی (امیری) قلعهٔ مرزی سگتوار[4] (در جنوب‌غربی مجارستان)، که در تصرف عثمانی بود (← *میدان لاروس*، ذیل "Sigetvar")، و زمینها و آبادیهای وابسته به آن منصوب شد و حدود بیست سال در آن مقام خدمت کرد (د. ترک، ذیل ماده).

حسن‌پاشا در دورهٔ دوم جنگهای عثمانی و اتریش (۱۰۰۲ـ۱۰۱۵ / ۱۵۹۳ـ۱۶۰۶) شرکت داشت و گزارشها حاکی از شجاعت وی در این جنگهاست. میدان اصلی این جنگها ــ که درنتیجهٔ توافق و تلاشهای امپراتور هاپسبورگ[5] و پاپ به نوعی جنگ صلیبی بدل گردید ــ شبه‌جزیرهٔ بالکان و مجارستان بود و امیران امیرنشینهای مسیحی اردل[6]، إفلاق و بُغدان نیز، که خراج‌گزار عثمانی بودند، بر ضد آن دولت قیام کردند (← کونت[7]، ص ۱۲ـ۱۳؛ اوز[8]، ص ۱۳۶ـ۱۳۷؛ شاو[9]، ج ۱، ص ۱۸۴ـ۱۸۵). چون نیروهای اتریشی در صفر ۱۰۰۲ / نوامبر ۱۵۹۳، قلعهٔ استونی[10] بلگراد را، که تحت تصرف عثمانیها بود، محاصره کردند، حسن‌پاشا به محافظت از این قلعه منصوب گردید (دانشمند[11]، ج ۳، ص ۱۳۱). هنگامی که نیروهای متحد هفتاد هزار نفری امرا و نجبای ممالک مسیحی، قلعهٔ استرغون، واقع در سی کیلومتری شمال غربی بوداپست، را محاصره و عثمانیها را شکست دادند، حسن‌پاشا جزو مدافعان قلعه بود. وی در حین سقوط قلعه در ذیحجهٔ ۱۰۰۳ / اوت ۱۵۹۵، با از خودگذشتگی توپهای بزرگ جنگی ــ که از غنایم فتوحات سلطان سلیمان قانونی بودند ــ و اشیای قیمتی دیگر را از چنگ دشمن رهانید (هامر ـ پورگشتال[12]، ج ۴، ص ۲۵۱ـ۲۵۲؛ دانشمند، ج ۳، ص ۱۴۶ـ۱۵۰). وی در ۱۰۰۳ و در ۱۰۰۶ بیگلربیگی بوسنی شد (ثریا، ج ۲، ص ۱۲۹ـ۱۳۰؛ عطائی، ص ۴۷۶). رشادتهای او در جنگ، مورد توجه داماد ابراهیم‌پاشا (صدراعظم محمدشاه سوم، متوفی ۱۰۱۰) قرار گرفت و در ۱۰۰۹، به محافظت از بُدین* مأمور شد (دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۳ـ۲۰۴).

ظاهراً مقارن این ایام، حسن‌پاشا در شورایی جنگی با حضور صدراعظم شرکت داشت که در آن تصمیم گرفتند قلعهٔ

1. *Meydan Larousse* 2. Mağnisa 3. Peçevî 4. Zigetvar 5. Hapsburg 6. Erdel
7. Kunt 8. Öz 9. Shaw 10. Stuni 11. Danişmend 12. Hammer-Purgstall

قانیجه / قنیژه[1] را در جنوب‌غربی مجارستان محاصره کنند (← هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۲۹۵). پس از فتح قانیجه در ربیع‌الآخر ۱۰۰۹/ اکتبر ۱۶۰۰ (دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۵ـ۲۰۶)، حسن‌پاشا بیگلربیگی آنجا گردید (پچوی، ج ۲، ص ۳۹۴ـ۳۹۵؛ یوجل[2] و سویم[3]، ج ۳، ص ۳۷).

حدود یازده ماه پس از استقرار او در قانیجه، یک لشکر مؤتلف مسیحی قلعه را محاصره کردند (← دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۹). محاصرهٔ قلعه حدود دو ماه ادامه پیدا کرد و در این مدت هیچ‌گونه کمکی از جانب نیروهای عثمانی به محصوران نرسید (← پچوی، ج ۲، ص ۳۹۷). بی‌باکی و تدابیر جنگی حسن‌پاشا در زمان محاصره، که به تفصیل در منابع ذکر شده است (← دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۹ـ۲۱۰؛ نعیما، ج ۱، ص ۲۶۱ به بعد؛ اوزون چارشیلی[4]، ج ۳، بخش ۱، ص ۸۳ـ ۸۷؛ هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۳۱۵ـ۳۱۷)، فرماندهی قوای مهاجم را دستخوش تردید کرده بود و سرانجام با فرارسیدن زمستان، انضباط نیروی مهاجم به هم خورد و حلقهٔ محاصره با حملات بموقع محصوران درهم شکست و غنایم گران‌بها و هزاران اسیر به دست نیروهای حسن‌پاشا تریاکی افتاد (← نعیما، ج ۱، ص ۲۸۲ به بعد؛ هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۳۱۷؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۸۷ـ ۸۹؛ یورگا[5]، ج ۳، ص ۲۸۳). چون مژدهٔ این پیروزی به صدراعظم حسن‌پاشا یَمِشچی، که پس از مرگ داماد ابراهیم‌پاشا به جای وی نشسته بود (صولاق‌زاده محمد همدمی، ص ۶۶۴)، رسید، به پاس دلاوری حسن‌پاشا تریاکی خلعتها و هدایایی (از جمله سه دُم اسب، که علامت وزارت بود) برای وی فرستاد و به بعضی از همرزمان او مقام سنجق‌بیگی داد (هامر - پورگشتال، همانجا).

با رسیدن خبر پیروزی قانیجه به استانبول، سلطان ضمن تأیید همهٔ اقدامات صدراعظم در مورد حسن‌پاشا تریاکی و همرزمانش، همراه برات وزارتِ حسن‌پاشا تریاکی، خط همایونی تقدیرآمیزی به نام او صادر کرد (← اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۸۹ـ۹۰؛ نعیما، ج ۱، ص ۲۹۰ـ۲۹۱) و افزون بر این، لوح زرینی که مضامین خط همایونی مذکور در آن کنده شده بود، با زنجیری زرین برای حسن‌پاشا فرستاد که نظیر چنین امتیازی در تاریخ جنگهای عثمانی تا آن زمان بی‌سابقه بود (هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۳۱۷ـ۳۱۸). پچوی (ج ۲، ص ۳۹۸) این جنگ را سرلوحهٔ بسیاری از جنگها و مایهٔ زخم درونی کفار دانسته است.

دفاع از قانیجه، که حسن‌پاشا با نیرویی اندک به عمل آورد، در تواریخ عثمانی شرح و بازتاب بسیاری یافته و موضوع گزارشها و رمانها شده است (د.ا.د.ترک، ذیل "Kanije")، از جمله غـزوات تریاکی (غازی) حسن‌پاشا، نوشتهٔ جعفر عیانی تذکره‌جی در اوایل قرن یازدهم و حسنات حسن نوشتهٔ عبدالحی قافزاده (متوفی ۱۳۰۱). در اثر نخست، که نسخ متعددی از آن وجود دارد، از جنگهای حسن‌پاشا تریاکی و قهرمانیهای او، به شیوهٔ داستانی و البته غلوآمیز سخن رفته است (← بابینگر[6]، ص ۱۳۶ـ۱۳۷). نامق کمال (متوفی ۱۳۰۰)، شاعر و مبارز سیاسی، نیز در نوشتن نمایشنامهٔ *قانیسا* (قانیجه) از اثر دوم استفادهٔ فراوان کرده است (همان، ص ۱۷۲).

بعد از پیروزی قانیجه، حسن‌پاشا به‌مقامهایی منصوب گردید، از جمله بیگلربیگی بوسنی و بُدین (← ثریا، ج ۲، ص ۱۳۰) و روم‌ایلی (صولاق‌زاده محمد همدمی، ص ۶۸۸؛ اوزون‌چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۹۱)، و قائم‌مقام لالامحمدپاشا در جبههٔ مغرب (← د.ا.ترک، ذیل «محمدپاشا») شد، در حالی‌که خود وی در ۱۰۱۴ مأمور جبههٔ مشرق شده بود (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۳۶۲؛ دانشمند، ج ۳، ص ۲۴۴). در ۱۰۱۶ هم، زمانی که صدراعظمْ مرادپاشا (قویوجی) برای سرکوب قیامهای جلالی* عازم آناطولی شد (د.ا.ترک، ذیل «مرادپاشا»)، حسن‌پاشا تریاکی در مقام فرمانده عساکر روم‌ایلی همراه وی بود (گریزوولد[7]، ص ۱۰۶، ۱۴۹؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۰۵، ۱۰۷). او نیروهای تحت فرمان جانبولاط (جانپولاد) اوغلی جلالی را به تیررس توپهایی که در اُروج اووَه‌سی (دشت اروج) مستقر کرده بود، کشاند و آنها را در رجب ۱۰۱۶ شکست داد (گریزوولد، ص ۱۱۵ـ۱۱۶؛ دانشمند، ج ۳، ص ۲۴۹).

حسن‌پاشا تریاکی در اواخر ۱۰۲۰، هنگامی که بیگلربیگی* بدین بود، در آنجا درگذشت (ثریا، همانجا).

منابع: محمد ثریا، سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ـ۱۳۱۵/ ۱۸۹۰ـ۱۸۹۷، چاپ افست انگلستان ۱۹۷۱؛ صولاق‌زاده محمد همدمی، *صولاق‌زاده تاریخی*، استانبول ۱۲۹۷؛ محمدبن یحیی عطائی، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، در *شقائق نعمانیه و ذیللری*، چاپ عبدالقادر اوزجان، استانبول: دارالدعوة، ۱۹۸۹؛ مصطفی نعیما، *تاریخ نعیما*، [استانبول] ۱۲۸۱ـ۱۲۸۳؛

Franz Babinger, *Osmanlı tarih yazarları ve eserleri*, tr. Coşkun Üçok, Ankara 1982; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; William J. Griswold, *Anadolu'da büyük isyan: 1591-1611*, tr. Ülkün Tansel, İstanbul 2002; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz

1. Kanije 2. Yücel 3. Sevim 4. Uzunçarşılı 5. Iorga 6. Babinger
7. Griswold

1963; Nicolae Iorga, *Osmanlı imparatorluğu tarihi*, tr. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005; *İA*, s.vv. "Mehmed Paşa, Lala" (by M.C. Şehâbeddin Tekindağ), "Murad Paşa" (by Cengiz Orhonlu); Metin Kunt, "Siyasal tarih", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.3, İstanbul: Cem yayınevi, 1990; *Meydan Larousse: büyük lûgat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; Mehmet Öz, "Osmanlı siyasi tarihi (1300-1600)", in *Tarih el kitabı: Selçuklular'dan bugüne*, ed. Ahmet Nezihi Turan, Ankara: Grafiker yayınları, 2004; İbrahim Peçevî, *Peçevî tarihi*, tr. Murat Uraz, İstanbul 1968-1969; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; *TA*, s.v. "Hasan Paşa, Tiryaki"; *TDVİA*, s.v. "Kanije" (by Géza Dávid); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.3, pt. 1-2, Ankara 2003; Yaşar Yücel and Ali Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara 1990-1992.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسن‌پاشا صوقُللی‌زاده

حسن‌پاشا صوقُللی‌زاده (صقوللی‌زاده)، دولتمرد عثمانی و فرزند محمدپاشا صوقللی، صدراعظم عثمانی. از سال تولد او اطلاعی در دست نیست. او، به مناسبت شهرت و لقب پدرش، به وزیرزاده (*د.ا.ترک*، ذیل مادّه) و طویل‌زاده (دانشمند[1]، ج ۳، ص ۱۳۰) معروف شد. نخستین مقامش، بیگی (امارتِ) بوسنه در ۹۶۹ بود (ــه پچوی[2]، ج ۲، ص ۳۰۶؛ اوزون چارشیلی[3]، ج ۲، ص ۵۵۲). مدتی بعد به آناطولی انتقال یافت. ظاهراً از ۹۸۰ بیگلربیگی دیاربکر بود (*د.ا.ترک*، همانجا). وی در ۹۸۴ مأمور سرکوب یاغیان شام شد و بیگلربیگی ارزروم گردید.

حسن‌پاشا در ۹۸۵، به منظور فرونشاندن قیام دروزیان* و محافظت از روستاهای «خواص همایون»، که غارت شده بودند، و نیز نظارت بر دخل و خرج املاک و اوقاف وسیع پدرش در شام، به امیرالامرایی آنجا گمارده شد (همانجا). در ۹۸۶ به‌همراه لالامصطفی‌پاشا*، سردار سپاه عثمانی، عازم جنگ با ایران شد (دانشمند، ج ۳، ص ۳۴). سال بعد، ضمن شرکت در ساخت دژ قارص، مأمور تهیهٔ ارزاق و رساندن مهمات به نیروهای عثمانی در قلعهٔ تفلیس گردید، که در محاصرهٔ نیروهای ایرانی بودند (پچوی، ج ۲، ص ۳۰۴؛ هامر ـ پورگشتال[4]، ج ۴، ص ۷۷). وی در فتح بعضی شهرهای قفقاز جنوبی شرکت کرد و به‌ویژه در لشکرکشی به گوری[5] غنایم فراوانی به دست آورد (ــه پچوی، ج ۲، ص ۳۲۰) و احتمالاً در لشکرکشی به تبریز در ۹۹۷ نیز شرکت داشته است (ــه *د.ا.ترک*، همانجا).

سرانجام، پس از انعقاد قرارداد صلح در استانبول بین ایران و عثمانی در جمادی‌الاولی ۹۹۸ در اوایل سلطنت شاه‌عباس اول (فلسفی، ج ۵، ص ۱۶۸۵ـ۱۶۸۶؛ هامر ـ پورگشتال، ج ۴، ص ۱۸۱ـ۱۸۲)، حسن‌پاشا نیز مانند بیشتر امرای عثمانی، به ایالات غربی امپراتوری انتقال یافت (ــه *د.ا.ترک*، همانجا). وی در جمادی‌الاولی ۹۹۹ بیگلربیگی آناطولی بود (ــه دانشمند، ج ۳، ص ۱۱۵، ۱۱۹).

حسن‌پاشا در ۹۹۹ بیگلربیگی تمشوار*، واقع در جنوب مجارستان، بود و در ۱۰۰۱ در آستانهٔ جنگ اتریش و عثمانی، ضمن ارتقا به رتبهٔ وزارت، به امیرالامرایی بُدین* نیز منصوب گردید (*د.ا.ترک*، همانجا). در ۱۰۰۲ سردارْسنان‌پاشا، مقام بیگلربیگی روم‌ایلی را از پسرش گرفت و به حسن‌پاشا داد (صولاق‌زاده‌محمد همدمی، ص ۶۳۳ـ۶۳۴). حسن‌پاشا با استفاده از توپهای بزرگ، دشمن را وادار به بستن دروازهٔ دژی کرد که پایگاه حمله به نیروهای عثمانی بود (پچوی، ج ۲، ص ۳۵۱ـ۳۵۲). وی تا ۱۰۰۶ در جنگهای گوناگون با اتریش شرکت داشت و در بیشتر آنها پیروز بود (همان، ج ۲، ص ۲۹؛ هامر ـ پورگشتال، ج ۴، ص ۲۲۱؛ دربارهٔ شرکت وی در بعضی جنگهای جبههٔ غربی ــه نعیما، ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۷ـ۱۵۱، ۱۵۷ـ۱۶۸).

حسن‌پاشا در رمضان ۱۰۰۶ به حکومت بغداد گمارده شد (ثریا، ذیل مادّه). در این زمان، فردی به‌نام سیدمبارک در حوالی بصره قیام کرد و آبادیهای اطراف را غارت نمود. چون به درخواست اهالی، حدود سه هزار قزلباش نیز از جانب دربار صفوی مأمور سرکوبی سیدمبارک شده بودند (نعیما، ج ۱، ص ۱۹۲ـ۱۹۳)، حسن‌پاشا طوری رفتار می‌کرد که در آن خصوص با ایران اختلافی پیش نیاید (*د.ا.ترک*، همانجا).

حسن‌پاشا، پس از معزول‌شدن از حکومت بغداد، مأمور سرکوب عبدالحلیم قره‌یازیجی* جلالی شد. قره‌یازیجی با شکست دادن چند سردار عثمانی، خطری جدّی برای دولت عثمانی شده بود (ــه جلالی*، قیامها). حسن‌پاشا با گردآوردن نیرویی عظیم از اقوام عرب و کرد و ترک، قره‌یازیجی را که سی هزار نیرو تحت فرمان داشت، در محلی به نام سیدلو، در نزدیکی اِلبستان، در صفر ۱۰۱۰ شکست سختی داد و قره‌یازیجی کشته شد (پچوی، ج ۲، ص ۴۰۴؛ نعیما، ج ۱، ص ۲۹۳؛ صولاق‌زاده‌محمد همدمی، ص ۶۶۳؛ گریزولد[6]، ص ۲۹ـ۳۰). سپس حسن‌پاشا تا توقات* پیش رفت. وی قصد داشت

---

1. Danişmend 2. Peçevî 3. Uzunçarşılı 4. Hammer - Purgstall 5. Gûri
6. Griswold

زمستان را در آنجا بگذراند. از طرفی، هواداران قره‌یازیجی در اطراف برادر او، دَلی‌حسن (دَلُوحسن)، گرد آمدند و با چند سرکردهٔ جلالی که به دلی‌حسن پیوسته بودند، خود را به توقات رساندند. حسن‌پاشا که در خود یارای مقاومت ندید، در قلعهٔ شهر پناه گرفت. در آن میان، شخصی که از قلعه فرار کرده بود، محلی را که پاشا غالباً در آنجا می‌نشست، به محاصره‌کنندگان نشان داد و سرانجام حسن‌پاشا در شوال یا ذیحجهٔ ۱۰۱۰ به قتل رسید و اموالش، پیش از رسیدن به توقات، به تصرف دلی‌حسن درآمد (← پچوی، همانجا؛ نعیما، ج ۱، ص ۲۹۵؛ صولاق‌زاده محمد همدمی، همانجا؛ هامر ـ پورگشتال، ج ۴، ص ۳۲۰ـ۳۲۱).

حسن‌پاشا خدمات بسیاری به دولت عثمانی کرد. وی در بیشتر نبردها پیروز بود و در صورت شکست، به آسانی میدان نبرد را خالی نمی‌کرد. پچوی، که حسن‌پاشا را از نزدیک می‌شناخت، به علاقهٔ وی به اشیای زیبا و قیمتی اشاره کرده است. به دستور حسن‌پاشا، در بغداد تخت سیمینی به نام کاخ بهشت برایش ساخته بودند که با نقش و نگار درختان و شکوفه‌ها تزیین شده بود و حدود پنجاه قروش ارزش داشت (← ج ۲، ص ۲۹۰).

منابع: محمد ثریا، *سجل عثمانی*، استانبول ۱۳۰۸ـ۱۳۱۵/۱۸۹۰ـ۱۸۹۷، چاپ افست انگلستان ۱۹۷۱؛ صولاق‌زاده محمد همدمی، *صولاق‌زاده تاریخی*، استانبول ۱۲۹۷؛ نصرالله فلسفی، *زندگانی شاه‌عباس اول*، تهران ۱۳۶۴ش؛ مصطفی نعیما، *تاریخ نعیما*، [استانبول] ۱۲۸۱ـ۱۲۸۳؛ Ismail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; William J. Griswold, *Anadolu'da büyük isyan: 1591-1611*, tr. Ülkün Tansel, İstanbul 2002; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz 1963; *İA*, s.v. "Hasan Paşa" (by M. Tayyib Gökbilgin); İbrahim Peçevi, *Peçevi tarihi*, ed. Murat Uraz, İstanbul 1968-1969; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسن جوری، رهبر معنوی سلسلهٔ سربداران. از تاریخ تولد و آغاز زندگانی وی اطلاعی در دست نیست. برخی دانسته‌ها دربارهٔ وی، مربوط به نامه‌ای است که خودش به امیرمحمدبیک جانی قربانی، حاکم وقت طوس و مشهد، نگاشته است. متن این نامه را حافظ ابرو (ج ۱، ص ۸۵ـ۸۹) و میرخواند (ج ۵، ص ۶۰۹ـ۶۱۳) و مرعشی (ص ۱۶۶ـ۱۷۰)، با اندکی اختلاف، آورده‌اند.

حسن جوری در روستای جور، از توابع نیشابور، به دنیا آمد و هفت تا هشت سال در مدارس آنجا به تحصیل علوم دینی و بحث و مجادلهٔ علمی پرداخت. وی برای آگاهی از حقیقت، آموزه‌های ائمهٔ فِرَق را فراگرفت و از اختلاف‌نظرها و اعتقادات آنان آگاه شد و به مقام استادی رسید (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۷۹، ۸۵؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۵). سپس برای دیدار شیخ‌خلیفه به سبزوار رفت و سخنان وی را شنید و در سلک مریدان وی درآمد (← حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۶). در این زمان، مریدان شیخ خلیفه روبه‌فزونی بودند. برخی از فقها شیخ را مرتد شناختند و مردم را از شنیدن صحبتهای وی منع نمودند. سرانجام در ۲۲ ربیع‌الاول ۷۳۶، شیخ خلیفه را در مسجد سبزوار حلق‌آویز یافتند (همان، ج ۱، ص ۷۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۴۵؛ فصیح خوافی، ج ۳، ص ۴۶).

پس از کشته شدن شیخ خلیفه، مریدان وی به حسن جوری پیوستند و او جانشین شیخ‌خلیفه شد، اما در سبزوار نماند و به قصد تبلیغ تعالیم شیخ‌خلیفه و گردآوری مریدان بیشتر به سفرهای تبلیغی رفت. وی در ۲۳ ربیع‌الاول ۷۳۶ به نیشابور رفت و در آن شهر در اختفا بود تا اینکه مردم از جای او آگاهی یافتند. به همین سبب، به مشهد و از آنجا به ابیورد و خبوشان رفت. پنج ماه درسفر بود تا اینکه در شوال ۷۳۶ به عراق عجم رفت و یک سال و نیم در آن نواحی تبلیغ کرد. سپس به خراسان برگشت و در اوایل محرّم ۷۳۹ به ماوراءالنهر و بلخ و ترمذ رفت و پس از آن به هرات بازگشت و از آنجا به خواف و قهستان رفت و تصمیم گرفت به کرمان سفر کند، اما به سبب سختی راه، سفرش انجام نپذیرفت و به مشهد و در ۷۳۹ به نیشابور بازگشت و بیشتر اهالی نیشابور مرید وی شدند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۷۹، ۸۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۴۵ـ۱۴۶). انگیزهٔ حسن جوری از این سفرها، علاوه بر تبلیغ و اشاعهٔ تعالیم شیخ‌خلیفه، گریز از توطئه و ستم دشمنان بود. تبلیغات حسن جوری و دعوت وی برای قیام مردم، در پوشش تصوف صورت می‌گرفت و به این‌ترتیب، طریقتی صوفیانه به وجود آمد که بعدها طریقت شیخ‌خلیفه و حسن جوری خوانده شد (پطروشفسکی[1]، ص ۳۸).

حسن جوری نام مریدانش را در دفتری ثبت می‌کرد و می‌گفت: «حالا وقت اختفاست». وی به آنان می‌گفت که هرگاه وقت ظهور برسد، آنان باید آمادهٔ نبرد شوند ولی تا آن زمان باید منتظر بمانند و به حرفهٔ خود مشغول باشند. بیشتر مریدان وی از صاحبان حِرَف بودند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۰؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۵ـ۶۰۶). با افزایش مریدان حسن جوری، بر نگرانی و

1. Ilya Pavlovich Petrushevskii

وحشت فقهای سنّی‌مذهب افزوده شد. به همین سبب، دشمنان او کوشیدند تا امیر ارغونشاه را برضد وی برانگیزند (حافظ‌ابرو، ج ۱، ص ۸۶ـ ۸۷؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۶).

ارغونشاه، امیرمحمد باسق را نزد حسن جوری فرستاد تا دربارهٔ او و یارانش تحقیق کند. امیرمحمد باسق با حسن جوری مذاکره کرد و او و یارانش را مردمانی نیک معاش دانست و به وساطت او، ارغونشاه از دستگیری حسن جوری منصرف شد. اندکی بعد، حسن جوری از قهستان به سوی عراق عجم حرکت کرد و به دستجردان رفت، اما به سبب سختی راه و جمع کثیری که همراه وی بودند، این سفر ناتمام ماند و او به مشهد بازگشت (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۷؛ میرخواند، همانجا).

بار دیگر، مشایخ و فقها به حکام نامه نوشتند و آنان را برضد حسن جوری برانگیختند. ارغونشاه به مشهد ایلچی فرستاد. ایلچی نیز پس از صحبت با حسن جوری قانع شد و بازگشت. پس از دو ماه، حسن جوری با گروهی از درویشان، به قصد عزیمت به حجاز، به قهستان رفت، اما ارغونشاه ممانعت کرد و از وی عذرخواهی نمود (همانجاها). سرانجام ارغونشاه دست از حمایت حسن جوری برداشت و در ۷۳۹ او را دستگیر و در قلعهٔ طاق / طاک / تاک در یازر زندانی کرد (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۰، ۸۷؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۴۶). چندی بعد، وجیه‌الدین مسعود، از امرای سربداران، به یازر حمله کرد و حسن جوری را آزاد ساخت که همراه او به سبزوار رفت (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۴۸).

حسن جوری دو ماه در سبزوار اقامت گزید. درویشانی که تا آن زمان در اختفا بودند، نزد وی رفتند. مردم ولایات خراسان از وضع پریشان خود و قتل و غارت و ستم حکام نزد وی شکایت کردند و ابراز داشتند که دیگر جایز نیست در مقابل ظلم و ستم سکوت کنند و باید فتنهٔ مغولان را فرونشانند. حسن جوری پاسخ داد که تاکنون پیشوایی نکرده است و این سخن را باید با پیشوایان دین مطرح کرد و اگر آنان صلاح را در قیام بدانند، او نیز در این امر مساعدت خواهد کرد. تمامی ائمه، مشایخ و پیشوایان بیهق و نیشابور اتفاق کردند که دفع ظلم برای رهایی مسلمانان واجب است. بنا بر این فتوا و درخواست وجیه‌الدین مسعود، حسن جوری به سربداران پیوست (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۸ـ۸۹؛ مرعشی، ص ۱۶۹). در این زمان، امیر ارغونشاه در ملازمت تغاتیمور* به عراق رفته بود و پسرش، امیر محمدبیک جانی قربانی، بر امور خراسان رسیدگی می‌کرد. امیرمحمد در نامه‌ای به حسن جوری، او را از همراهی با وجیه‌الدین برحذر داشت. حسن جوری نیز در پاسخ، خبر داد که به سربداران پیوسته است (میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۹).

حافظ ابرو (ج ۱، ص ۸۳) مریدان حسن جوری را شیخیان و درویشان خوانده و ابن‌بطوطه (ج ۱، ص ۳۸۹) به صراحت حسن جوری را رافضی شمرده است. سربداران حسن جوری را به خلافت خود برداشتند و وی آنان را به عدل و داد فرا خواند. از آن پس، قدرت معنوی و سازمان‌یافتهٔ درویشانِ پیرو حسن جوری با قدرت نظامی وجیه‌الدین مسعود پیوند خورد. وجیه‌الدین و حسن جوری در ۷۳۹ نیشابور و سبزوار را تصرف کردند و بر توابع این ولایات نیز مسلط شدند و ملازمان امیر ارغونشاه را از آنجا بیرون راندند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۹ـ۹۰؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۱۳). در این اثنا، تغاتیمور در نامه‌ای به حسن جوری او را به فرمانبرداری از خود دعوت کرد. حسن جوری نیز به وی پیغام داد که پادشاه و ما باید از خدا اطاعت کنیم و هرکس خلاف دستورهای قرآن عمل کند، عصیانگر است و بر دیگران واجب است تا برای دفع او قیام کنند (میرخواند، همانجا). تغاتیمور با شنیدن پاسخ حسن جوری لشکری فراهم آورد. به نوشتهٔ میرخواند (همانجا)، سپاهیان تغاتیمور هفتاد هزار تن و سپاهیان وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری سه هزار تن بودند (قس دولتشاه سمرقندی، ص ۲۸۱). محل وقوع جنگ را حافظ‌ابرو (ج ۱، ص ۱۱۹) در بیهق، میرخواند (همانجا) در کنار رود گرگان و دولتشاه سمرقندی (ص ۲۸۰) در کنار رود اترک گزارش نموده‌اند. این نبرد در ۷۴۱ به‌وقوع پیوست (قس خوافی، ج ۳، ص ۵۸ـ۵۹: سال ۷۴۰). تغاتیمور برادرش، امیر شیخ‌علی گاون، را فرمانده سپاهیان کرد. سربداران پیروز شدند، امیرشیخ‌علی گاون کشته شد و لشکریان تغاتیمور نیز منهزم گشتند. پس از این شکست، امیر ارغونشاه و امرای دیگر به اطراف گریختند و غنیمت بسیاری نصیب سربداران شد. وجیه‌الدین مسعود به سبزوار بازگشت و بزرگان و اشراف خراسان به اطاعت او درآمدند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۱۹ـ۱۲۰؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۱۴). به نوشتهٔ خوافی (همانجا)، پس از این جنگ، وجیه‌الدین اسفراین، جاجرم، بیارجمند، بسطام، دامغان و سمنان را نیز تصرف کرد.

در آغاز امر، وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری متفق بودند، اما خیلی زود اختلاف‌نظر پیدا کردند (پطروشفسکی، ص ۶۰). وجیه‌الدین و یارانش به دنبال حکومتی مقتدر و توسعه‌طلب بودند و ازاین‌رو نمی‌توانستند برای مدت طولانی، مواعظ تند حسن جوری را ــ که پیوسته مردم را به برابری، برادری و تعدیل ثروت دعوت می‌کرد ــ تحمل کنند. از سویی، اهالی نواحی متصرفهٔ سربداران شیعه‌مذهب نبودند. احتمالاً، حسن جوری می‌خواست مذهب تشیع را در همهٔ شهرهای تحت تابعیت سربداران برقرار سازد، اما مسعود خواهان این روش نبود. دیدگاه کاملاً مذهبی حسن جوری کار را بر وجیه‌الدین مسعود مشکل می‌ساخت (بیانی، ج ۲، ص ۷۸۲).

با گسترش محدودهٔ حکومتی سربداران، آنان با آل‌کرت (حک: ۶۴۳ـ۷۸۳) در هرات همسایه شدند. آل‌کرت سنّی‌مذهب و از مخالفان سربداران بودند. اختلاف میان جناح وجیه‌الدین مسعود و سایر سربداران، در جنگِ آنان و آل‌کرت نمایان شد. این جنگ، که به نبرد زاوه مشهور است، در ۷۴۳ میان وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری از یک سو، و معزالدین حسین کرت از سوی دیگر، رخ داد (حافظ‌ابرو، ج ۱، ص ۱۴۴؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۸۱؛ فصیح خوافی، ص ۳۴۸: سال ۷۴۲). وقتی وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری بر سبزوار و نیشابور غلبه یافتند و قوای آنان زیاد شد، مصمم به تصرف تمام خراسان شدند و خواستند تا هرات را تسخیر کنند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۳۹؛ دولتشاه سمرقندی، همانجا). میرخواند (ج ۴، ص ۶۸۱) آغازگر جنگ را معزالدین حسین کرت دانسته است. به‌نوشتهٔ وی (همانجا)، پس از شکست تغاتیمور از سربداران، وی به معزالدین حسین پیغام داد تا به جنگ آنان برود. این خبر را وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری شنیدند و به جنگ با وی مصمم شدند. حسن جوری، مولانا نورالدین حمید و حسن حداد را به نمایندگی خود نزد معزالدین حسین کرت فرستاد تا به او پیغام دهند که دست از افعال ناشایست خود بردارد و در غیر این صورت، آمادهٔ نبرد باشد. معزالدین حسین کرت نمایندگان حسن جوری را به قتل رساند (همانجا).

پس از آن، سپاهیان دو طرف در ولایت خواف، در حدود زاوه، با یکدیگر روبه‌رو شدند. سپاهیان سربداران پنج هزار تن و سپاهیان معزالدین حسین کرت سی هزار تن بودند. در ابتدای امر، لشکر وجیه‌الدین مسعود و سربداران پیروز بودند و بسیاری از لشکریان هرات را کشتند، اما در میان جنگ، حسن جوری مجروح و کشته شد. با مرگ وی صفوف سربداران درهم ریخت. معزالدین حسین کرت لشکر سربداران را تعقیب کرد و آنان را شکست داد (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۴۰ـ۱۴۴؛ میرخواند، ج ۴، ص ۶۸۱ـ۶۸۲). گفته‌اند که قتل حسن جوری در جنگ زاوه به امر وجیه‌الدین‌مسعود بوده است (← دولتشاه سمرقندی، همانجا؛ میرخواند، ج ۴، ص ۶۸۲). پیکر حسن جوری را به سبزوار بردند و در جوار مزار شیخ‌خلیفه به خاک سپردند (میرخواند، همانجا). وجیه‌الدین‌مسعود نیز به سبزوار بازگشت (دولتشاه سمرقندی، همانجا) و امیر عزالدین سوغندی جانشین حسن جوری شد (فصیح خوافی، ص ۳۴۸).

نیز ← سربداران*

منابع: ابن‌بطوطه، رحلة ابن‌بطوطة، چاپ محمد عبدالمنعم عریان، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران ۱۳۶۷ـ۱۳۷۵ ش؛ ایلیا پاولوویچ پطروشفسکی، نهضت سربداران خراسان، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۱ ش؛ عبداللّه‌بن لطف‌اللّه حافظ‌ابرو، زبدة‌التواریخ، چاپ کمال حاج سیدجوادی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ احمدبن محمدخوافی، مجمل فصیحی، چاپ محمود فرخ، مشهد ۱۳۳۹ـ۱۳۴۱ ش؛ دولتشاه سمرقندی، کتاب تذکرة‌الشعراء، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۳۱۹/۱۹۰۱؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ج ۱، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۳ ش؛ غیاث‌الدین فریومدی، ذیل مجمع الانساب شبانکاره‌ای، در محمدبن علی شبانکاره‌ای، مجمع‌الانساب، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۳ ش؛ ظهیرالدین‌بن نصیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، چاپ محمدحسین تسبیحی، تهران ۱۳۴۵ ش؛ میرخواند.

/ امیرتیمور رفیعی /

حسن چلبی ← قنالی‌زاده، حسن چلبی

حسن حُسْنی عبدالوهاب،

مورخ و پژوهشگر معاصر تونسی. او در شعبان ۱۳۰۱/۱۲۶۲ ش، در خانواده‌ای صاحب‌نام و مرفه، در شهر تونس به دنیا آمد. پدر و پدربزرگش از صاحب‌منصبان حکومتی بودند. مادرش، حنیفه، دختر علی‌بن مصطفی‌آغا قیصرلی (یکی از درباریان بانفوذ تونس) بود (حسن حسنی‌عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۴ـ۱۵؛ محفوظ، ج ۳، ص ۳۳۷).

حسن حسنی تحصیلات ابتدایی را در مکتب‌خانه‌ای در تونس و سپس در شهر مهدیه گذراند و با زبان فرانسه آشنا شد (داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۵؛ مناعی، ص ۴۰۵). هنگامی که پدرش از مهدیه به تونس بازگشت، او نیز وارد یک مدرسهٔ فرانسوی شد، سپس به مدرسهٔ اسلامی صادقیه رفت و بعد در پاریس وارد مدرسهٔ علوم سیاسی شد (کرو، ج ۲، ص ۷۱؛ مناعی، همانجا). پس از مرگ پدرش در ۱۳۲۲، ناگزیر به تونس بازگشت. در ۱۳۲۳ در ادارهٔ کشاورزی و بازرگانی (إدارة‌الفلاحة و التجارة) مشغول به کار شد و در ۱۳۲۸ به ریاست بخش جنگلهای زیتون در شمال تونس رسید (حسن حسنی عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۵؛ داغر، همانجا).

حسن حسنی از حدود ۱۳۲۶ تا ۱۳۲۸ در مدرسهٔ خلدونیه و از ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۲ در مدرسهٔ عالی زبان و ادبیات عربی تونس به تدریس تاریخ پرداخت (بوذینه، ذیل مادّه). وی هم‌زمان، در ۱۳۳۴ و در بحبوحهٔ جنگ جهانی اول، در ادارهٔ خدمات اقتصادی مشغول به کار گردید و در ۱۲۹۹ ش/ ۱۹۲۰ رئیس کتابخانهٔ نسخ خطی تونس (خزینة المخطوطات التونسیة) شد. او در این سمت با اسناد تاریخ تونس (از دوران تسلط ترکها، از ۹۴۲ تا ۱۲۵۱) آشنا شد و دستور داد تمام این اسناد و منابع را طبقه‌بندی کنند (← حسن حسنی‌عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۶).

در ۱۳۰۴ ش/ ۱۹۲۵ فرماندار المَثالیث (نُجَیْلانه)، یکی از شهرهای تابع استان صَفاقِس، و سه سال بعد کارگزار شهر

تاریخی مهدیه و در ۱۳۱۴ش/ ۱۹۳۵، حاکم نابل واقع در جنوب تونس شد. او در این شهرها خدمات گسترده‌ای کرد (همان، ج ۱، ص ۱۶ـ۱۷). در ۱۳۱۸ش/ ۱۹۳۹، به شهر تونس بازگشت و معاون امور داخلی کشور شد تا اینکه در اواخر ۱۳۲۱ش/ ۱۹۴۲ بازنشسته گردید. پس از بازنشستگی، یک سال نیز رئیس اوقاف تونس بود و در ۱۳۲۲ش/ ۱۹۴۳ وزیر قلم شد و علاوه بر آن، عهده‌دار بخشی از وظایف وزارت کشور بود (محفوظ، ج ۳، ص ۳۳۸؛ داغر، همانجا).

حسن حسنی پس از چهار سال وزارت در دوران حکومت محمدالامین، آخرین بایِ* حسینی تونس، در ۱۳۲۶ش/ ۱۹۴۷ از سمتهای دولتی و اداری کناره گرفت و وقتش را به تحقیق و تألیف و سفر به کشورهای دیگر اختصاص داد (← حسن حسنی‌عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۷).

او افزون بر کارهای دولتی، به امور فرهنگی و علمی نیز پرداخت. او در ۱۳۲۳، حدود ۲۱ سالگی، در اجلاس مستشرقان جهان در الجزایر شرکت کرد و با بسیاری از دانشمندان بزرگ آن زمان، مثل شاویش، براون[1]، آمدروز[2]، نولدکه[3]، کودیرا[4]، ریبِیرا[5]، آسین پالاسیوس[6]، ماسینیون[7] و دیگران آشنا شد. در اجلاس شرق‌شناسان جهان، که در ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸ در کپنهاگ برپاشد، او تنها دانشمند مسلمان بود و با شیخو، گولدتسیهر[8] و لامنس[9]، که در این اجلاس به اسلام و ساحت مقدّس پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم اسائهٔ ادب کرده و افترا زده بودند، به مخالفت و بحث و دفاع و مناظره پرداخت که بازتاب وسیعی در جهان داشت. او در همایشهای علمی و فرهنگی و هنری جهانی در پاریس، رباط، کیمبریج، استانبول، مونیخ، ونیز، رم، قاهره و غیره، مشارکت فعال داشت (همان، ج ۱، ص ۱۸ـ۲۰؛ مناعی، همانجا؛ محفوظ، ج ۳، ص ۳۳۹ـ۳۴۰).

در ۱۳۱۱ش/ ۱۹۳۲ که فرهنگستان زبان عربی (مجمع‌اللغة العربیة) در قاهره تأسیس شد، حسن حسنی به فرمان ملک فؤاد، پادشاه مصر، به عضویت آن درآمد و بیش از ۳۵ سال در جلسات آن شرکت کرد. علاوه بر آن، وی در چندین مرکز و مؤسسهٔ علمی جهانی عضویت داشت، از جمله در مؤسسهٔ تاریخ مصر، مرکز تاریخی اسپانیا (المعهدالتاریخی الاسبانی)، فرهنگستان هنرهای زیبا و نقاشی فرانسه (المجمع‌الفرنسی للنقائش و الفنون الجمیلة)، فرهنگستان علمی عربی دمشق (المجمع‌العلمی العربی بدمشق)، و فرهنگستان علمی عراق (المجمع العلمی العراقی؛ بوذینه؛ مناعی، همانجاها). در ۱۳۲۹ش/ ۱۹۵۰، دانشکدهٔ دارالعلوم دانشگاه قاهره و در ۱۳۳۹ش/ ۱۹۶۰ دانشگاه‌الجزایر به وی دکتری افتخاری دادند (مناعی؛ داغر، همانجاها). او از کشورهای اروپایی و کشورهای آسیای مرکزی به‌ویژه شهرهای تاشکند و سمرقند و بخارا و نیز کشورهای شمال افریقا دیدن کرد و سه بار، در فاصلهٔ سالهای ۱۳۱۴ تا ۱۳۲۳ش/ ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۴، حج گزارد و با عبدالعزیز آل‌سعود (پادشاه عربستان سعودی) و همچنین با عبداللّه فیلبی، محقق، ملاقات کرد و از تجارب فیلبی بهره‌های فراوان برد (← حسن حسنی‌عبدالوهاب، ج ۱، ص ۲۲ـ۲۳). پس از استقلال تونس در ۱۳۳۶ش/ ۱۹۵۷، دولت جمهوری او را به ریاست مرکز آثار و هنرهای ملی (المعهدالقومی للآثار و الفنون) منصوب کرد. او در دوران ریاست پنج ساله‌اش بر این سازمان، چهار موزهٔ اسلامی در شهرهای المُنَستیر، سوسه، قَیروان و تونس و یک موزهٔ آثار باستانی در قرطاجنه (کارتاژ) تأسیس کرد و مقالات بسیاری نوشت و در مجلات و روزنامه‌ها به چاپ رساند (← بوذینه، همانجا؛ محفوظ، ج ۳، ص ۳۳۹). وی در ۱۳۴۱ش/ ۱۹۶۲، رسماً از خدمات دولتی کناره‌گیری کرد و در آبان ۱۳۴۷/ نوامبر ۱۹۶۸، دو روز پس از دریافت عالی‌ترین نشان فرهنگی تونس به نام جایزهٔ قدرشناسی بورقیبه و حمایل افتخار، وفات یافت (محفوظ، ج ۳، ص ۳۴۱؛ بوذینه، همانجا).

فرزندان او چهار دختر و یک پسر به نام خالد عبدالوهاب بوده‌اند (کرو، ج ۲، ص ۷۲). وی پیش از مرگش، کتابخانهٔ بسیار نفیس خود را، که علاوه بر منابع ارزندهٔ چاپی، شامل ۹۵۱ نسخهٔ خطی بود، به کتابخانهٔ ملی تونس (دارالکتب الوطنیه) اهدا کرد (محفوظ، ج ۳، ص ۳۴۳؛ داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۶).

آثار عربی وی عبارت‌اند از: *المنتخب‌المدرسی من الأدب التونسی* (۱۳۲۶/ ۱۹۰۸) که در چاپهای بعدی نام آن به *مجمل تاریخ الادب التونسی* تغییر کرد؛ *بساط العقیق فی حضارة القیروان و شاعرها ابن رشیق* (۱۳۳۰/ ۱۹۱۲)؛ *خلاصة تاریخ تونس* (۱۳۳۶/ ۱۹۱۸)؛ *الارشاد الی قواعد الاقتصاد* (۱۳۳۷/ ۱۹۱۹)؛ *شهیرات التونسیات* (۱۳۱۳ش/ ۱۹۳۴)؛ *الامام المازری* (۱۳۳۴ش/ ۱۹۵۵)؛ *ورقات عن‌الحضارة العربیة بأفریقیة التونسیة*، که در واقع مجموعه مقالات وی بود در سه مجلد (۱۳۴۴ـ۱۳۴۵ش/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۶)، که جلد سوم آن را دوستان و شاگردانش پس از وفات او در ۱۳۵۱ش/ ۱۹۷۲ چاپ کردند؛ و کتاب مشهورش، *کتاب العُمُر*، حاوی سرگذشت بزرگان تونس از سده‌های نخستین اسلامی تا عصر حاضر. این کتاب را پس از مرگ مؤلف، محمد عروسی مطوی و بشیر بکوش در

---

1. Brown 2. Amedroz 3. Nöldeke 4. Codiera 5. Ribera 6. Asin Palacios
7. Massignon 8. Goldziher 9. Lammens

چهار مجلد در ۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰ به چاپ رساندند. او تعدادی مقاله به زبان فرانسه نوشته است که بیشتر آنها بعداً به عربی ترجمه شدند و در کتاب *ورقات* به چاپ رسیدند (← حسن حسنی‌عبدالوهاب، ج ۱، ص ۲۵؛ بوذینه، همانجا؛ داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۶ـ۷۸۷).

کتابهایی که او مورد تحقیق قرار داد و همهٔ آنها در تونس به چاپ رسیده‌اند عبارت‌اند از: *أعمال‌الأعلام* (بخش مربوط به تاریخ افریقیة و صقلیة)، اثر ابن‌خطیب اندلسی (۱۳۲۸/ ۱۹۱۰)؛ *رسائل الانتقاد*، اثر محمدبن شرف قیروانی (۱۳۳۰/ ۱۹۱۲)؛ *مُلقیَ السبیل*، اثر ابوالعلاء معری (۱۳۳۰ / ۱۹۱۲)؛ *وصف افریقیة و الاندلس*، اثر ابن فضل‌اللّه عمری (۱۳۳۸/ ۱۹۲۰)؛ *کتاب یفعول*، اثر صاغانی (۱۳۰۳ش / ۱۹۲۴)؛ *التبصربالتجارة*، اثر جاحظ (۱۳۱۲ش / ۱۹۳۳)؛ *آداب المعلمین*، اثر محمدبن سحنون (۱۳۱۳ش / ۱۹۳۴)؛ *الجمانة فی ازالة الرّطانة*، اثر مؤلفی ناشناس (۱۳۳۲ش / ۱۹۵۳)؛ *رحلة*، اثر عبداللّه تجانی (۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸)؛ و *احکام السوق*، اثر یحیی‌بن عمر که پس از مرگ حسنی، در ۱۳۵۴ش / ۱۹۷۵ به چاپ رسید (محفوظ، ج ۳، ص ۳۴۲؛ داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۷).

منابع: محمد بوذینه، *مشاهیر التونسیین*، [تونس] ۱۹۹۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، *کتاب‌العُمر فی المصنّفات و المولفین التونسیّین*، چاپ محمد عروسی مطوی و بشیر بکوش، تونس ۲۰۰۱؛ یوسف اسعد داغر، *مصادر الدراسة الادبیة*، بیروت ۱۹۷۲ـ۱۹۸۳؛ ابوالقاسم محمدکرو، *حصادالعمر*، تونس ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ محمد محفوظ، *تراجم المؤلفین التونسیین*، بیروت ۱۹۸۲ـ۱۹۸۶؛ طاهر مناعی، *المثقفون التونسیون و الحضارة الغربیة فی مابین‌الحربین العالمیتین: 1919-1939*، سوسه، تونس ۲۰۰۱.

/ ستار عودی /

حُسن خُلق، از فضائل اخلاقی مورد تأکید در قرآن و حدیث. مفهوم حسن خُلق در سنّت اسلامی، در دو دلالت خاص و عام به کار می‌رود. در معنای خاص، حسن خلق بر فضائل اخلاقیِ ناظر بر مدارا و حسن معاشرت با مردم دلالت دارد و در معنای عام، مراد از آن، مجموعهٔ تمامی رفتارهای نیکو و اخلاق پسندیده است.

در قرآن، اصطلاح حسن خُلق ذکر نشده است اما مفسران، برخی آیات را ناظر بر این مفهوم دانسته‌اند، از جمله آیه‌های ۱۳۴ و ۱۵۹ آل‌عمران و به خصوص آیهٔ ۱۹۹ اعراف که به جامع‌ترین آیه در مکارم اخلاق مشهور است (← طبری؛ طبرسی؛ فخر رازی؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ذیل آیات؛ نیز ← اخلاق*). این آیات، مطابق معنای خاص حسن خلق، به گذشت، عطوفت و مدارا با مردم اشاره دارند. مطابق همین معنای خاص، مفسرانْ برخی واژه‌ها یا مفاهیم قرآنی را معادل مفهوم حسن خلق دانسته‌اند، مانند «لین» (با تعبیر لِنتَ در آل‌عمران: ۱۵۹؛ ← فخر رازی، ذیل‌آیه)، «بِرّ» (مائده: ۲؛ ← حلیمی، ج ۳، ص ۲۵۸؛ طباطبائی، ذیل آیه) و «کَرَم» (با تعبیر کریم در دخان: ۱۷؛ ← ابن‌جوزی؛ ابوحیان غرناطی، ذیل آیه). همچنین در تفسیر آیهٔ ۴ سورهٔ قلم (وَ إِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظیم)، پیامبراکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم را به عنوان مخاطب آیه، در معنایی عام، صاحب عالی‌ترین مکارم اخلاقی و جامع تمامی اخلاق حسنه دانسته‌اند، به این بیان که ادب او، ادب قرآن است (← طبری؛ طوسی؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ذیل قلم: ۴).

در احادیث، حسن خلق به معنای جمع تمامی فضائل اخلاقی، در میان ویژگیهای مؤمنان، جایگاه ممتازی دارد. در برخی احادیث، از حسن خلق، به «خُلُقُ‌اللّهِ الأعظَم» تعبیر شده است (← طبرانی، ۱۴۰۵ـ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۱۵۸؛ سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵۷۴) و آن را مخصوص افراد برگزیده و عارفان عالی مقام دانسته‌اند که جز خداوند کسی حقیقت آن را نمی‌داند (مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۳). علاوه بر این، حدیث مشهور نبوی ــ که در آن، غرض بعثت آن حضرت به کمال رساندن «مکارم اخلاق» (← اخلاق*) یا «محاسن اخلاق» بیان شده است (برای نمونه‌هایی از صورتهای مختلف این روایت ← بخاری، ص ۱۰۵؛ ابن‌ابی‌الدنیا، ۱۳۹۳، ص ۳؛ طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۶۶؛ بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۹۲) ــ اهمیت و جامعیت معنای حسن خلق را نشان می‌دهد. ذیل این معنای عام، احادیث مکرری وجود دارد که مطابق آنها، اگر خدا بنده‌ای را دوست بدارد، به او حسن خلق عطا می‌کند (← ابن ابی‌الدنیا، ۱۳۹۳، ص ۲۶)؛ کامل‌ترین مؤمنان، خوش خُلق‌ترین ایشان‌اند (طبرانی، ۱۴۰۵ـ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۱۲)؛ محبوب‌ترین کارها نزد خدا، پس از انجام دادن واجبات، حسن خلق و مدارا با مردم است (کلینی، ج ۲، ص ۱۰۰) که موجب نزدیکی به خدا و پیامبر می‌گردد و در مقابل، بدرفتاری با مردم، موجب دوری از ایشان می‌شود (صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۳ـ۱۴۵؛ ابن ابی‌شیبه، ج ۶، ص ۸۸)؛ فاسقِ خوش خلق، برتر و سعادتمندتر از عابد بد خلق است (ابن‌ابی‌الدنیا، ۱۴۰۹، ص ۲۱۴) و حسن خلق، موجب محو گناهان (و آثار آنها) می‌شود (همان، ص ۲۳۳؛ اهوازی، ص ۳۰؛ مُناوی، ج ۳، ص ۵۰۹). حسن خلق، نیمی از دین (← ابن‌بابویه، ج ۱، ص ۳۰)، خیر دنیا و آخرت (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۲۲۲) و مایهٔ سعادت انسان و سبب ورود او به بهشت است و در مقابل، بدخُلقی عامل بدبختی و ورود انسان به جهنم است (*مسندالرضا علیه‌السلام*، ص ۱۰۰ـ۱۰۱؛ بخاری، ص ۱۱۰).

اهمیت حسن خلق در حسابرسی قیامت به قدری است که

مطابق احادیث، هیچ چیز در میزان عمل انسان، از حسن خلق برتر و سنگین‌تر نیست (← ترمذی، ج ۴، ص ۳۶۲؛ کلینی، ج ۲، ص ۹۹) و یکی از نخستین سؤالات در قیامت، از اخلاق نیکوی افراد است (صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۶) و صاحب اخلاق نیکو، اجری هم‌سنگ روزه‌دارانِ شب زنده‌دار (همان، ج ۱۱، ص ۱۴۴؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۰، ۱۰۳) یا مجاهدان در راه خدا (ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۰۹، ص ۲۲۵؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۱) دارد. بنابر احادیث، از ثمرات حسن خلق در دنیا، فزونی رزق (اهوازی، همانجا)، طول عمر و آبادی دنیا (همان، ص ۲۹؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۰) است.

در کنار معنای عام حسن خلق، روایاتی نیز دلالتهای خاص مفهوم حسن خلق و مصادیق آن را بیان می‌کنند. در برخی احادیث، حسن خلق از ارکان «کَرم» و «مروّت» (← بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۹۵؛ مجلسی، ج ۷۵، ص ۲۳۲) و معادل «بِرّ» (مسلم‌بن حجاج، ج ۳، ص ۱۹۸۰) تعریف شده است (برای آگاهی از برخی مفاهیم یا اصطلاحات هم معنا با حسن خلق و سوءخلق در احادیث ← صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۳؛ ابن ابی‌شیبه، ص ۸۸ـ۹۰). همچنین، بنابر احادیث، مهم‌ترین مصادیق حسن خلق عبارت‌اند از: فروتنی، انس گرفتن با مردم و ایجاد الفت میان انسانها (← صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۴؛ طبرانی، ۱۴۰۵ـ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۱۳)، اجتناب از محارم، طلب روزی حلال، سخاوتمندی با افراد خانواده (مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۴)، بخشودن کسی که به انسان ظلم کرده، یاری کسی که از یاری انسان تن زده، برقراری پیوند با خویشاوندی که پیوند خود را با انسان بریده است (صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۷۲؛ ابن ابی‌الدنیا، ۱۳۹۳، ص ۶؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۷)، گشاده‌رویی، پرهیز از آزار مردم، بخشش (ترمذی، ج ۴، ص ۳۶۳)، نرمش و عطوفت، نیکی گفتار (کلینی، ج ۲، ص ۱۰۳) و بردباری (ابن‌ابی‌الدنیا، ۱۴۰۹، ص ۲۳۵؛ برای مجموعه‌ای از احادیث دربارهٔ حسن خلق ← همو، ۱۳۹۳، ص ۲ـ۱۳؛ ابن‌کثیر، ج ۳، ص ۷۴۱ـ۷۴۲؛ مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۶ـ۳۷۲؛ برای مجموعه‌ای از احادیث دربارهٔ سوء خلق و مصادیق آن ← خرائطی، ص ۲۲ـ به بعد).

مفهوم قرآنی «حُسنِ خَلق» (← مؤمنون: ۱۴؛ سجده: ۷؛ غافر: ۶۴؛ تغابن: ۳)، که به آفرینش نیکوی انسان در نظام خلقت الهی اشاره دارد، از اصطلاحاتی است که گاهی در احادیث و کتابهای اخلاق اسلامی، در کنار حسن خُلق و مفاهیم مربوط به اخلاق درونی و سیرت باطنی، مشاهده می‌شود (برای نمونه ← ابن‌ابی‌الدنیا، ۱۴۰۹، ص ۲۲۹؛ راغب اصفهانی، ص ۳۹؛ غزالی، ج ۳، ص ۵۳؛ مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۴). نبی‌اکرم صلی‌اللّه‌علیه وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام، با بیان تناظر این دو مفهوم، به انسانها توصیه می‌کنند همان‌گونه که خدا خلقت آنها را نیکو ساخته است، ایشان نیز اخلاق خود را نیکو سازند (← مجلسی، همانجا)، چنان که پیامبر اکرم نیز در دعاهای خود، از خدا می‌خواهد که اخلاق او را همچون خلقتش، نیکو گرداند (← ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۴۰۳).

چون هدف علم اخلاق، آراسته شدن به خلق نیکوست (← مسکویه، ص ۲۷؛ غزالی، ج ۳، ص ۴۹)، بحث از معنا و ارکان حسن خلق، از مباحث اصلی در کتابهای اخلاقی است. این بحث عموماً در ابتدای کتابهای اخلاقی و با تعریف مفهوم خُلق آغاز می‌شود که آن را در مقابلِ «مَلَکه» و «حال» (← نصیرالدین طوسی، ص ۱۰۱) یا در مقابل «طبع» و «سَجیّه» و «عادت» (← راغب اصفهانی، ص ۳۸ـ۳۹)، هیئت و حالتی نفسانی می‌دانند که اکتسابی، پایدار و مقتضی سهولت صدور افعال از انسان، بدون نیاز به تأمل است (← مسکویه، ص ۵۱). بنابراین، خُلق حالت کلی و دائم نفس است که اولاً در طول زندگی و با آموزش و تمرین شکل می‌گیرد و ثانیاً منشأ همهٔ افعال حَسَن یا قبیح است. به همین سبب، نحوهٔ شکل‌گیری خلق، با قوای اصلی نفس، ارتباطی عمیق دارد به‌نحوی که تنظیم قوای نفس به نحو متعادل، موجب حُسن خلق و غیر آن موجب سوء خلق می‌شود (← ادامهٔ مقاله؛ نیز ← نفس*). برای نمونه، از نظر راغب اصفهانی (ص ۳۱، ۳۷ـ۳۸) اصلاح سه قوهٔ مفکّره، شهوت و حَمیّت، مبنای تعادل نفس انسان و حسن خلق است و بنابر نظر غزالی (ج ۳، ص ۵۳ـ۵۴)، حسن خلق با قوای چهارگانهٔ نفس، یعنی علم و غضب و شهوت و اعتدال، نسبت مستقیم دارد. نسبت میان قوای نفس و اخلاق به نحوی است که علمای اخلاق، فضائل و رذایل اخلاقی اصلی را براساس همین قوای نفس تعریف و تنظیم کرده‌اند (← مسکویه، ص ۳۷ـ۴۱؛ راغب اصفهانی، ص ۳۷ـ ۳۸؛ غزالی، ج ۳، ص ۵۳ ـ ۵۵؛ نصیرالدین طوسی، ص ۱۰۱ـ ۱۰۸). حلیمی (ج ۳، ص ۲۵۷) حسن خلقِ انسان در مقابل خدا را عمل به اوامر و ترک نواهی، رغبت به مستحبات و ترک بسیاری از مباحات در جهت عبودیت با رضایت خاطر، و حسن‌خلق با دیگر انسانها را رعایت همهٔ حقوق آنان می‌داند. مطابق توضیح غزالی (ج ۳، ص ۵۸، ۶۹ـ۷۰)، انسان برای ارزیابی حسن خلق ــ که با مجاهدت و ریاضت به دست می‌آید ــ باید پیوسته اخلاق خود را با صفات مؤمنان و منافقان در آیات قرآن، مقایسه کند، چرا که در معنایی وسیع، حسن خلق همان ایمان و سوء خلق همان نفاق است و بهترین معیار برای محک زدن حسن خلق، حلم است که همانا میزان تحمل آزار و جفای دیگران است (برای دیگر معیارهای سنجش ← همان، ج ۳، ص ۶۹ـ۷۲؛ دربارهٔ نسبت حسن‌خلق با حلم ← نراقی، ج ۱، ص ۳۴۲؛ نیز ← حلم*).

براساس بیان غزالی (ج ۳، ص ۵۵)، چون چگونگی ظهور

حسن خلق به نحوهٔ تنظیم قوای نفس بستگی دارد، حسن خلق، امری نسبی و ذومراتب است که در افراد گوناگون، به درجات متفاوت ظهور می‌کند. به نحوی که هر چهار قوهٔ اصلی نفس، فقط در وجود پیامبر اسلام به کمال اعتدال رسیده است و دیگر افراد بشر، در مراتب بعد از وی قرار دارند و همگان باید به وی اقتدا کنند و به اخلاق او تقرب بجویند.

به این ترتیب، با توجه به اینکه صاحب حسن خلق بر قوای نفس خود مالکیت و تسلط دارد، افعال اخلاقی را بدون تأمل و بدون در نظر گرفتن اغراض دنیوی انجام می‌دهد و لذا غایت حسن خلق یا به طور کلی همان اخلاق نیکو، انجام دادن اعمال بدون نظر به نفع و ضرر دنیوی آنها، قطع علایق نفس از حب دنیا و رسوخ حب خداوند در نفس است، به نحوی که انسان، هیچ چیز را بیش از لقاءالله* نخواهد و به همهٔ مقدَّرات خدا راضی باشد (ـــه راغب اصفهانی، ص ۴۷؛ غزالی، ج ۳، ص ۵۸ـ۵۹، ۷۲؛ نیز ـــه رضا*).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌ابی‌الدنیا، *کتاب التواضع و الخُمول*، چاپ محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ همو، *کتاب مکارم الاخلاق*، چاپ جیمز ا.بلمی، ویسبادن ۱۳۹۳/۱۹۷۳؛ ابن‌ابی‌شیبه، *المصنَّف فی‌الاحادیث والآثار*، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ابن‌بابویه، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن‌جوزی، *زادالمسیر فی علم‌التفسیر*، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ ابن‌حنبل، *مسندالامام احمدبن‌حنبل*، [قاهره] ۱۳۱۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌کثیر، *تفسیرالقرآن‌العظیم*، چاپ علی شیری، بیروت [بی‌تا.]؛ ابوحیان غرناطی، *تفسیر البحر المحیط*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ حسین‌بن سعید اهوازی، *الزهد*، چاپ غلامرضا عرفانیان، قم ۱۳۹۹؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *الادب المفرد*، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن‌الترمذی*، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ حسین‌بن حسن حلیمی، *کتاب‌المنهاج فی شعب‌الایمان*، چاپ حلمی محمد فوده، [بیروت] ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ محمدبن جعفر خرائطی، *مساوی‌الاخلاق و مذمومها*، چاپ مجدی سیدابراهیم، بولاق [؟ ۱۴۰۹/۱۹۸۹]؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، چاپ طه عبدالرؤف سعد، [قاهره] ۱۳۹۳/۱۹۷۳، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، بیروت ۱۴۰۱؛ همو، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، چاپ نجدت نجیب، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ عبدالرزاق‌بن همام صنعانی، *المصنَّف*، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ طباطبائی؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *المعجم الاوسط*، چاپ محمود طحان، ریاض ۱۴۰۵ـ ۱۴۱۶/ ۱۹۸۵ـ۱۹۹۵؛ همو، *المعجم الکبیر*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، چاپ افست بیروت ۱۴۰۴ـ؟ـ۱۴۰۰؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت: دارالندوة الجدیدة، [بی‌تا.]؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره [بی‌تا.]؛ چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ کلینی؛ مجلسی؛ احمدبن محمد مسکویه، *تهذیب الاخلاق و تطهیرالاعراق*، چاپ حسن تمیم، بیروت [؟ ۱۳۹۸]، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ مسلم‌بن حجاج، *صحیح مسلم*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ *مُسند الرضا علیه‌السلام*، روایة داودبن سلیمان غازی، چاپ محمدجواد حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش؛ محمدعبدالرؤوف‌بن تاج‌العارفین مُناوی، *فیض‌القدیر: شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر*، چاپ احمد عبدالسلام، بیروت ۱۴۱۵/ ۱۹۹۴؛ محمدمهدی‌بن ابی‌ذرنراقی، *جامع السعادات*، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۰ ش.

/ابوالفضل والازاده /

حسن دوم، دومین پادشاه کشور مغرب (حک: ۱۳۴۰ـ۱۳۷۳ش / ۱۹۶۱ـ۱۹۹۴) بعد از استقلال کشور، از سلسلهٔ علویان*. او در ۱۸ تیر ۱۳۰۸/ ۹ ژوئیهٔ ۱۹۲۹ در مغرب به‌دنیا آمد و زبان عربی، تعلیمات دینی و علوم قرآنی را تحت نظارت پدرش، سلطان محمد پنجم* فراگرفت. در ۱۳۲۰ش / ۱۹۴۱، تحصیلات متوسطهٔ خود را در مدرسهٔ سلطنتی (المعهد السلطانی) آغاز کرد و در ۱۳۲۷ ش /۱۹۴۸ دیپلم تحصیلات عالی گرفت. در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ از مدرسهٔ عالی مطالعات قضایی (المعهد العالی للدراسات القانونیة)، که تحت نظارت دانشکدهٔ حقوق دانشگاه بوردو[1] فرانسه بود، مدرک کارشناسی حقوق دریافت کرد (کتانی، ص ۱۸ـ ۲۳، ۳۰ـ۳۲؛ عبدالوهاب‌بن منصور، ج ۱، ص ۲۵، ۳۷ـ۳۸، ۱۱۱ـ۱۱۲).

با افزایش تنش در مناسبات مغرب با استعمار فرانسه، در ۲۹ مرداد ۱۳۳۲/ ۲۰ اوت ۱۹۵۳ دولت فرانسه خانوادهٔ سلطنتی مغرب را ابتدا به جزیرهٔ کرس در دریای مدیترانه، و سپس به ماداگاسکار تبعید کرد (حسن دوم، ۱۴۱۵، ص ۸۳ـ۸۵؛ لاندو[2]، ص ۴۸ـ۴۹). در پی مذاکرات خانوادهٔ سلطنتی با دولت فرانسه، که حسن در آن نقش مؤثری داشت، دولت فرانسه در آبان ۱۳۳۴/ نوامبر ۱۹۵۵ خانوادهٔ سلطنتی را به مغرب بازگرداند (لاندو، ص ۴۹ـ۵۱). پس از استقلال مغرب در ۱۳۳۵ش / ۱۹۵۶، حسن به فرماندهی ستاد ارتش سلطنتی منصوب شد و در ۱۸ تیر ۱۳۳۶/ ۹ ژوئیهٔ ۱۹۵۷ رسماً ولیعهد مغرب گردید. در ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰،پدرش منصب نخست‌وزیری را شخصاً در اختیار گرفت و حسن را معاون خود کرد. پس از فوت سلطان محمد در ۷ اسفند ۱۳۳۹/ ۲۶ فوریهٔ ۱۹۶۱، حسن در ۱۲ اسفند/ ۳ مارس همان سال

1. Bordeaux 2. Landau



حسن دوم

پادشاه مغرب شد (همان، ص ۵۲، ۵۴، ۶۰؛ عبدالوهاب‌بن منصور، ج ۱، ص ۱۸۴، ۱۹۸، ۲۳۹؛ کستانی، ص ۴۱ـ۴۴).

حسن دوم در نخستین اقدام خود، قانون اساسی جدیدی را در همه‌پرسی ۱۶ آذر ۱۳۴۱/ ۷ دسامبر ۱۹۶۲ به تصویب رساند. براساس اصول قانون اساسی جدید، نظام مشروطهٔ سلطنتی در مغرب ایجاد شد. در این قانون ضمن به رسمیت شناختن حاکمیت نظام دموکراتیک، تکثر احزاب مجاز شمرده شد و مجلس از اتحاد دو مجلس نمایندگان و مجلس مستشاران (مجلس‌المستشارین) تشکیل شد (بالتا[1]، ص ۱۲۲؛ *دساتیرالدول العربیة*، ص ۵۱۵ـ۵۱۶؛ مهابه، ۱۹۹۹، ص ۱۷۳). اما این تغییرات بیشتر جنبهٔ صوری داشتند، زیرا عزل و نصب نخست‌وزیر و وزیران و همچنین فرماندهی ارتش در اختیار اوبود. در نتیجه، قدرت باز هم در دست وی قرار گرفت و او به تضعیف مخالفان خود پرداخت (ـــه بالتا، همانجا؛ جابری، ص ۱۸). به دنبال برگزاری انتخابات مجلس در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۴۲/ ۱۷ مه ۱۹۶۳، حزب اتحاد ملی نیروهای خلق (حزب الاتحاد الوطنی للقوّات الشّعبیة) که از مخالفان حکومت حسن دوم بود، موفق شد ۲۸ کرسی را به‌دست آورد. در ۲۵ تیر ۱۳۴۲/ ۱۶ ژوئیهٔ ۱۹۶۳، به دستور حسن دوم بسیاری از اعضای این حزب، از جمله رهبران آن، به اتهام تلاش برای براندازی سلطنت، دستگیر و زندانی شدند. مهدی بن‌بَرَکه*، از رهبران این حزب، غیاباً به مرگ محکوم شد و در ۱۳۴۴ش/ اکتبر ۱۹۶۵ در پاریس به‌دست عوامل حسن دوم به قتل رسید (<خاورمیانه و شمال افریقا ۲۰۰۲>[2]، ص ۷۶۷؛ جابری، همانجا؛ برس[3]، ص ۱۵۰ـ۱۵۱؛ بالتا، ص ۱۲۴).

حسن دوم قانون اساسی دیگری را در ۲ مرداد ۱۳۴۹/ ۲۴ ژوئیهٔ ۱۹۷۰ در همه‌پرسی به‌تصویب رساند که بر اساس آن، از اختیارات مجلس کاسته می‌شد و قوهٔ مجریه تقویت می‌گردید. با تصویب این قانون، کشور دستخوش ناآرامیها و شورشهای مخالفان شد و حسن‌دوم در ۱۹ تیر ۱۳۵۰/ ۱۰ ژوئیهٔ ۱۹۷۱، مورد سوءقصد نافرجام قرار گرفت. حسن دوم برای آرام کردن اوضاع کشور، در همه‌پرسی ۱۱ اسفند ۱۳۵۰/ اول مارس ۱۹۷۲ قانون اساسی جدیدی را به تصویب رساند که به مجلس نمایندگان اختیارات بیشتری می‌داد (حسن‌دوم، ۱۴۱۵، ص ۱۳۴؛ <خاورمیانه و شمال افریقا ۲۰۰۲>، ص ۷۶۸؛ بالتا، ص ۱۲۵، ۱۲۷)، اما پس از مدت کوتاهی مجلس را منحل کرد، که سبب تشدید ناآرامیها گردید. در ۱۵ مرداد ۱۳۵۱/ ۶ اوت ۱۹۷۲، محمد أفقیر، یکی از نظامیان برجسته، به هواپیمای حامل پادشاه که از فرانسه به کشور باز می‌گشت، حمله‌ای نافرجام کرد. پس از آن، پنج سال در کشور وضع فوق‌العاده برقرار شد و دانشگاهها نیز مدتی تعطیل شدند (پنل[4]، ص ۳۳۳؛ بالتا، همانجا؛ حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۰۳ـ۱۰۴).

با توجه به این رویدادها، حسن دوم از ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳ کوشید، با ایجاد فضای بازسیاسی، مخالفان را در امور سیاسی کشور مشارکت دهد. در این دوره، آزادی فعالیتهای مطبوعاتی و احزاب گسترش یافت، این امر باعث شد که احزاب مخالف، بسیاری از کرسیهای مجلس را به دست آورند و در دولتی که در مهر/ اکتبر همان سال تشکیل شد، حضور یابند (بالتا، ص ۱۲۸؛ <خاورمیانه و شمال افریقا ۲۰۰۲>، ص ۷۷۰).

در اواخر دهۀ ۱۳۵۰ش/۱۹۷۰، کشور مغرب دچار بحران اقتصادی شدیدی شد که اعتراضات شدید مردم را به همراه داشت. حسن دوم برای خروج از این بحران، یارانه‌های غیرضروری را کاهش داد یا حذف نمود، بسیاری از شرکتها را به بخش خصوصی واگذار کرد و زمینه را برای تجارت آزاد مهیّا ساخت. با این اقدامات، هزینه‌های دولت کاهش یافت و کشور بحران را پشت سر گذاشت (بالتا، ص ۱۳۳ـ۱۳۴).

در اوایل دهۀ ۱۳۶۰ش/۱۹۸۰، عبدالسلام یاسین، رهبر حزب اسلامگرای جماعت عدل و احسان (جماعةالعدل و الاحسان)، به صراحت با پادشاهی حسن دوم مخالفت کرد و با ارسال نامه‌ای با عنوان «اسلام یا طوفان» برای حسن دوم، وی را به توبه و استغفار دعوت کرد. حسن دوم نیز، در واکنش، به سرکوب احزاب اسلامگرا پرداخت. در نتیجه، بسیاری از اعضای احزاب اسلامگرا به اعدام و زندان محکوم شدند (قرنفل، ص ۹۷، ۱۲۲ـ۱۲۳؛ طوزی، ص ۵۹ـ۶۱، ۶۴ـ۶۵).

حسن دوم در ۱۳ شهریور ۱۳۷۱/ ۴ سپتامبر ۱۹۹۲ اصلاح قانون اساسی را به همه‌پرسی گذاشت که به تأیید بیشتر رأی‌دهندگان رسید. براساس این اصلاحات، پادشاه برخی از اختیارات خود را به دولت و مجلس واگذار می‌کرد، اما احزاب مخالف خواهان تغییرات اساسی بودند، در نتیجه همه‌پرسی را تحریم کردند (مهابه، ۱۹۹۲، ص ۲۲۱، ۲۲۶ـ۲۲۷). حسن‌دوم برای کسب رضایت احزاب مخالف، در ۱۵ آبان ۱۳۷۲/

---

1. Paul Balta 2. *The Middel East and North Africa 2002* 3. Brace 4. Pennell

۶ نوامبر ۱۹۹۳ به آنها پیشنهاد کرد که دولت تشکیل دهند، اما آنها نپذیرفتند. در انتخابات مجلس در ۱۳۷۶ش / نوامبر ۱۹۹۷، احزاب مخالف ــ که ائتلافی به نام تجمع دموکراتیک (الکُتلة الدیمقراطیة) تشکیل داده بودند ــ موفق شدند بیشتر کرسیهای مجلس را به دست آورند؛ بنابراین، حسن دوم در اقدامی بی‌سابقه عبدالرحمان یوسفی، رهبر حزب اتحاد سوسیالیستی نیروهای خلق (حزب‌الاتحاد الاشتراکی للقوات الشعبیة) را به نخست‌وزیری برگزید (احمد دیاب، ص ۱۹۳، ۱۹۵؛ مدینی، ص ۱۱۸).

حسن دوم از زمان آغاز بحران سوئز* در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶، در منازعهٔ اعراب و اسرائیل اثرگذار بود. وی به نابودی رژیم اسرائیل رأی نمی‌داد و معتقد بود عربها و یهودیان باید به توافق برسند و در کنار یکدیگر به صورت مسالمت‌آمیز زندگی کنند. او برای تحقق نظر خود، بارها با رهبران رژیم صهیونیستی دیدار کرد (مهنا، ص ۳۳۵ـ۳۳۶؛ حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۵۱ـ۱۵۲).
حسن دوم در ۱۳۶۱ش / سپتامبر ۱۹۸۲ در اجلاس اتحادیهٔ عرب در شهر فاس، به همراه دیگر سران کشورهای عربی، از طرح صلح ملک فهد، پادشاه عربستان سعودی، که در آن بر عقب‌نشینی اسرائیل از سرزمینهای اشغالی و تشکیل دو کشور مستقل اسرائیل و فلسطین تأکید شده بود، حمایت کرد (مهنا، ص ۲۶۸ـ۲۷۲؛ حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۷۰).

مسئلهٔ صحرای غربی، مهم‌ترین موضوع در سیاست خارجی مغرب در دوران سلطنت حسن دوم به‌شمار می‌رفت. وجود منابع غنی فسفات در صحرای غربی، سبب شد تا حسن دوم، به منظور تحکیم موقعیت خود در داخل کشور و بهبود اوضاع اقتصادی، با جدیت در پی انضمام صحرای غربی، که مستعمرهٔ اسپانیا و فرانسه بود، به مغرب باشد. با افزایش تنش بین مغرب و اسپانیا، در دادگاه بین‌المللی لاهه[1] ادعای مغرب دربارهٔ صحرای غربی مردود دانسته شد. اما حسن دوم در یک جشن ملی، پیروزی بزرگ ملت مغرب را تبریک گفت و دو روز بعد، در ۱۵ آبان ۱۳۵۴ / ۶ نوامبر ۱۹۷۵، راهپیمایی بزرگی با عنوان راه‌پیمایی سبز (المسیرة الخضراء)، با حضور ۳۵۰٬۰۰۰ نفر، به طرف صحرای غربی برگزار کرد که سه روز به طول انجامید (سریع‌القلم، ص ۳۷، ۴۱ـ۴۵؛ پنل، ص ۳۳۹؛ حسن دوم، ۱۴۱۵، ص ۲۶۹ـ۲۷۲؛ مهابه، ۱۹۹۶، ص ۱۵۶). سرانجام، براثر فشار امریکا و فرانسه، سه کشور اسپانیا، مغرب و موریتانی موافقت‌نامهٔ مادرید[2] را امضا کردند. بر اساس آن، $\frac{2}{3}$ شمالی صحرای غربی در اختیار مغرب و $\frac{1}{3}$ جنوبی آن به موریتانی ضمیمه شد و دولت اسپانیا موافقت کرد تا در ۹ اسفند ۱۳۵۴/ ۲۸ فوریهٔ ۱۹۷۶ صحرای غربی را ترک کند و در عوض، منافع اسپانیا در منطقهٔ شمال غربی افریقا تأمین شود؛ اما پولیساریو* این موافقت‌نامه را به‌رسمیت نشناخت (مختاری امین، ص ۱۷۶؛ سریع‌القلم، ص ۴۵، ۸۸ـ۸۹، ۱۱۵؛ شهوری، ص ۳۰۵). حسن دوم در ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱ و در پی نشست سازمان وحدت آفریقا*، برای تعیین سرنوشت مردم صحرای غربی با همه‌پرسی موافقت نمود؛ این همه‌پرسی هیچگاه برگزار نشد. در نتیجه، به‌رغم تلاشهای سازمان ملل، مسئلهٔ صحرای غربی تا پایان حکومت حسن‌دوم لاینحل ماند (مهابه، ۱۹۹۷، ص ۱۲۶ـ۱۲۹).

مناسبات حسن دوم با رهبران الجزایر، همواره با فراز و نشیب همراه بود. پس از استقلال الجزایر در ۱۳۴۱ش / ۱۹۶۲، دو کشور دچار اختلافات مرزی شدند که به جنگ معروف به حرب الرّمال (جنگ شنزار) در مهر ۱۳۴۲/ اکتبر ۱۹۶۳ انجامید. این جنگ با دخالت سازمان وحدت افریقا فیصله پیدا کرد و حسن دوم و هُواری بومدین* در اجلاس سازمان وحدت افریقا در ۱۳۵۱ش / ژوئن ۱۹۷۲ در رباط، تفاهم‌نامه امضا کردند و از اردیبهشت ۱۳۶۷/ مه ۱۹۸۸ مناسبات سیاسی خود را از سر گرفتند (بالتا، ص ۲۱۵ـ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۵۰).

حسن دوم در ابتدای دوران حکمرانی‌اش، با شوروی مناسبات گسترده‌ای برقرار کرد و کمکهای اقتصادی بسیاری از این کشور دریافت نمود. شوروی دومین کشور صادرکنندهٔ نفت خام به مغرب و یکی از بزرگ‌ترین واردکنندگان فسفات از این کشور بود. حاد شدن مسئلهٔ صحرای غربی و موضع‌گیری مبهم شوروی در این‌باره، سبب شد که مناسبات مغرب با غرب، به ویژه ایالات متحدهٔ امریکا، گسترش یابد. مغرب برای حضور نیروهای واکنش سریع امریکا، پس از انقلاب اسلامی ایران، و برای تضمین دفاع از کشورهای نفت‌خیز عربی خلیج‌فارس، تسهیلاتی فراهم نمود و پس از فروپاشی اتحاد شوروی، کاملاً به امریکا گرایش یافت (پنل، ص ۳۷۳؛ سریع‌القلم، ص ۷۷، ۱۰۱ـ۱۰۴؛ عزتی، ص ۱۹۸). حسن دوم همچنین مناسبات خوبی با اسپانیا و فرانسه برقرار کرد. فرانسه بزرگ‌ترین سرمایه‌گذار در مغرب گردید و مغرب نیز در تحقق اهداف راهبردی فرانسه در غرب افریقا و مدیترانهٔ غربی و تنگهٔ جبل طارق، نقش مهمی برعهده گرفت (مختاری امین، ص ۱۷۶؛ پنل، ص ۳۱۱).

برخی از مهم‌ترین فعالیتهای حسن دوم در عرصهٔ سیاست خارجی عبارت بودند از: ایجاد تفاهم میان مصر و اسرائیل در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶، اعزام نیروهای حافظ صلح به زئیر (کنگوی دموکراتیک) در ۱۳۵۷ش / ۱۹۷۸، دعوت از محمدرضا پهلوی، که پس از اوج‌گیری انقلاب اسلامی، کشور را در ۲۶ دی ۱۳۵۷

---

1. Hague Tribunal 2. Madrid Accords

به مقصد مصر ترک کرده و سپس در ۲۶ بهمن ۱۳۵۷ وارد مغرب شد (دربارهٔ روابط صمیمی و دوستانهٔ حسن دوم با وی ← حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۳۳ـ ۱۳۹)، محکوم کردن شوروی در تصرف افغانستان در ۱۳۵۸ش / ۱۹۷۹، حمایت از عراق در جنگ عراق با ایران* (۳۱شهریور ۱۳۵۹ـ ۲۷ تیر ۱۳۶۷)، و اعزام نیروهای نظامی به خلیج‌فارس در جنگ عراق با کویت* در ۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰. او فعالانه از ورودِ مجدد مصر به سازمان کنفرانس اسلامی* در دی ۱۳۶۵ / ژانویهٔ ۱۹۸۷، و پیوستن مجدد مصر به اتحادیهٔ عرب* در ۲ خرداد ۱۳۶۸ / ۲۳ مه ۱۹۸۹ در کازابلانکا حمایت کرد (همان، ص ۱۳۵ـ۱۳۶؛ پنل، ص ۳۳۷؛ عزتی، ص ۱۹۷ـ۱۹۹؛ میرفندرسکی، ص ۸۴).

حسن دوم در یکم مرداد ۱۳۷۳ / ۲۳ ژوئیهٔ ۱۹۹۴ براثر بیماری قلبی درگذشت و پسر ارشدش، محمد ششم، جانشین او گردید (مختاری امین، ص ۱۵۶ـ۱۵۷؛ پنل، ص ۳۷۵).

منابع: احمد دیاب، «الانتخابات التشریعیة المغربیة»، *السیاسة الدولیة*، ش ۱۳۲ (أوریل ۱۹۹۸)؛ پل بالتا، *مغرب بزرگ از استقلالها تا سال ۲۰۰۰*، ترجمهٔ عباس آگاهی، تهران ۱۳۷۰ش؛ محمدعابد جابری، «المغرب... الی این؟ مستقبل التجربة الدیمقراطیة فی المغرب»، *المستقبل العربی*، سال ۲۱، ش ۱ (ژانویهٔ ۱۹۹۹)؛ حسن دوم، شاه مراکش، *التحدی*، [رباط] ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ همو، *ذاکرة ملک‌الحسن الثانی*، اجری الحوارات: ایریک لوران، [رباط] ۱۹۹۳؛ *دساتیر الدول‌العربیة*، بیروت: مرکز بیروت للابحاث و المعلومات، ۲۰۰۵؛ محمود سریع‌القلم، *نظام بین‌الملل و مسئلهٔ صحرای غربی*، تهران ۱۳۶۹ش؛ احمد شهوری، *دیپلماسی بحران*، تهران ۱۳۷۵ش؛ محمد طوزی، *الملکیة و الاسلام السیاسی فی‌المغرب*، ترجمة محمد حاتمی و خالد شکراوی، دارالبیضاء ۲۰۰۱؛ عبدالوهاب‌بن‌منصور، *الحسن‌الثانی: حیاته و جهاده‌و منجزاته*، ج ۱، رباط ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ عزت‌الله عزتی، *جغرافیای سیاسی جهان اسلام*، قم ۱۳۷۸ش؛ حسن قرنفل، *المجتمع‌المدنی و النخبة السیاسیة*، بیروت ۲۰۰۰؛ محمد کتانی، *شخصیة الحسن‌الثانی: فی ابعادها و مناقبها*، دارالبیضاء ۲۰۰۰/۱۴۲۱؛ مرتضی مختاری امین، *مراکش*، تهران: وزارت امورخارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۸ش؛ توفیق مدینی، «المغرب‌بد الانتقال الهادیء الی 'الدیمقراطیة التعاقدیة'»، *شئون الاوسط*، ش ۷۰ (مارس ۱۹۹۸)؛ احمد مهابه، «الاصلاحات الدیمقراطیة و الدستوریة فی‌المغرب»، *السیاسة الدولیة*، ش ۱۱۰ (اکتبر ۱۹۹۲)؛ همو، «مبادرة عاهل المغرب بین التنمیة و محاربة المخدرات»، همان، ش ۱۲۵ (یولیو ۱۹۹۶)؛ همو، «مستقبل‌المغرب بعد رحیل‌الملک حسن»، همان، ش ۱۳۸ (اکتبر ۱۹۹۹)؛ همو، «مشکلة‌الصحراء الغربیة فی غرفة الانعاش»، همان، ش ۱۳۰ (اکتبر ۱۹۹۷)؛ عبدالعزیز مهنا، *فلسطین و اسرائیل*، [ریاض] ۱۹۹۴/۱۴۱۵؛ احمد میرفندرسکی، *دیپلماسی و سیاست خارجی ایران از سوم شهریور ۱۳۲۰ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷: احمد میرفندرسکی در گفتگو با احمد احرار*، تهران ۱۳۸۲ش؛

Richard M. Brace, *Morocco, Algeria, Tunisia*, Englewood Cliffs, N. J. [c 1964]; Rom Landau, *Hassan II: king of Morocco*, London 1962; *The Middel East and North Africa 2002*, 48th ed., London: Europa publications, 2002; C. R. Pennell, *Morocco since 1830*, NewYork 2000.

/ احمد بخشی /

حسن دِهلَوی، نجم‌الدین حسن‌بن علاء سَجزی، از شاعران پارسی‌گوی هندوستان در قرن هفتم و هشتم. بنابر قراین موجود و باتوجه به سال تنظیم کتاب *فوائدالفؤاد*، وی احتمالاً در میانهٔ قرن هفتم (ح ۶۴۹ـ۶۵۰) بدنیا آمده است (صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۱۹). بنابر اظهار خود او در یکی از قصایدش (ص ۵۴۳)، زادگاه وی بَداؤن، و محل پرورش و زندگی‌اش دهلی بوده است. در تذکره‌ها از او با نام «امیرحسن» و «خواجه حسن» یاد شده است (← میرخورد، ص ۳۱۸؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۴۷؛ غلام سرور لاهوری، ج ۱، ص ۳۴۴؛ آفتاب رای لکهنوی، بخش ۱، ص ۱۹۸). وی ظاهراً به‌دلیل سید بودنش، لقب امیر گرفته و خود نیز در یکی از قصایدش (ص ۵۱۶) صریحاً به این مطلب اشاره کرده است.

به نظر می‌رسد پدر حسن، علاء سجزی، از سجستان بوده است، اما نویسندهٔ *تاریخ فرشته* (ج ۲، ص ۳۹۴) نام پدر او را علایی سنجری دانسته و در برخی از تذکره‌ها نیز سنجری ذکر شده است (← میرخورد، همانجا؛ لودی، ص ۴۸؛ غلام سرور لاهوری، همانجا). انتساب پدر وی به سنجر، با سید بودنِ حسن توافق و تناسب ندارد و بنابر قراین کهن، نام پدر حسن، علاء سجزی بوده است (← صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۱۷ـ۸۱۹). ظاهراً برخی تذکره‌نویسان نام او را با نام خواجه معین‌الدین حسن سنجری (متوفی ۶۳۳)، از مشایخ سلسلهٔ چشتیة* هند، خلط کرده‌اند (صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۱۷ـ۸۱۸). گذشته از *دیوان* حسن دهلوی، کهن‌ترین مأخذ دربارهٔ او، سخنان دوستش ضیاءالدین بَرَنی*، نویسندهٔ *تاریخ فیروزشاهی*، است که عیناً در *نفحات‌الانس* جامی نقل شده است. وی بر درویش مسلکی و آزادگی و ادب و نیک سیرتی حسن تأکید کرده است (← جامی، ۱۳۸۶ش، ص ۶۰۸).

حسن از مریدان سلطان‌المشایخ هند، نظام‌الدین اولیاء* (متوفی ۷۲۵ یا ۷۲۶)، بود و کتابی از ملفوظات شیخ خود، به نام *فوائدالفؤاد*، نوشته که نخستین‌بار در هند به چاپ رسیده است (میرخورد؛ لودی، همانجاها). حسن ظاهراً در میانسالی به اهل طریق پیوسته است. دربارهٔ چگونگی پیوستن او به حلقهٔ مریدان شیخ‌نظام‌الدین اولیاء داستانهایی نقل شده است (← دولتشاه سمرقندی، ص ۲۴۸؛ فرشته، ج ۲، ص ۳۹۴؛ حسینی سنبهلی، ص ۹۳ـ۹۴؛ لودی، ص ۴۸ـ۴۹).

حسن از معاصران امیرخسرو دهلوی بود و به گفتهٔ ضیاءالدین برنی ــ که دوستِ مشترک آن دو بوده است ــ وی با امیرخسرو دوست بوده و آمدوشد داشته است (← جامی، ۱۳۸۶ش، همانجا). در دیوان حسن و امیرخسرو اشعاری هم‌وزن و هم‌قافیه وجود دارد که ظاهراً آنها را به استقبال یکدیگر سروده‌اند یا به شعر یکدیگر پاسخ داده‌اند (← حسن دهلوی، دیباچهٔ محوی، ص ۸۹). به گفتهٔ امیرعلیشیرنوائی (ص ۳۵۶)، آن دو باهم رقابت داشتند و برخی نیز گفته‌اند امیرخسرو دلباختهٔ حسن بود و حسن به واسطهٔ محبت امیرخسرو، به جمع مریدان نظام‌الدین اولیاء پیوست (← همان، ص ۳۵۷؛ انصاری کازرونی، ص ۶۹؛ آفتاب رای لکهنوی، همانجا).

پادشاهان و شاهزادگان و امیران هند به حسن توجه داشتند و او نیز برخی از آنان را مدح گفته است (غلام سرور لاهوری، همانجا؛ برای نمونه ← حسن دهلوی، ص ۵۶۶ـ۵۶۹، ۵۷۴ـ۵۷۵، ۶۱۹ـ۶۲۱). بیشتر مدایح او دربارهٔ علاءالدین محمد خلجی (حک: ۶۹۵ـ۷۱۵) است (برای نمونه ← حسن دهلوی، ص ۴۷۰ـ۴۷۱، ۴۸۱ـ۴۸۴، ۵۵۹ـ۵۶۲، ۵۷۱). حسن در پایان عمر، به فرمان سلطان محمد تغلق‌شاه (حک: ۷۲۰ـ۷۲۵)، به همراه سلطان به دیوگیر یا دولت‌آباد رفت. وی در همانجا درگذشت (فرشته، ج ۲، ص ۳۹۴؛ امین احمد رازی، ج ۱، ص ۳۶۷؛ غلام سرور لاهوری، همانجا). تذکره‌نویسان تاریخ وفات او را، به اختلاف، از ۷۳۶ تا ۷۳۸ ضبط کرده‌اند (← غلام سرور لاهوری؛ آفتاب رای لکهنوی، همانجاها؛ صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۲۳). برخی نیز وفات او را در ۷۰۷ دانسته‌اند (صدیق حسن‌خان، ص ۱۱۳؛ لودی، ص ۴۹)، که درست نمی‌نماید.

حسن دهلوی، همچون امیرخسرو دهلوی، از فارسی سرایان توانا و نامدار هندوستان بود. اشعارش موردتوجه پادشاهان، و در میان فارسی‌زبانان هند و ایران متداول و بر زبانها جاری بود (دولتشاه سمرقندی، ص ۲۴۸ـ۲۴۹؛ امین احمد رازی، همانجا). شهرت حسن بیشتر به دلیل غزلیات روان و لطیف اوست که یادآور غزلیات سعدی است. حسن دهلوی در دیوانش اشاره کرده که در سخنوری از سعدی متأثر بوده (مثلاً ← ص ۹۳، ۱۰۰، ۲۴۳، ۳۵۰)، در چند مورد نیز از اشعار سعدی استقبال کرده است (← حسن دهلوی، دیباچهٔ محوی، ص ۸۶ـ۸۸). حسن نزد اهل هند به «سعدی هندوستان» شهرت داشت (امین احمد رازی، همانجا؛ حسینی‌سنبهلی، ص ۹۴). شیوهٔ او در غزلسرایی همان شیوهٔ سهل ممتنع سعدی است. غزلیاتش عاشقانه و عارفانه است و ویژگیهای سبک عراقی را دارد، چنانکه چهرهٔ معشوق در آنها واضح نیست و سرشار از تصویرهای بدیع و سخنان ظریف است (برای نمونه ← حسن دهلوی، ص ۸۲ـ۸۳). از ویژگیهای بارز غزلهای حسن، مردَّف بودن آنهاست، گاه ردیفها طولانی و خود یک جمله هستند، همچون: «امشب آن شب است» (← همان، ص ۳۹) و «گو همچنان باش» (← همان، ص ۳۱۱). جامی در بهارستان (ص ۱۰۶) «قافیه‌های تنگ و ردیفهای غریب و بحرهای خوش آیند» را از ویژگیهای غزلیات او شمرده است. قصاید او یا صبغهٔ عرفانی دارد و در توحید یا مدح پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌و آله‌وسلم است یا در مدح سلاطین هند (برای نمونه ← ص ۴۳۳، ۴۴۶، ۵۴۷). حسن در همهٔ قالبهای شعر فارسی، از جمله مثنوی، ترکیب‌بند، ترجیع‌بند، مستزاد، قطعه و رباعی طبع‌آزمایی کرده است. او برای مدح از قالبهای رباعی و قطعه و مثنوی هم بهره برده است (برای نمونه ← همان، ص ۴۲۸ـ۴۲۹، ۵۹۳). مثنویهای او همچنین شامل حکایتهای منفرد و مطالبی دربارهٔ برخی واقعه‌های دوران اوست و یک مثنوی عاشقانه به نام *عشق‌نامه* نیز سروده است (برای نمونه ← همان، ص ۵۷۱، ۵۸۴، ۵۹۰). عشق و شور و تعب در بیشتر اشعار او آشکار است و در دیوانش، گذشته از سعدی، گاه به اشعار خاقانی شروانی* نیز نظر دارد (برای نمونه ← همان، ص ۲۵، ۵۴۴).

از میان شاعران فارسی‌گوی، بیش از همه شیخ کمال خجندی* از حسن دهلوی متأثر بوده، چنان که برخی از گذشتگان او را «دزد حسن» نامیده‌اند (← جامی، ۱۳۶۷ش، همانجا؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۵۴۹). *دیوان حسن سجزی دهلوی* به کوشش مسعودعلی محوی در ۱۳۵۲ در حیدرآباد دکن چاپ شده و در تهران نیز به کوشش سید احمد بهشتی و حمیدرضا قلیچ‌خانی در ۱۳۸۳ش منتشر شده است.

فوائدالفؤاد، کتاب مشهور حسن دهلوی در عرفان و تصوف به فارسی، مشتمل بر سخنان و مواعظ پیرش، نظام‌الدین اولیاء، شامل پنج جلد است: جلد اول متضمن ۳۴ مجلس، از ۳ شعبان ۷۰۷ تا ۲۹ ذیحجهٔ ۷۰۸؛ جلد دوم متضمن ۳۸ مجلس، از ۲۹ شوال ۷۰۹ تا ۱۳ شوال ۷۱۲؛ جلد سوم متضمن ۱۷ مجلس، از ۲۷ ذیقعدهٔ ۷۱۲ تا ۲۱ ذیحجهٔ ۷۱۳؛ جلد چهارم متضمن ۶۷ مجلس، از ۲۴ محرّم ۷۱۳ تا ۲۳ رجب ۷۱۹؛ و جلد پنجم متضمن ۳۲ مجلس، از ۲۱ شعبان ۷۱۹ تا ۲۰ شعبان ۷۲۲. حسن دهلوی پس از هر مجلس که به خدمت شیخ نظام‌الدین می‌رسید، سخنان او را، که شامل پندها و احادیث و حکایات مشایخ بود، یادداشت می‌کرد. این کتاب را محمد لطیف ملک تصحیح و منتشر کرده است (لاهور ۱۹۶۶). همان تصحیح، با حروف‌چینی مجدد و تصحیح برخی اغلاط جزئی و افزودن برخی فهرستها، به کوشش محسن کیانی (میرا) در ۱۳۷۶ش در تهران منتشر شده است. توفیق هـ. سبحانی نیز تصحیح جدیدی از این کتاب عرضه کرده است (تهران ۱۳۸۵ش).

منابع: آفتاب رای لکهنوی، *تذکرهٔ ریاض‌العارفین*، چاپ حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد ۱۳۵۵ـ۱۳۶۱ ش؛ امیرعلیشیر نوائی، *تذکرهٔ مجالس النفائس*، [ترجمهٔ فارسی]، چاپ علی‌اصغر حکمت، تهران ۱۳۶۳ش؛ امین احمد رازی، *هفت اقلیم*، چاپ جوادفاضل، تهران [بی‌تا.]؛ ابوالقاسم‌بن ابی‌حامد انصاری کازرونی، *مرقوم پنجم کتاب سلّم‌السموات: در شرح احوال شعرا و چکامه‌سرایان و دانشمندان*، چاپ یحیی قریب، تهران ۱۳۴۰ ش؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *بهارستان*، چاپ اسماعیل حاکمی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ همو، *نفحات الانس من حضرات القدس*، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ حسن‌بن علی حسن دهلوی، *دیوان*، چاپ مسعودعلی محوی، حیدرآباد، دکن ۱۳۵۲؛ میرحسین دوست حسینی‌سنبهلی، *تذکرهٔ حسینی*، چاپ سنگی [لکهنو ۱۲۹۲]؛ خواندمیر؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرةالشعراء*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۳۱۹/۱۹۰۱، چاپ افست تهران ۱۳۸۲ ش؛ صدیق حسن‌خان، *شمع انجمن*، چاپ سنگی بهوپال ۱۲۹۳؛ ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۳، بخش ۲، تهران ۱۳۷۸ ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینةالاصفیا*، کانپور ۱۳۳۲/۱۹۱۴؛ محمدقاسم‌بن غلامعلی فرشته، *گلشن ابراهیمی*، چاپ سنگی بمبئی ۱۸۳۲؛ شیرعلیخان‌بن علی امجدخان لودی، *تذکرهٔ مرآةالخیال*، چاپ محمد ملک‌الکتاب شیرازی، بمبئی ۱۳۲۴؛ محمدبن مبارک میرخورد، *سیرالاولیاء در احوال و ملفوظات مشایخ چشت*، لاهور ۱۳۵۷ ش.

/ مهران افشاری /

حسن‌شاه ارغون، معروف به میرزا شاه حسن ارغون، سومین امیر از خاندان ارغونیان در ناحیهٔ سند. نام وی در منابع همعصرش حسن (برای نمونه ← بابر، [گ ۲۲۶ ر]؛ فخری هروی، ص ۱۰۱ـ۱۰۲) و در منابع سدهٔ بعد از او، حسین ذکر شده است (برای نمونه ← هروی، ج ۳، ص ۵۲۰؛ فرشته، ج ۲، ص ۳۲۱). بکری (متوفی ۱۰۱۹) به هر دو نام اشاره کرده است (← ص ۱۱۸ـ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۷؛ نیز ← همان، توضیحات داودپوته، ص ۳۱۵). نسب وی به امیر حسن بصری از نوادگان ارغون‌خان می‌رسد. قلمرو خاندان او ابتدا قندهار و سپس ناحیهٔ سند بود. حسن شاه در ۸۹۶ به دنیا آمد (فخری‌هروی، تعلیقات راشدی، ص ۲۸۲ـ۲۸۳؛ تتوی، بخش نسب‌نامه، نمودار F). در نوجوانی به تحصیل علوم پرداخت. او بر اثر اختلاف با پدر خود، به دربار بابر° رفت و دو سال در آنجا ماند (بکری، ص ۱۹۴ـ۱۹۵؛ تتوی، ص ۱۶؛ قانع، ص ۲۸۱).

حسن شاه پس از درگذشت پدرش در ۹۲۸، در نصرپور به حکومت رسید و به نام بابر تیموری خطبه خواندند. قلمرو ارغونیان (← ارغون*، خاندان) شامل نواحی تَته، سیوستان، بَکَّر و بخشهایی از سند بود. حسن شاه تته را تصرف کرد و سپس به بکّر رفت و آنجا را مرکز حکومت خود قرار داد (بکری، ص ۱۱۷ـ۱۱۸، ۱۴۳ـ۱۴۴؛ نسیانی تتوی، ص ۶۱ـ۶۲؛ نهاوندی، ج ۲، ص ۲۹۶ـ۲۹۸؛ تتوی، ص ۲۱).

او از ۹۲۸ تا ۹۳۱ درگیر جنگهای پراکنده شد و در ۹۳۲ سرزمین مُلتان را، که تا ۸۴۷ در قلمرو سلاطین دهلی قرار داشت، تصرف نمود و برای جلوگیری از حملهٔ بابر به تته، حاکمی برای آنجا تعیین و تمامی آن سرزمین را به بابر پیشکش کرد و به تته بازگشت (بکری، ص ۱۴۸، ۱۵۶ـ۱۶۰؛ نهاوندی، ج ۱، ص ۲۸۰، ج ۲، ص ۳۰۳).

با به قدرت رسیدن همایون در ۹۳۷، مناسبات بابریان° و ارغونیان تغییر یافت. در ۹۴۲، همایون گجرات را تسخیر کرد و از حسن‌شاه خواست که به او بپیوندد. حسن شاه از تته خارج شد، اما در راه از حملهٔ مردم کَلمَتی به تته اطلاع یافت و در نامه‌ای از همایون عذرخواهی کرد و در ۹۴۵ به تته بازگشت (بکری، ص ۱۶۲ـ۱۶۶، ۱۶۸)؛ از این‌رو، مناسبات او و همایون به سردی گرایید و تا ۹۴۷ جنگهای پراکنده‌ای برای تصرف تته میان آن دو در نواحی بکّر و سیوستان و مناطقی از سند رخ داد. با بروز اختلاف میان برادران همایون و نیز قحطی در سند، همایون در ۹۴۹ به اُچ عقب نشست. سرانجام در ۹۵۰، حسن شاه و همایون پیمان صلح بستند و همایون به قندهار رفت (همان، ص ۱۶۹، ۱۷۹؛ نهاوندی، ج ۲، ص ۳۰۶، ۳۰۸ـ۳۱۱؛ تتوی، ص ۳۱ـ۳۶).

حسن‌شاه در اواخر عمر فلج شد و ادارهٔ ناحیهٔ سند به دست افراد نالایق افتاد؛ از این‌رو، در ۹۶۱، امرای ارغون و ترخان (از حاکمان سند) شورش کردند. پس از کشمکش و گفتگوی امرای ارغون و ترخان، چون حسن شاه فرزند نداشت، میرزا عیسی، پسر میرعبدالعلی ترخان، از خاندان ترخانیان، را به حکومت برگزیدند (کاتبی، ص ۷۸؛ بکری، ص ۱۸۴ـ۱۸۷؛ نهاوندی، ج ۲، ص ۳۲۲؛ تتوی، ص ۴۴ـ۴۵). حسن‌شاه برای اقامت در سیوستان حرکت کرد، ولی در بین راه حالش رو به وخامت گذاشت و در ۱۱ ربیع‌الاول ۹۶۲ درگذشت. جنازهٔ او را به امانت در تته دفن کردند و عمارتی بر آن ساختند. پس از دو سال، جنازهٔ او را به مکه بردند و در کنار پدرش، شاه‌بیگ، به خاک سپردند (بکری، ص ۱۹۱ـ۱۹۴؛ تتوی، ص ۴۳).

از ملازمان حسن‌شاه، مصلح‌الدین لاری و فخری هراتی بودند. به گفتهٔ اغلب مورخان، وی حاکمی عادل و شجاع و دوستدار عالمان بود (← بکری، ص ۱۹۵؛ نهاوندی، ج ۲، ص ۳۱۸؛ قانع، ص ۲۷۸؛ حسنی، ج ۴، ص ۸۱). وی زبان فارسی را خوب می‌دانست و برای آموزش زبان فارسی مدارسی بنا نهاد. از وی اشعاری به فارسی و ترکی برجای مانده است. او در شعر، سپاهی تخلص می‌کرد (← فخری هروی، ص ۱۰۲ـ۱۰۸؛ بکری، ص ۱۹۴ـ۱۹۵؛ آفتاب‌رای لکهنوی، بخش ۱، ص ۳۰۰؛ سدارنگانی، ص ۱۶۶).

منابع: آفتاب رای لکهنوی، *تذکرهٔ ریاض‌العارفین*، چاپ حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد ۱۳۵۵ـ۱۳۶۱ ش؛ بابر، امپراتور هند، *بابرنامه*، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی متعلق به بیرسالارجنگ، چاپ آنت س. بوریج، لندن ۱۹۷۱؛ محمدمعصوم بکری، *تاریخ سند، المعروف به تاریخ معصومی*، چاپ عمربن محمد داودپوته، بمبئی ۱۹۳۸؛ میرمحمدبن جلال تتوی، *ترخان‌نامه: تاریخ سند در زمان ارغون و ترخان*، چاپ حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، سند ۱۹۶۵؛ عبدالحی حسنی، *نزهة‌الخواطر و بهجة المسامع و النواظر*، ج ۴، حیدرآباد، دکن ۱۹۸۹/۱۴۱۰؛ هرومل سدارنگانی، *پارسی‌گویان هند و سند*، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ محمدبن امیری فخری هروی، *تذکرهٔ روضة‌السلاطین و جواهرالعجایب*، چاپ حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، پاکستان ۱۹۶۸؛ محمدقاسم‌بن غلامعلی فرشته، *تاریخ فرشته (گلشن ابراهیمی)*، [لکهنو]: مطبع منشی نولکشور، [بی‌تا]؛ غلام علی‌شیر بن عزت‌الله قانع، *تذکرهٔ مقالات الشعراء*، چاپ حسام‌الدین راشدی، کراچی ۱۹۵۷؛ سیدی علی‌بن حسین کاتبی، *مرآت الممالک: سفرنامه‌ای به خلیج‌فارس، هند، ماوراءالنهر و ایران*، ترجمه از ترکی: محمود تفضلی و علی گنجه‌لی، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ طاهرمحمدبن میان حسن نسیانی تتوی، *تاریخ بلده تهته، المعروف به تاریخ طاهری*، چاپ نبی بخش‌خان بلوچ، حیدرآباد، سند ۱۹۶۴/۱۳۸۴؛ عبدالباقی نهاوندی، *مآثر رحیمی*، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته [۱۹۲۴]ـ ۱۹۳۱؛ احمدبن محمد مقیم هروی، *طبقات اکبری*، چاپ بی. دی و محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۲۷ـ[۱۹۳۵].

/ علیرضا علاءالدینی /

حسن صبّاح، بنیانگذار دولت اسماعیلیه در ایران و نیز بانی دعوت مستقل اسماعیلیهٔ نزاری. دربارهٔ آغاز زندگی و دورهٔ جوانی او اطلاعات کمی وجود دارد. اینکه حسن صباح و خواجه نظام‌الملک و عمر خیام در کودکی باهم در مکتبی در نیشابور به تحصیل مشغول بودند (← رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۱۰ـ۱۱۱؛ کاشانی، ص ۱۴۶؛ میرخواند، ج ۴، ص ۱۹۹؛ خواندمیر، ج ۲، ص ۴۶۰)، افسانه است و سند تاریخی ندارد. مؤلفی مجهول وقایع دوران حکمرانی حسن صباح، اولین خداوند الموت* و رهبر اسماعیلیان ایران (که آنان وی را سیّدنا خطاب می‌کردند)، را در کتابی به نام *سرگذشت سیّدنا* جمع کرده بود که در واقع آغاز یک سنّت تاریخ‌نگاری در دورهٔ الموت از تاریخ اسماعیلیان نزاری (← نزاریه*) ایران نیز بوده است. قسمت اول این کتاب احتمالاً به قلم خود حسن صباح است. *سرگذشت سیّدنا* به جامانده است، اما گروهی از مورخان ایرانی دورهٔ ایلخانی (عطاملک جوینی و رشیدالدین فضل‌اللّه و عبداللّه‌بن علی کاشانی) از آن استفاده کرده و قسمتهایی از آن را در بخش مربوط به حسن صباح، در تواریخ اسماعیلیهٔ خود نقل کرده‌اند. کتابهای این سه مورخ، مهم‌ترین منابع موجود دربارهٔ حسن صباح‌اند (← دفتری، ۱۹۹۲، ص ۹۱ـ۹۷؛ همو، ۱۳۷۵ش، ص ۳۷۰ـ۳۸۱).

حسن صباح در حدود سال ۴۴۵ در قم، در خانواده‌ای از شیعیان امامی، به دنیا آمد. پدرش، علی‌بن محمدبن جعفر صبّاح حِمیَری، اصلش از کوفه بود ولی ادعا می‌کرد که نسبش حمیری یَمنی است. او که از کوفه به قم مهاجرت کرده بود، به شهر ری نقل مکان کرد که مرکز مهم دیگری برای تعالیم شیعه و فعالیتهای داعیان اسماعیلی بود. حسن در ری به عنوان شیعهٔ دوازده امامی تعلیم و تربیت یافت، اما در هفده سالگی از طریق یکی از داعیان اسماعیلی، به نام امیره ضَراب، با تعالیم اسماعیلیه آشنایی پیدا کرد. سپس از داعی دیگری، به‌نام ابونصر سراج، اطلاعات بیشتری کسب کرد و سرانجام به مذهب اسماعیلی گروید و نسبت به امام اسماعیلی زمان، یعنی خلیفهٔ فاطمی، مستنصرباللّه، سوگند عهد به جای آورد. اندکی بعد در ۴۶۴، حسن صباح توجه ابن‌عطّاش (رهبر اسماعیلیانِ سرزمینهای سلجوقی) را، که به ری آمده بود، جلب کرد. ابن‌عطّاش که متوجه استعداد و کفایت او شده بود، در سلسله مراتب دعوت اسماعیلیه، مقامی به‌وی داد. در ۴۶۷، حسن صباح همراه ابن‌عطّاش به اصفهان (مرکز مخفی دعوت اسماعیلیهٔ ایران) رفت و در ۴۶۹، به توصیهٔ او، عازم قاهره، پایتخت فاطمیان، شد تا در آنجا تعلیم بیشتری ببیند. وی در صفر ۴۷۱ به قاهره وارد شد. در آن زمان، بدرالجمالی*، امیر جیوش و وزیر فاطمیان، به عنوان داعی‌الدعاة، جانشین مؤیّد فی‌الدین* شیرازی شده بود. دربارهٔ اقامت سه سالهٔ حسن در مصر اطلاعات چندانی در دست نیست. وی ابتدا در قاهره و سپس در اسکندریه به سر برد و مستنصرباللّه را ندید. به نظر می‌رسد که حسن در مصر با بدرالجمالی درگیری پیدا کرد و از قاهره به اسکندریه، که پایگاه مخالفان بدرالجمالی بود، رفت (← جوینی، ج ۳، ص ۱۸۷ـ۱۹۱؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۹۷ـ۱۰۳؛ کاشانی، ص ۱۳۳ـ۱۳۷؛ حافظ‌ابرو، ص ۱۹۱ـ۱۹۳). بنابر قول منابع نزاری که مورخان ایرانی نقل کرده‌اند، منازعهٔ حسن با بدرالجمالی بر سر جانشینی مستنصر باللّه بود و اینکه حسن حمایت خود را از ولیعهد او، یعنی نزار، اظهار کرده بود (← جوینی، ج ۳، ص ۱۹۰ـ۱۹۱؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۰۱ـ۱۰۲؛ کاشانی، ص ۱۳۷؛ حافظ ابرو، ص ۱۹۳). طبق روایت دیگری (← ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۲۳۷؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۷۷؛ کاشانی، ص ۱۱۴؛ مقریزی، ج ۲، ص ۳۲۳، ج ۳، ص ۱۵)، مستنصرباللّه شخصاً به حسن گفته بود که جانشین وی نزار خواهد بود. در هر صورت، حسن سرانجام از مصر اخراج شد و در ذیحجهٔ ۴۷۳ به اصفهان بازگشت (جوینی، ج ۳، ص ۱۹۱؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۰۳).

به نظر می‌رسد که حسن در سالهای اقامت در مصر

چیزهایی فراگرفت که بعداً از آنها در تدوین سیاست انقلابی خود استفاده کرد. وی به‌خوبی می‌دانست که دولت فاطمیان رو به زوال است و امکانات لازم را برای کمک به اسماعیلیان ایران، در مبارزاتشان با سلجوقیان ترک، ندارد. حسن، پس از بازگشت به ایران، نُه سال به‌عنوان داعی اسماعیلی، در ایران سفر کرد و در همین دوره، سیاست انقلابی خود را طرح نمود و قدرت نظامی سلجوقیان را در مناطق گوناگون ارزیابی کرد (← خراسانی فدائی، ص ۸۹ـ۹۰). تا حدود ۴۸۰، او توجه خود را به ایالات سواحل دریای مازندران، به‌خصوص به منطقهٔ کوهستانی دیلم*، معطوف کرده بود. این منطقه از قدیم پناهگاهی برای علویان و شیعیان به شمار می‌آمد و از مراکز قدرت سلجوقیان در مرکز و مغرب ایران، دور بود. علاوه بر این، دعوت اسماعیلیه در دیلم، که عمدتاً سنگر شیعیان زیدی بود، تا حدودی اشاعه پیدا کرده بود. در این زمان، حسن صباح برای شورش برضد سلجوقیان نقشه می‌کشید و در جستجوی محل مناسبی بود که بتواند پایگاه عملیاتی خود را در آنجا مستقر کند. به این منظور، سرانجام قلعهٔ الموت را در منطقهٔ رودبار انتخاب کرد.

در آن زمان، دعوت اسماعیلی ایران کماکان تحت رهبری عبدالملک‌بن عطّاش بود، ولی حسن که سرانجام داعی دیلم شده بود، سیاست مستقلی در پیش گرفت و به تحکیم دعوت در شمال ایران پرداخت (دفتری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵ـ۳۸۶). حسن برای به دست آوردن الموت، که در آن هنگام در دست عُمّال سلجوقیان بود، شماری از داعیان زیردست خود را به آن ناحیه فرستاد تا اهالی آنجا را به کیش اسماعیلی درآورند. در همان حال، وی اسماعیلیان را از جاهای دیگر فراخواند و در الموت مستقر ساخت. حسن صباح در رجب ۴۸۳ مخفیانه وارد قلعهٔ الموت شد. وی تا مدتی هویت خود را پنهان می‌کرد و به عنوان معلمی به نام دهخدا، به کودکان محافظان قلعه درس می‌داد و بسیاری از محافظان نیز به کیش اسماعیلی در آمدند. چون پیروان حسن در داخل و خارج قلعهٔ الموت به تعداد لازم رسیدند، قلعه به آسانی در اواخر پاییز ۴۸۳ به دست او افتاد (← جوینی، ج ۳، ص ۱۹۱ـ۱۹۵؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۰۳ـ۱۰۵). تسخیر قلعهٔ الموت سرآغاز مرحلهٔ قیام مسلحانهٔ اسماعیلیان ایران برضد سلجوقیان بود و ضمناً تأسیس آنچه را که بعداً به دولت مستقل اسماعیلیهٔ نزاری مشهور شد، نوید می‌داد.

حسن صباح برای قیام خود برضد سلجوقیان، مجموعهٔ پیچیده‌ای از انگیزه‌های مذهبی ـ سیاسی داشت. وی که شیعهٔ اسماعیلی بود، با سیاستهای ضد شیعی سلجوقیان ــ که به مثابهٔ حامیان جدید اهل‌سنّت، سوگند خورده بودند دولت اسماعیلی فاطمیان را براندازند ــ اصولاً مخالف بود و از ظلم عمال ملکشاه سلجوقی و نظام‌الملک وزیر شکایت داشت (← رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۱۲؛ کاشانی، ص ۱۴۸). حسن صباح بلافاصله پس از استقرار در الموت، به اصلاح و توسعهٔ استحکامات و انبارهای آذوقهٔ آنجا پرداخت، به طوری که از لحاظ دفاعی و مایحتاج، الموت را چنان قلعهٔ تسخیرناپذیری کرد که می‌توانست در برابر محاصره‌های طولانی مقاومت کند؛ امتحانی که در سالهای بعد بارها در آن موفق شد. سپس حسن نفوذ خود را در سراسر رودبار و نواحی مجاور آن در دیلم گسترش داد، مردم بیشتری را به مذهب اسماعیلی درآورد و قلعه‌های دیگری را تسخیر کرد یا ساخت. او در الموت کتابخانهٔ مهمی ایجاد کرد که مجموعهٔ کتابها و ادوات علمیِ آن تا هنگام حملهٔ مغول و تخریب الموت در ۶۵۴، گسترش یافت. دیری نگذشت که قوای سلجوقی محلی، به سرکردگی امیر یورنتاش، که نواحی الموت در اقطاع او بود، به الموت حمله کردند و از این زمان اسماعیلیان ایران وارد منازعات نظامی طولانی مدتی با سلجوقیان شدند (← جوینی، ج ۳، ص ۱۹۹ـ۲۰۴، ۲۱۴؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۰۷ـ۱۰۹؛ کاشانی، ص ۱۴۳ـ۱۴۵؛ هیلن براند[1]، ص ۲۰۵ـ۲۲۰).

در ۴۸۴ حسن، یکی از داعیان به نام حسین قائنی را به قهستان (کوهستان)، در جنوب‌شرقی خراسان، گسیل داشت تا در آنجا برای جنبش کمک فراهم آورد. مردم قهستان، که تحت حکومت امیر سلجوقی بودند، بلافاصله و به طور گسترده به قیام عمومی برضد سلجوقیان دست زدند و چند شهر عمده (مانند قائن، طبس، تون و زوزن) را گرفتند. بدین ترتیب، اسماعیلیان در قهستان هم، مانند رودبار، موفق به تثبیت استقلال خود از سلجوقیان شدند و آن منطقه، دومین سرزمین عمدهٔ اسماعیلیان ایران شد که آن را رهبری اداره می‌کرد که از الموت منصوب می‌شد و او را مُحتَشَم می‌نامیدند. حسن صباح در آن هنگام در رودبار و قهستان دولت مستقلی برای اسماعیلیان ایران تشکیل داده و با سلطهٔ سلجوقیان به مبارزه برخاسته بود (← جوینی، همانجا؛ منهاج سراج، ج ۲، ص ۱۸۳ـ۱۸۵؛ رشیدالدین فضل‌الله؛ کاشانی؛ هیلن‌براند، همانجاها). در ۴۸۵، ملکشاه به صلاحدید نظام‌الملک، لشکریانی به جنگ اسماعیلیان در رودبار و قهستان فرستاد اما این عملیات، با مرگ ملکشاه و نظام‌الملک در همان سال، نافرجام ماند. با این اتفاق و رقابت پسران ملکشاه برای

1. Hillenbrand

جانشینی، حسن فرصت مناسبی برای تحکیم و بسط موقعیت خود یافت. اسماعیلیان قلعهٔ گردکوه و قلعه‌های دیگری را در اطراف دامغان و قسمتهای شرقی کوههای البرز (در منطقهٔ قومس)، و چند قلعه را در ناحیهٔ اَرَّجان، منطقهٔ مرزی بین ایالات خوزستان و فارس، تصاحب کردند. رهبر اسماعیلیهٔ اَرَّجان ابوحَمزه نام داشت که، مانند حسن صباح، چند سالی را برای تکمیل معلومات اسماعیلی خود در مصر گذرانده بود. در رودبار نیز اسماعیلیان قلعه‌های بیشتری را گرفتند که از همه مهم‌تر لَمَسَر / لَنبَسر در ناحیهٔ علیای شاهرود و در مغرب الموت بود (← ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۳۱۹؛ جوینی، ج ۳، ص ۲۰۷ـ۲۰۸؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۱۶ـ۱۱۹؛ کاشانی، ص ۱۴۵ـ۱۴۶، ۱۵۱ـ۱۵۵، ۱۵۸). کیابزرگ امید*، جانشین بعدی حسن، لَمسر را در ۴۸۹ (← رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۱۵ـ۱۱۶؛ کاشانی، ص ۱۵۰ـ۱۵۱)، یا به قول جوینی (ج ۳، ص ۲۰۸ـ۲۰۹) در ۴۹۵، تسخیر کرد و حکمران آن بود تا زمانی که به الموت احضار گردید تا جانشین حسن شود.

اسماعیلیان توجه خود را به نواحی نزدیک‌تر به مقرّ سلجوقیان در اصفهان نیز معطوف کرده بودند. در این منطقه، رهبری اسماعیلیه با احمد، فرزند عبدالملک‌بن عطّاش، بود و وی با تصاحب قلعهٔ شاه دز / دژ در ۴۹۴، پیروزی مهمی در حومهٔ اصفهان کسب کرد، به طوری که حدود سی هزار نفر را در ناحیهٔ اصفهان به کیش اسماعیلی درآورد (← ظهیری نیشابوری، ص ۴۰؛ راوندی، ص ۱۵۴ـ۱۵۷؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۲۰؛ کاشانی، ص ۱۵۶).

قیام اسماعیلیان ایران، با توجه به مسائلی از جمله ساختار قدرتِ حکومت سلجوقی، روشهای مبارزهٔ خاصی پیدا کرد. حسن صباح از ابتدا به ماهیت غیرمتمرکز بودن حکومت سلجوقی واقف بود و به‌خوبی می‌دانست که پس از ملکشاه دیگر سلطان قدرتمندی نیست که لازم باشد وی را با سپاهی بزرگ براندازد. قدرت سیاسی و نظامی سلجوقیان عمدتاً میان امیران بسیاری تقسیم شده بود که هر یک از آنان ناحیه‌ای را به‌اقطاع در اختیار داشتند (← ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۲۱۱، ۳۱۷ـ۳۱۹؛ ظهیری نیشابوری، ص ۳۰ـ۳۳). بنابراین، حسن صباح کوشید تا ناحیه به ناحیه، از طریق قلعه‌های نفوذناپذیر بسیار بر سلجوقیان غلبه کند. فرماندهان این قلعه‌ها دستورهای کلی خود را از الموت می‌گرفتند ولی در محل خود، آزادی عمل داشتند. اتخاذ سیاست کشتن اشخاص مهم نظامی و سیاسی ـ مذهبی نیز واکنشی به غیرمتمرکز بودن قدرت سلجوقیان بود. حسن صباح در این امر به روشی متوسل شده بود که قبلاً و در همان زمان نیز گروههای مختلف، از جمله غُلات و خوارج و خود سلجوقیان، به کار گرفته بودند، اما این سیاست به گونه‌ای اغراق‌آمیز به اسماعیلیهٔ ایران و شام انتساب پیدا کرد و به همین دلیل، هر قتل مهمی که در دورهٔ الموت در سرزمینهای مرکزی دنیای اسلام رخ می‌داد، به فداییان اسماعیلی نسبت داده می‌شد (← هاجسن[1]، ص ۷۷ـ۸۹، ۱۱۰ـ۱۱۵؛ لوئیس[2]، ص ۱۲۵ـ۱۴۰).

در همان حال که قیام اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح گسترش می‌یافت، مستنصربالله (خلیفهٔ فاطمی و امام اسماعیلی) در ۴۸۷ در قاهره درگذشت و نزاع بر سرجانشینی او اسماعیلیه را به دو شاخهٔ نزاری و مُستعلوی (← مستعلویه*) تقسیم کرد. چند سالی بود که حسن صباح سیاست انقلابی مستقلی اتخاذ کرده و رهبری اسماعیلیان سرزمینهای سلجوقی را نیز برعهده گرفته بود. وی در مورد جانشینی مستنصربالله، از دعوی و حقوق نزار حمایت کرد. نزار ولیعهد مستنصر بود ولی وزیر قدرتمند فاطمی، افضل، او را از حقوق جانشینی محروم کرده بود. نزار در ۴۸۸ به قتل رسید (← ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۲۳۷ـ۲۳۸؛ حافظ‌ابرو، ص ۱۶۳ـ۱۶۴). حسن صباح بلافاصله مناسبات خود را با دولت فاطمی و دستگاه مرکزی دعوت اسماعیلیه در قاهره، که اینک در خدمت دعوت مستعلوی درآمده بود، قطع کرد و بدین ترتیب، مستعلی را که بر تخت فاطمی نشانده شده بود، به عنوان جانشین مستنصربالله در امامت نشناخت. با این تصمیم، حسن صباح دعوت مستقل نزاریه را بنیان نهاد ولی در حیات خودش هیچ‌گاه نام جانشین نزار را در امامت فاش نساخت. از این به بعد، اسماعیلیان ایران با نام نزاریه نیز شهرت پیدا کردند. در این زمان، اسماعیلیان نزاری، امامی در دسترس نداشتند و مانند دورهٔ پیش از فاطمی، بار دیگر دورهٔ سَتر (دورهٔ غیبت امامشان) را تجربه می‌کردند. در چنین وضعی، حجت نمایندهٔ تام‌الاختیار امام بود. نزاریان در این دورهٔ سَتر، حسن صباح را به عنوان حجت امام غایبشان پذیرفتند. حسن نیز، که ظهور قریب‌الوقوع امام را پیشگویی می‌کرد، خود را حجت او می‌دانست (*هفت باب بابا سیدنا*، ص ۲۱ـ۲۲؛ دفتری، ۱۳۷۵ش، ص ۴۰۰ـ۴۰۳). تا حدود هفتاد سال بعد از مرگ نزار، روی سکه‌هایی که در الموت ضرب می‌شد، نام او حک می‌گردید و به ذریهٔ وی، بدون آنکه اسمی از آنها ذکر شود، دعا و سلام فرستاده می‌شد (← مایلز[3]، ص ۱۵۵ـ۱۵۸).

بیرون از جماعت اسماعیلیهٔ ایران، با شروع فعالیتهای انقلابی حسن صباح، این احساس به وجود آمده بود که اسماعیلیهٔ ایران دعوت جدیدی در قیاس با دعوت قدیم اسماعیلیان دورهٔ فاطمی آغاز کرده‌اند. حال آنکه در دعوت

---

1. Hodgson　　2. Lewis　　3. Miles

جدید عقاید تازه‌ای تبلیغ نمی‌شد، بلکه آن اساساً مبین عقیده‌ای کهن بود که در بین اسماعیلیه نیز سابقه‌ای طولانی داشت، یعنی تعلیم یا آموزش موثق از طریق معلمی صادق، که در آن زمان به صورت تازه‌ای عرضه می‌شد. این عقیده به حسن صباح که متکلمی دانشمند و به سنّتهای فلسفی نیز آگاه بود، نسبت داده شده است. او این نظریه را به صورت جدّی در رساله‌ای کلامی، به فارسی، به نام *چهار فصل (فصول اربعه) از نو* بیان کرد. این رساله باقی‌نمانده است، اما مورخان ایرانی آن را دیده و شرح کرده‌اند (ـــه جوینی، ج ۳، ص ۱۹۵ـ۱۹۹؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۰۶ـ۱۰۷؛ کاشانی، ص ۱۴۲ـ۱۴۳؛ خراسانی فدائی، ص ۹۶ـ۹۹). شهرستانی نیز، که از معاصران حسن صباح و با اصول عقاید اسماعیلیه آشنا بود، قسمتهایی از این رساله را نقل کرده است (ـــه ج ۱، ص ۱۹۵ـ۱۹۸).

حسن صباح در این رساله، نظریهٔ شیعی تعلیم را، ضمن چهار قضیه، از نو شرح داده که در آن مبنایی منطقی برای تبیین مرجعیت یک معلم صادق به عنوان راهنمای روحانی افراد بشر، به جای علمای متعدد اهل‌سنّت، بنیان نهاده است که بنا بر آن، این معلم صادق شخصی غیر از امام اسماعیلی زمان نمی‌توانست باشد. اشاعهٔ این عقیده واکنش دستگاه اهل سنّت و خلافت عباسی را برانگیخت و در این میان، غزالی از طرف خلیفهٔ عباسی، مستظهر، مأموریت یافت که رسالهٔ جامعی در رد باطنیه* (اسماعیلیه) بنویسد (ـــه غزالی، ص ۳ـ۵). او در رساله‌ای که اندک زمانی قبل از ۴۸۸ نوشت و بعداً به المستظهری شهرت یافت، عقیدهٔ تعلیم را رد کرد. در هر صورت، از این به بعد، اسماعیلیهٔ ایران به تعلیمیه نیز شهرت یافت. این امر نشان‌دهندهٔ اهمیت عقیدهٔ تعلیم نزد آنان بود. در واقع، عقیدهٔ تعلیم با تأکید بر مرجعیت تعلیم مستقلانهٔ هر امام در زمان خودش، عقیدهٔ بنیادی نزاریان دورهٔ الموت شد (دفتری، ۱۳۷۵ش، ص ۲۵۴، ۴۲۵).

در دورهٔ سلطنت برکیارق*، اسماعیلیهٔ ایران همچنان رو به گسترش بود و تا نزدیکی اصفهان، پایتخت سلجوقیان، نیز اشاعه پیدا کرد. در چنین اوضاعی، برکیارق در مغرب ایران و سلطان سنجر در مشرق کشور از قدرت روزافزون اسماعیلیه هراسان شده بودند. آنان در ۴۹۴ به توافق رسیدند که هر یک در قلمرو خود به‌نحوی مؤثرتر با اسماعیلیان به مقابله بپردازد ولی تا مرگ برکیارق در سال ۴۹۸، حسن صباح توانسته بود فعالیتهای خود را با گسیل داشتن داعیان ایرانی، در شام نیز بسط دهد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۱۵۱ـ۱۵۶؛ ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۳۱۴، ۳۲۴؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۲۰ـ۱۲۲؛ کاشانی، ص ۱۵۶ـ ۱۵۸).

سلطان محمدبن ملکشاه سلجوقی، جانشین برکیارق، قاطعانه‌تر برضد اسماعیلیه اقدام کرد. وی لشکرهای عظیمی به مقابله با الموت گسیل داشت و شخصاً نیز با سپاهیانش قلعهٔ شاه‌دز را محاصره کرد و عاقبت آنجا را در سال ۵۰۰ از اسماعیلیه گرفت و به نفوذ آنان در منطقهٔ اصفهان پایان داد (ـــه ابن‌قلانسی، ص ۲۴۴ـ۲۵۰؛ جوینی، ص ۲۱۱ـ۲۱۳؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۲۴ـ۱۳۲؛ کاشانی، ص ۱۵۶ـ۱۵۷، ۱۶۰ـ۱۶۷).
با مرگ سلطان محمدبن ملکشاه در ۵۱۱، سلجوقیان بار دیگر بر سر جانشینی سلطان دچار منازعات داخلی شدند و این به نزاریان ایران فرصت داد تا حدودی شکستهای قبلی خود را جبران نمایند. تا سالهای پایان عمر حسن صباح، قیام ضد سلجوقی اسماعیلیان ایران قوّت اولیهٔ خود را از دست داده بود. از طرفی، لشکرکشیهای طولانی سلجوقیان برای راندن اسماعیلیه از قلاعشان بدون نتیجه مانده بود و اسماعیلیان ایران توانسته بودند قلعه‌های زیادی را همچنان در رودبار و قومس و قهستان حفظ کنند. بنابراین، اینک مرحلهٔ جدیدی آغاز شده بود که می‌توان آن را دوران وقفه نامید (ـــه رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ دفتری، ۱۳۷۵ش، ص ۴۱۸ـ۴۱۹).

حسن صباح که متکلم، فیلسوف و منجم بود، در مدیریت و تدابیر سیاسی و جنگی نیز تبحر داشت. وی زندگی زاهدانه‌ای داشت و شیوهٔ زندگی او سرمشق دیگر نزاریان شده بود. وی بیش از سی سال در الموت مانده بود و گفته شده است که هرگز از آن بیرون نیامد و همیشه در حجرهٔ کوچک خود ماند و خود را وقف مطالعهٔ کتاب و انشای تعالیم دعوت اسماعیلیهٔ نزاری و ادارهٔ امور دولت اسماعیلی کرد. وی در مراعات دستورهای شریعت بسیار دقیق بود و با دوست و دشمن یکسان سختگیری می‌کرد. حسن صباح دو پسر داشت و هر دو را سیاست کرد، یکی را به جرم نوشیدن شراب و دیگری را به اتهام دخالت در قتل داعی حسین قائنی که بعداً معلوم شد اتهامی باطل بوده است (ـــه جوینی، ج ۳، ص ۲۰۹ـ۲۱۰). حسن در رهبری، صفاتی استثنائی داشت و به‌رغم شکستهای مختلف هیچ وقت ایثارگری و هدفهای خود را از دست نداد و توانست دولت و دعوت نزاریه را بنیان گذارد و آنها را در سالهای اولیهٔ پرآشوب رهبری کند.

حسن صباح چون پایان عمرش را نزدیک دید، کیابزرگ امید را از لَمَسر فراخواند و او را داعی دیلم و جانشین خود در الموت کرد. حسن صباح در پی بیماری کوتاهی، در ربیع‌الآخر ۵۱۸ درگذشت. او را در نزدیکی قلعهٔ الموت به خاک سپردند. مقبرهٔ او، که بعداً کیابزرگ امید و دیگر رهبران نزاریهٔ ایران نیز در آنجا دفن شدند، تا هنگامی که به دست مغولان ویران گشت، زیارتگاه اسماعیلیان نزاری بود (ـــه ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۶۲۵؛ جوینی، ج ۳، ص ۲۱۵ـ۲۱۶؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۱۳۳ـ۱۳۴؛ کاشانی، ص ۱۶۸).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌قلانسی، *تاریخ دمشق*، چاپ سهیل زکّار، دمشق ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ جوینی؛ عبداللّه‌بن لطف‌اللّه حافظابرو، *مجمع التواریخ السلطانیه*، چاپ محمد مدرسی‌زنجانی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمدبن زین‌العابدین خراسانی فدائی، *کتاب تاریخ اسمعیلیه، یا، هدایت المؤمنین الطالبین*، چاپ الکساندر سمیونوف، [تهران] ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر؛ فرهاد دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمدبن علی راوندی، *راحة‌الصدور و آیة‌السرور*، چاپ محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، *جامع‌التواریخ: قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی‌زنجانی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، چاپ عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۸؛ ظهیرالدین ظهیری نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران ۱۳۳۲ ش؛ محمدبن محمد غزالی، *فضائح الباطنیة*، چاپ عبدالرحمان بدوی، قاهره ۱۳۸۳/۱۹۶۴؛ عبداللّه‌بن علی کاشانی، *زبدة‌التواریخ: بخش فاطمیان و نزاریان*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۶ ش؛ احمدبن علی مقریزی، *اتّعاظ الحنفا باخبار الائمة الفاطمیین الخلفا*، ج ۲، چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۴۱۶/۱۹۹۶، ج ۳، چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۳۹۳/۱۹۷۳؛ عثمان‌بن محمد منهاج سراج، *طبقات ناصری، یا، تاریخ ایران و اسلام*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ میرخواند؛ *هفت باب بابا سیدنا*، در دو رسالهٔ مختصر در حقیقت مذهب اسمعیلیه، یعنی *هفت باب بابا سیدنا*، و *مطلوب المؤمنین*، چاپ و. ایوانوف، بمبئی ۱۹۳۳؛

Farhad Daftary, "Ḥasan-i Ṣabbāḥ and the origins of the Nizārī Isma'ili movement" in *Mediaeval Isma'ili history and thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge 1996; idem, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge 1992; idem, "Persian historiography of the early Nizārī Ismā'īlīs", *Iran: journal of the British Institute of Persian studies*, XXX (1992); Carole Hillenbrand, "The power struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamūt, 487-518/1094-1124: the Saljuq perspective", in *Mediaeval Isma'ili history and thought*, ibid; M.G.S. Hodgson, *The order of assassins*, The Hague 1955; Bernard Lewis, *The assassins: a radical sect in Islam*, London 1967; G.C. Miles, "Coins of the assassins of Alamūt", *Orientalia Lovaniensia periodica*, 3 (1972).

/ فرهاد دفتری /

حسن طاهربن کمال عباسی جونپوری، صوفی، عالم و فقیه قرن دهم در شبه‌قاره. طاهر، پدر حسن، در اصل از مُلتان بود که برای تحصیل علم به شهر بهار*، در نزدیکی دهلی، رفت. حسن در این شهر متولد شد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۸؛ غلام سرور لاهوری، ج ۱، ص ۴۰۹). در جوانی، به همراه خانواده‌اش، به جونپور* رفت و نزد قاضی شهاب‌الدین دولت‌آبادی به فراگیری علم پرداخت. در آنجا به تصوف گرایش یافت و به صحبت با درویشان روی آورد (عبدالحق دهلوی، همانجا؛ حسنی‌لکهنوی، ج ۴، ص ۷۸). در همین ایام، با وجود مخالفت پدرش، نزد یکی از مشایخ عصر به خواندن *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی پرداخت، اما مدتی نگذشت که رضایت پدر خود را جلب کرد (عبدالحق دهلوی؛ غلام سرور لاهوری، همانجاها). پس از آن مرید حامدبن ابوحامد چشتی مانکپوری (مشهور به راجی حامد شه / شاه، متوفی ۹۰۱) شد و طریقت چشتیه را از او اخذ کرد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۸ـ۳۸۹؛ غلام سرور لاهوری، ج ۱، ص ۴۰۹ـ۴۱۰)؛ بنابراین، نسب سلسلهٔ حسن از همین طریق، با پنج واسطه، به نظام‌الدین اولیاء* می‌رسد (سه دهلوی کشمیری همدانی، ص ۱۰۲).

حسن نزد راجی حامد شاه بسیار مقبول بود تا جایی که راجی او را حجت محکمی در روز قیامت برای خود می‌دانست (حسنی‌لکهنوی، همانجا). وی حسن را به کمال الحق یا کمال‌اللّه ملقب کرد (سه لعلی بدخشی، ص ۱۱۲۵؛ حسنی لکهنوی، همانجا). علاوه بر این، حسن تحت تربیت معنوی بهاءالدین جونپوری قرارگرفت و پس از مدتی خلیفهٔ راجی سید نور شد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۸؛ لعلی بدخشی، همانجا).

از علمای همعصر حسن طاهر، مولانااِله‌داد بود که او نیز، به درخواست حسن، مرید راجی حامد شاه شد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۹۲؛ دهلوی کشمیری همدانی، همانجا). سلطان سکندر لودی، به سبب حمایتی که حسن از او می‌کرد، سخت به وی معتقد بود و از همین‌رو حسن را به دهلی دعوت کرد. حسن نیز با خانوادهٔ خود به دهلی رفت و در کوشکِ پنجی‌مَنزِل، که برج حصار سلطان محمدبن تُغلُق بود، سکونت یافت و در ۹۰۹ در همانجا درگذشت (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۹؛ دهلوی کشمیری همدانی، همانجا). گفته شده است که او با شنیدن یک رباعی به سماع برخاست و سپس رو به قبله کرد و جان داد (لعلی بدخشی، ص ۱۱۲۶). از او فرزندانی به جاماند که برجسته‌ترین آنها شیخ محمدحسن بود. با اینکه حسن به سلسلهٔ چشتیه منسوب است، فرزند او به سلسلهٔ قادریه نسبت داده شده است (عبدالحق دهلوی، ص ۴۷۰؛ حنیف[1]، ذیل "Hasan, Shaikh Muhammad").

حسن طاهر رسائلی در سیر و سلوک و توحید داشته که از

---

1. Hanif

آنها فقط به رسالهٔ فارسی *مفتاح‌الفیض* اشاره شده است. این رساله شامل دو قسم است: تصوف، و اصطلاحات صوفیان (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۹؛ منزوی، ج ۳، ص ۱۹۶۳). قسمتهایی از *مفتاح* در *اخبارالاخیار* عبدالحق دهلوی (ص ۳۸۹ـ۳۹۱) و *کلمات‌الصادقین* دهلوی کشمیری همدانی (ص ۱۰۳) آمده است (برای نسخه‌های آن ← منزوی، همانجا؛ تسبیحی، ج ۱، ص ۱۱۰؛ *هندستان کی کتابخانون مین مخطوطات تصوّف*، ص ۹۱).

منابع: محمدحسین تسبیحی، *کتابخانه‌های پاکستان*، ج ۱، اسلام‌آباد ۱۳۵۵ ش؛ عبدالحی حسنی‌لکهنوی، *نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر*، ج ۴، حیدرآباد، دکن ۱۴۱۰/۱۹۸۹؛ محمدصادق دهلوی کشمیری همدانی، *کلمات‌الصادقین: تذکرهٔ صوفیان مدفون در دهلی تا سال ۱۰۲۳ هجری قمری*، چاپ محمد سلیم اختر، لاهور ۱۹۸۸؛ عبدالحق دهلوی، *اخبارالاخیار فی اسرار الابرار*، چاپ علیم اشرف‌خان، تهران ۱۳۸۳ ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، کانپور ۱۳۳۲/۱۹۱۴؛ لعل‌بیگ‌بن شاه قلی سلطان لعلی بدخشی، *ثمرات‌القدس من شجرات الانس*، چاپ کمال حاج سیدجوادی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ احمد منزوی، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ ش؛ *هندستان کی کتابخانون مین مخطوطاتِ تصوّف: فارسی و عربی*، در *تصوّف بَرِّ صَغیر مین: تصوّف کی نادر مخطوطات پرجنوبی ایشیائی علاقائی سمینار منعقده ۱۹۸۵ کی مقالات*، پتنه: خدابخش اورینتل پبلک لائبریری، ۱۹۹۲؛

N. Hanif, *Biographical encyclopaedia of Sufis (South Asia)*, New Delhi 2000.

/ فیروزه صادق‌زاده دربان /

حُسنِ ظَنّ، از صفات نیک و پسندیدهٔ اخلاقی، به معنای خوش‌بینی و گمان‌نیک در حق دیگران، در برابرِ سوءظن به معنای بدبینی و بدگمانی به دیگران. در قرآن کریم این دو اصطلاح دقیقاً به همین شکل نیامده، اما در آیهٔ ۱۲ سورهٔ نور به «ظنّ خیر» و در برابر آن، در دو آیهٔ ۶ و ۱۲ سورهٔ فتح، به «ظنّ سَوْء» (گمان بد یا ناپسند) اشاره شده است که تقریباً همان معانی را می‌رسانند. در دیگر کاربردهای قرآنیِ واژهٔ ظَنّ و مشتقات آن نیز، باتوجه به قرائن، می‌توان در مواردی معنا و مفهوم دو اصطلاح یاد شده را بر آنها حمل نمود (از جمله در حج: ۱۵؛ احزاب: ۱۰؛ حُجُرات: ۱۲).

بنابر تصریح قرآن کریم (نور: ۱۲)، مؤمنان باید به یکدیگر حسن ظن داشته باشند. به نوشتهٔ مفسران، مؤمنان نباید به گفتار کسی که با تهمت زدن به دیگران باعث بدگمانی مؤمنان به یکدیگر می‌شود، وقعی بنهند، زیرا اصل بر این است که همگان به دور از زشتیها و بر طریق عدالت‌اند، مگر اینکه خلاف آن به صورت یقینی ثابت شود (برای نمونه ← طوسی، *التبیان*؛ فخررازی؛ طباطبائی، ذیل آیه). بر همین اساس، فقیهان و اصولیانْ اصالتِ صحتِ عملِ غیر (اصالة‌الصحة) را اصلی متفقٌ‌علیه که در همهٔ ابواب عبادات و معاملات جاری است، پذیرفته‌اند (← انصاری، ج ۳، ص ۳۴۵؛ بروجردی، ج ۴، قسم ۲ ص ۷۸؛ مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۱۱ـ۱۱۸).

به نوشتهٔ فخررازی (ذیل حجرات: ۱۲)، دلیل نهی قرآن از سوءظن ورزیدن مؤمنان به یکدیگر آن است که این رذیلت اخلاقی باعث بروز رذیلتهای دیگری می‌شود که برخی از آنها در آیهٔ یازدهم سورهٔ حجرات بیان شده است. از سوی دیگر به نظر شیخ‌طوسی (*التبیان*، ذیل حجرات: ۱۲)، خداوند در این آیه گمان ورزیدنی را نهی کرده است که صاحب آن با اینکه می‌تواند، برای اطمینان از صحت آن، به تحقیق بپردازد، چنین نکند و به همان گمانی که راهی به علم و یقین نبرده است، عمل نماید. در عین حال، گفته شده است که سوءظن نهی شده در این آیه نسبت به اهل خیر است وگرنه بدگمانی به اهل فسق قبحی ندارد (نیز ← ابن‌جوزی؛ قرطبی، ذیل آیه). میان مفسران اختلاف هست که آیا سوءظنِ نهی شده، باید به زبان جاری شود یا حتی اگر در قلب نیز باشد، مشمول این نهی قرار می‌گیرد (برای اطلاع از این اختلاف ← ابن‌جوزی، ذیل آیه). قرطبی (همانجا) نوشته است که به عقیدهٔ برخی، منظور از ظن در این آیه تهمت است؛ لذا به‌نظر می‌رسد ابن‌جوزی (ذیل آیه)، آنگاه که سوءظن به خدا و مؤمنان را حرام و حسن‌ظن به آنان را واجب دانسته، به همین رأی نظر داشته است.

در احادیث مطالب متنوعی دربارهٔ حسن‌ظن و سوءظن و ریشه‌ها و پیامدهای آن آمده است؛ از جمله اینکه بنابر حدیثی از رسول خدا صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، حُسن‌ظن به خدا، از حسن عبادت آدمی ناشی می‌شود (ورّام، ج ۱، ص ۵۲) و ایمان و سلامت درون خاستگاه آن است (*مصباح‌الشریعة*، ص ۱۷۳). طبق روایتی از امام صادق علیه‌السلام، داراشدن صفای درونی و قلبی از پیامدهای تخلّق به این خوی نیکوست و همچنین سبب می‌شود که آدمی با دیدهٔ احترام و تواضع به دیگران بنگرد (همانجا). شاید از همین‌رو باشد که در ادعیه آراسته شدن به این خوی از خدا خواسته شده است (برای نمونه ← *الصحیفة السجادیة*، ص ۱۸۲؛ طوسی، *مصباح المتهجّد*، ص ۴۲، ۳۲۵) و جملگی امامان شیعه، پیروان خود را به خوش‌گمانی به دیگران فراخوانده و از بدگمانی بازداشته‌اند (← *نهج‌البلاغة*، حکمت ۳۶۰؛ حلوانی، ص ۱۰۹؛ ابن‌طاووس، ص ۱۶۷؛ مجلسی، ج ۱۰، ص ۱۰۳، ج ۷۲، ص ۱۹۵). حتی بنابر حدیثی نبوی، بدگمانی به مؤمن، یکی از سه خصلتی است که خداوند حرام کرده است (← ورّام، همانجا).

از دیگر سو، بنابر سخنی از علی علیه‌السلام، آدمی نه تنها باید از بدبینی مؤمنان به خود بیم داشته باشد (← ورّام، همانجا)، بلکه باید بکوشد خوش‌گمانی دیگران به او از میان نرود (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۲۴۸)؛ از جمله اینکه حاکمان باید با احسان به مردم موجبات برقراری حسن ظن دوجانبه را فراهم آورند (همان، نامهٔ ۵۳). با همهٔ اینها، طبق حدیثی از علی علیه‌السلام، در صورت غلبهٔ فساد بر جامعه، جایی برای حسن‌ظن نمی‌ماند؛ برعکس، در حالتی که صلاح بر جامعه حاکم باشد، سوءظن از مصادیق ظلم است (حکمت ۱۱۴؛ نیز برای روایتی از امام هادی علیه‌السلام در این باره ← مجلسی، ج ۷۲، ص ۱۹۷). همچنین بنابر حدیثی دیگر از علی علیه‌السلام، از زمانهایی که حسن‌ظن روا نیست، هنگام گزینش کارگزاران حکومتی است (نامهٔ ۵۳).

بنابر احادیث، حسن ظن به خدا بالاتر از همهٔ عبادتهاست (← متقی، ج ۳، ص ۱۳۴؛ مجلسی، ج ۵۱، ص ۲۵۸). از همین روست که مردم برای نیل به این صفت سخت تشویق و ترغیب شده‌اند و این صفت در شمار حاجتهایی آمده است که پیشوایان دین، در دعاهای خویش، از درگاه خدا مسئلت کرده‌اند (کلینی، ج ۴، ص ۴۳۳؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳ـ۴؛ مجلسی، ج ۸۲، ص ۲۳۱، ج ۸۷، ص ۳۰، ج ۸۸، ص ۸۱) و خیر دنیا و آخرت (کلینی، ج ۲، ص ۷۲) و نیل بهشت (فتال نیشابوری، ج ۲، ص ۵۰۳) را از ثمرات آن دانسته‌اند.

طبق احادیث، حسن‌ظن به خدا به معنای امید نبستن به غیر خدا و ترس از گناهان خویشتن (← متقی، ج ۳، ص ۷۰۴؛ حرّعاملی، ج ۱۵، ص ۲۳۰)، با مفهوم رجا معنایی تقریباً یکسان دارد (مجلسی، ج ۶۷، ص ۳۹۹). شاید از همین‌روست که در برخی کتابهای اخلاقی و عرفانی، ذیل بحث رجا مطالبی ذکر شده که ناظر به موضوع حسن ظن به خداوند است (برای نمونه ← ابوطالب مکی، ج ۱، ص ۲۱۷ـ۲۲۱؛ قشیری، ص ۲۰۲؛ غزالی، ج ۴، ص ۱۴۵؛ فتال نیشابوری، ج ۲، ص ۵۰۱ـ۵۰۳).

مُفاد برخی احادیث، در عین حال که مؤمنان را از سوءظن و بدگمانی به یکدیگر بازمی‌دارد (← کلینی، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۲۴؛ مجلسی، ج ۷۲، ص ۱۹۴ـ۲۰۲)، از آنان می‌خواهد از کارهایی که سوءظن دیگران را برمی‌انگیزد، خودداری کنند تا رذیلت اخلاقی تهمت، که از نتایج سوءظن است، فراگیر نشود (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۱۵۹؛ نیز ← نراقی، ج ۱، ص ۳۱۸). با این حال مطابق برخی گزارشها، گاهی انسان برای احتیاط و دوراندیشی (← مُناوی، ج ۳، ص ۵۴۶) و حفظ آبرو و مال خویش (مجلسی، ج ۷۴، ص ۱۵۸) باید به دیگران بدگمان باشد؛ لذا به نظر می‌رسد که سوءظن در این مورد مذموم نیست (← ابن‌جوزی، ذیل حجرات: ۱۲؛ مناوی، همانجا). همچنین به مؤمنان توصیه شده است که در به‌جا آوردن حق بندگی خدا، به خود سوءظن داشته باشند (*نهج‌البلاغة*، خطبه ۱۷۶).

حسن‌ظن و نقطهٔ مقابل آن، سوءظن، در منابع اخلاقی و عرفانی به مناسبتهای گوناگون، بحث و بررسی شده است. به نوشتهٔ ابوطالب مکّی (ج ۱، ص ۲۱۹)، علوّ سالک در مقام محبت، با میزان امیدواری و حسن‌ظن او به خدا رابطهٔ مستقیم دارد. وی از نشانه‌های مؤمنان را سوءظن داشتن به خود و خوش‌گمان بودن به دیگران می‌داند و عکس این حالت را سزاوار منافقان می‌شمارد (همان، ج ۱، ص ۲۱۷).

ژنده‌پیل (ص ۹۴) بازماندن سالک از طی طریق کمال را ناشی از حسن‌ظن و اعتماد مطلق به خود و سوءظن به خدا می‌داند که به بروز رذیلت اخلاقیِ عُجب می‌انجامد. به نظر می‌رسد سوءظن آدمی به خداوند، از نداشتن معرفتِ صحیح به آن ذاتِ حکیم و قادر مطلق نشئت می‌گیرد (← طریحی، ذیل «ظنن»). از سوی دیگر، نراقی (ج ۱، ص ۳۱۶) سوءظن را از رذایل و منشأ آن را قوهٔ غضبیّه می‌داند و به باور وی، چنان‌که حسن‌ظن ریشه در قوّت و ثبات نفس آدمی دارد، سوءظن از جُبن و ضعف نفس سرچشمه می‌گیرد. حارث محاسبی (ص ۱۵۱) نیز سوءظن را از گناهان قلب می‌شمرد و پس از او غزالی (ج ۳، ص ۱۵۰) آن را غیبت با قلب و همانند غیبت با زبان، حرام می‌شمارد. در سبب تحریم سوءظن هم برخی آورده‌اند که چون فقط خدا از اسرار انسانها آگاه است، بنابراین کسی را شایستگی آن نیست که در وجود کس دیگری به امر سوء و زشتی معتقد شود، مگر آنکه آن زشتی بر او عیان شود و قابل تأویل به خیر هم نباشد (← همانجا؛ شهیدثانی، ص ۴۰ـ۴۱). بنابراین، حسن‌ظن به دیگران یعنی تأویل افعال آنان به بهترین وجهِ ممکن و نه بر وجهِ فاسد (نراقی، ج ۱، ص ۳۲۰). در منابع اخلاقی، به نتایج سوءظن هم اشاره شده که غیبت و تجسس در امور دیگران از جملهٔ آنهاست (برای نمونه ← غزالی، ج ۳، ص ۱۵۱ـ۱۵۲؛ شهیدثانی، ص ۴۲؛ نراقی، همانجا). همچنین برای درمان آن، مجموعه‌ای از راههای نظری و عملی ارائه شده است (← شهیدثانی، ص ۴۱ـ۴۲؛ نراقی، ج ۱، ص ۳۲۰).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ش؛ همو، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ش؛ ابن‌جوزی، *زادالمسیر فی علم التفسیر*، چاپ محمدبن عبدالرحمان عبدالله، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌طاووس، *کشف المَحَجّة لثمرة المُهْجَة*، نجف ۱۳۷۰/۱۹۵۱؛ ابوطالب مکی، *کتاب قوت‌القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، قاهره ۱۳۱۰، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری،

فرائدالاصول، قم ۱۴۱۹؛ محمدتقی بروجردی، *نهایةالافکار*، تقریرات درس آیت‌الله عراقی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، [۱۳۶۴ ش]؛ حارث محاسبی، *الوصایا*، چاپ عبدالقادر احمد عطا، [قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۴]؛ حرّ عاملی؛ حسین‌بن محمد حلوانی، *نزهةالناظر و تنبیه‌الخاطر*، قم ۱۴۰۸؛ احمدبن ابوالحسن زنده‌پیل، *روضة المذنبین و جنة المشتاقین*، چاپ علی فاضل، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، *المصنفات الاربعة*، رسالهٔ ۱: *کشف‌الریبة*، قم ۱۳۸۰ ش؛ طباطبائی؛ فخرالدین‌بن محمد طریحی، *مجمع‌البحرین*، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمدبن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ احمد حبیب قصیرعاملی، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *مصباح المتهجّد*، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ علی‌بن حسین (ع)، امام چهارم، *الصحیفة‌السجادیة*، چاپ محمدباقر موحدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت: دارالندوة الجدیدة، [بی‌تا.]؛ محمدبن حسن فتال نیشابوری، *روضة‌الواعظین*، نجف ۱۹۶۶/۱۳۸۶، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیر الکبیر، او، مفاتیح‌الغیب*، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۱؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع‌لاحکام القرآن*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *الرسالة القشیریة*، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بسلطه‌جی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ کلینی؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجلسی؛ *مصباح الشریعة*، [منسوب به] امام جعفرصادق(ع)، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ ناصر مکارم‌شیرازی، *القواعدالفقهیة*، قم ۱۴۱۱؛ محمدعبدالرؤوف‌بن تاج‌العارفین مُناوی، *فیض‌القدیر: شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر*، چاپ احمد عبدالسلام، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۵؛ محمدمهدی‌بن ابی‌ذر نراقی، *جامع‌السعادات*، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۹۶۷/۱۳۸۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ مسعودبن عیسی ورّام، *تنبیه الخواطر و نزهةالنواظر المعروف بمجموعة ورّام*، [چاپ علی‌اصغر حامد]، تهران [? ۱۳۷۶].

/ابوالفضل والازاده /

حسنعلی‌بیگ، از رجال و امرای اواخر دورهٔ صفوی و نادرشاه افشار. وی در منابع، حسنعلی‌خان معیّرباشی (معیارباشی)، حسنعلی بیگ معیرباشی، حسنعلی بیگ معیرالممالک، حسنعلی‌خان معیرالممالک، و حسینعلی‌خان معیرالممالک نامیده شده است (← مروی، ج ۲، ص ۴۴۷؛ استرآبادی، ص ۵۲، ۵۵؛ قدوسی، ص ۷۸). از تاریخ تولد و آغاز زندگی وی اطلاعی در دست نیست. نخستین‌بار در زمان شاه طهماسب دوم صفوی (حک: ۱۱۳۵ـ۱۱۴۵) از او در منابع یاد شده است. در آن هنگام، شاه طهماسب در مازندران به سرمی‌بُرد و در پی گردآوری حامیان مسلح بود. از طرف دیگر، نادرقلی (بعدها نادرشاه) از ۱۱۳۸ تا ۱۱۳۹ در دره‌گز، قوچان و ابیورد با ملک محمود سیستانی، حاکم خراسان، درگیر بود. شاه طهماسب، برای تسخیر مشهد، به نادرقلی متوسل شد و حسنعلی بیگ را به خدمت او فرستاد. تدابیر حسنعلی بیگ کارساز شد و توان و استعداد نظامی نادر را در خدمت شاه طهماسب قرارداد (استرآبادی، ص ۵۲ـ۵۳، ۵۵، ۵۷). از ۱۱۳۹ تا ۱۱۴۲، حسنعلی‌بیگ در رکاب شاه طهماسب بود و پس از به قدرت رسیدن مجدد او، در ۱۱۴۲ هنگامی که نادر جشن نوروز را در فارس برگزار کرد، حسنعلی‌بیگ با هدایایی از جانب شاه طهماسب، به دیدار او رفت. نادر به حسنعلی بیگ یادآور شد که طهماسب در ایام اقامت در خراسان، به رضاقلی، فرزند نادر، وعده داده بود که یکی از شاهزادگان را به عقد وی درآورد و اینک باید به وعدهٔ خود عمل کند. بدین‌ترتیب، یکی از دختران شاه سلطان‌حسین، به نام فاطمه بیگم، نامزد رضاقلی شد. سپس، حسنعلی‌بیگ در بروجرد به اردوی نادر پیوست و فرمان حکومت خراسان و مشرق ایران و همچنین مازندران و یزد و کرمان و سیستان را به نادر داد (← همان، ص ۱۱۶، ۱۱۸).

از این به بعد تا ۱۱۴۴، اطلاع مهمی از حسنعلی‌بیگ در دست نیست. ظاهراً او در دربار شاه طهماسب بود و در حملهٔ نافرجام وی به شمال ارس شرکت داشت. پس از شکست شاه طهماسب و مصالحه با عثمانی، حسنعلی‌بیگ متن صلح‌نامه را در شعبان ۱۱۴۴ به هرات فرستاد تا چگونگی واقعه را به اطلاع نادر برساند (← همان، ص ۱۷۴).

در ۱۱۴۸، در شورای بزرگی که برای تغییر سلطنت در دشت مغان برگزار شد، حسنعلی‌بیگ پیشنهاد کرد که نمایندگانی برای نظرخواهی از مردم به مناطق گوناگون کشور فرستاده شوند و سندهایی مُهر شده مبنی بر رضایت، از آنان گرفته شود و بعد از آن نادر جلوس کند (مروی، ج ۲، ص ۴۴۷). وی هنگام عزیمت نادر به هند، همراه او بود و پس از تسخیر دهلی، نادر به وی دستور داد که خیمه‌ای مرصّع آماده کند. حسنعلی‌بیگ هم استادان این فن را از دهلی و ایران به کار گرفت. پس از یک سال و دو ماه، خیمه آماده شد و به نظر نادر رسید. سپس نادرشاه، که قصد تسخیر ترکستان و ماوراءالنهر را داشت، حسنعلی‌بیگ را مأمور کرد تا همهٔ جواهرات و تخت طاووس را به مشهد منتقل کند (← کشمیری، ص ۶۰ـ۶۲). از واگذاری این مأموریت، مشخص می‌شود که نادر کاملاً به او اعتماد داشته است (← قدوسی، ص ۵۱۵). حسنعلی‌بیگ در زمان عادلشاه، برادرزاده و جانشین نادر، همچنان بر مسند خویش ماند و به تعبیر استرآبادی (ص ۴۲۸)، «نظامْ بخش کارخانهٔ سلطنت» شد.

حسنعلی‌بیگ که سهراب‌خان (غلام گرجی که در قتل شاهزادگان نادری دست داشت و در ادارهٔ امور مملکت با حسنعلی‌بیگ همراه بود) را مخلّ کار خود می‌دید، او را به

اصفهان نزد برادر عادلشاه (ابراهیم‌خان، حاکم اصفهان) فرستاد تا بــرکارهای حــاکــم اصــفهان نــظارت کـند (همان، ص ۴۲۹). ابــراهــیم‌خان، احــتمالاً بــه اشــارهٔ پــنهانی حســنعلی بیگ، سهراب‌خان را از پای درآورد و بر برادر خود طغیان کرد و پس از مدت کوتاهی، در ۱۱۶۱ او را نیز به قتل رساند (← همانجا). ظاهراً پس از آن حســنعلی‌بیگ به خدمت ابوالفتح‌خان، کــه از زمــان نــادر حــاکــم اصــفهان بــود، درآمــد. ایــن مــوافــقت بــین حســنعلی‌بیگ و ابوالفتح‌خان سبب اســتقرار صــلح و آرامش در اصفهان شد (← بازن، ص ۶۶). از این به بعد، در منابع نامی از حسنعلی‌بیگ به میان نیامده است.

تاریخ درگذشت حسنعلی‌بیگ نیز دقیقاً معلوم نیــست. وی حداقل تا زمان فتح اصفهان به‌دست علیمردان‌خـان در ۱۱۶۳، زنده بوده است (← همان، ص ۶۹).

حسنعلی‌بیگ از جمله داناترین و پیچیده‌ترین شخصیتهای سدهٔ دوازدهــم بــه شــمار مــی‌رود. ثــبات مــوقعیت مــناسب او در خلال آن سالهای بحرانی، ایــن تــصور را ایــجاد کــرده کــه حسنعلی‌بیگ در هــر مــرحــله بــا شــورشیان هــمراه بــوده است و با خیانت، در زمان سه پادشاه مقام خود را حفظ کــرده اسـت (همان، ص ۴۷).

منابع: محمدمهدی‌بن محمدنصیر استرآبادی، جهانگشای نــادری، چاپ عبدالله انوار، تهران ۱۳۴۱ ش؛ رنه بازن، نامه‌های طبیب نادرشاه، ترجمهٔ علی‌اصغر حریری، چاپ حبیب یــغمائی، تــهران ۱۳۴۰ ش؛ محمدحسین قدوسی، نادرنامه، مشهد ۱۳۳۹ ش؛ عبدالکریم‌بن عاقبت محمود کشمیری، بیان واقع: سرگذشت احوال نادرشاه، چاپ ک. ب. نــسیم، لاهــور ۱۹۷۰؛ مــحمدکاظم مــروی، عالم‌آرای نــادری، چــاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۶۴ ش.

/ رضا شعبانی /

حسن غزنوی، مشهور به سیداشرف یا اشرف، شــاعر پارسی‌گوی و واعظ قرن شــشم. او در روزگار خود از سخنوران و شــاعران نامی بود و در مقام وعظ جاذبه و نــفوذ بــسیار داشت. کرامات گوناگون و ماجراهای اغــراق‌آمیزی نــیز بــه او نــسبت دادهانــد (← حــمدالله مــستوفی، ص ۷۲۷ـ۷۲۸؛ دولتــشاه ســمرقندی، ص ۱۰۴ـ۱۰۵؛ لودی، ص ۳۴ـ۳۵). معاصرانش او را، بــه احــترام، سیداشــرف مــی‌نامیدند؛ از ایــن‌رو در کــتابهای تاریخی و تــذکره‌ها، از او بــا عــنوان سیداشــرف و ســیدحــسن غزنوی یاد شــده اســت (اقبال آشتیانی، ص ۸۲).

کنیه او را، به اختلاف، ابومحمد و ابوعلی و نام پــدرش را محمد، نــاصر و احــمد گــفته‌انــد (← بیهقی، ج ۲، ص ۶۱۸؛ راونــدی، ص ۱۸۷؛ هــدایت، ج ۱، ص ۵۲۵؛ اقبال آشــتیانی، ص ۸۱؛ حسن غزنوی، مقدمهٔ مدرس‌رضوی، ص ۳۵۷ـ۳۵۸).

از عبارت بیهقی در لباب‌الأنساب (همانجا) برمی‌آید کـه در نیشابور با حسن غزنوی ملاقات کرده و از زبان خــود او نــام و نــسبش را ابومحمد الحسن‌بن محمدالحسینی شــنیده است. راوندی نیز در راحة‌الصدور و آیة‌السرور (همانجا) او را سید امام اشرف ذوالشهادتین الحسن‌بن محمدبن الحسینی خوانده و چون نگارش این کتاب در ۵۹۹ به پایان رسیده، احتمالاً او نیز در همان زمان، سیدحسن را مــی‌شناخته است. بــه نــظر مــدرس رضوی (← حسن غزنوی، مقدمه، ص ۳۵۷ـ۳۵۹)، همین نام و نسب صحیح است و چــون عــوفی (ج ۲، ص ۲۷۰ـ۲۷۶) نــام جمال‌الدین حسن‌بن ناصر العلوی (از شــاعران بنام آن دوره و ساکن غزنین) را با حسن غزنوی ملقب به اشرف خلط کرده، این خطا موجب اشتباه تذکره‌های بعدی (برای نمونه ← امین احمد رازی، ج ۱، ص ۳۴۴؛ هدایت، همانجا) شده است (برای اطلاع بیشتر ← حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۵۷ـ۳۶۲).

حکایاتی که از زندگی حسن غزنوی به‌جامانده است، وقایع زنــدگی او را از ۵۱۱ تـــا ۵۵۵ در برمی‌گیرد (اقبال آشتیانی، ص ۸۲). در ۵۱۱، وی قصیده‌ای به مناسبت جلوس بهرامشاه‌بن مسعودبن ابراهیم سرود و از آن پس مورد لطف خاص بهرامشاه قرار گرفت. در آن زمان، حسن ساکن غزنین بود (همان، ص ۸۳) و به وعظ اشتغال داشت. ظاهراً کــثرت هــواداران او وحشت بهرامشاه را برانگیخت و او شاعر را تــهدید کــرد. سیدحسن از غزنین خارج شد و به حج خانهٔ خدا و زیارت حرم پیامبراکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم رفت، دورانــی را در غــربت گــذرانــد و اشعار بسیاری در اشتیاق بازگشت به وطن ســرود. ظــاهراً بــین سالهای ۵۴۳ و ۵۴۸ نیز تبعید شد، چون وقایعی که از زندگی او نقل شده است نشان می‌دهد قبل و بعد از این ســالها در خراسان و مشرق ایران می‌زیسته است (← همان، ص ۸۳ـ۸۶؛ حــسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۷۳ـ۳۷۷).

از سیدحسن‌غزنوی قصیده‌ای در تهنیت جلوس سلیمان‌بن محمدبن مــلکشاه ســلجوقی بــه‌جامانده (← حــسن غــزنوی، ص ۹ـ۱۰)، که به گفتهٔ راونــدی (ص ۲۷۵) در ۵۵۵ در هــمدان ســروده شده است. سال مرگ او را، به اختلاف، از ۵۴۸ (بیهقی، ج ۲، ص ۶۱۸) تــا ۶۰۵ (مــدرس‌تبریزی، ج ۴، ص ۲۴۴) ذکــر کرده‌اند. مدرس رضوی آن را بین ۵۵۵ و ۵۵۷ دانسته است (← حــسن غزنوی، مقدمه، ص ۳۸۷). گفته‌اند که مقبره‌اش در قــریهٔ آزادوار جوین است (← اقبال آشتیانی، ص ۹۰؛ حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۸۷ـ۳۸۸، ۳۹۲).

سیدحسن غزنوی شاهان و بزرگان خــاندانــهای غــزنوی و سلجوقی را مدح مــی‌کرد (بــرای نــام مــمدوحان او ← حــسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۴۰۱ـ۴۱۰)، اما در همان زمان به پاکی و راستی شهرت داشت و ظاهراً به همین سبب به ذوالشهادتین

ملقب شد، ولی معلوم نیست که این لقب را سلطان به او داده است یا مردم (همان مقدمه، ص ۳۹۳).

او در علوم حِکَمی از بهترین شاگردان محمدبن مسعود غزنوی، ادیب و ریاضی‌دان قرن ششم، بود (همان مقدمه، ص ۳۹۴ـ۳۹۵). حسن غزنوی در اشعارش به دانش خود مباهات کرده (← ص ۶۶، ۱۹۸) و جمال‌الدین اصفهانی (ص ۲۶۵) نیز او را حکیم خوانده است. وی در فنون سخنوری و انواع شعر استاد بود. در شعر بیشتر از سبک امیر معزی*، سنایی غزنوی*، رشیدالدین وطواط*، مسعود سعد سلمان* و عمادی غزنوی* پیروی می‌کرد (حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۹۶)، اگر چه خود به شاعران جوان آن عصر، مانند شمس‌الدین احمدبن منوچهر شصت کله، می‌گفت که از شعر سنایی و عنصری و معزی و رودکی دوری گزینند و شعر خود وی و عمادی و انوری و ابوالفرج رونی و *شاهنامهٔ* فردوسی را ازبر کنند (راوندی، ص ۵۷ ـ ۵۸). *دیوان* او شامل قصیده، غزل، ترجیع‌بند، ترکیب بند، قطعه و رباعی است. همهٔ قصاید و ترجیعات و بخشی از غزلهایش مدیحه است.

مهارت غزنوی در فنون شعر و تسلط بر زبانهای فارسی و عربی چنان بود که جمال‌الدین اصفهانی (همانجا) او را با رشید وطواط و انوری در یک صف دانسته است. کمال‌الدین اسماعیل و مجیرالدین بیلقانی و فلکی شروانی و عراقی از وی تقلید کرده‌اند (حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۹۸). قصیدهٔ معروف فخریهٔ او برای شاعران بسیاری الهام‌بخش بوده است (مثلاً ← مجیرالدین بیلقانی، ص ۱۳۹ـ۱۴۱؛ کمال‌الدین اسماعیل، ص ۱۳۴ـ۱۳۹). به گفتهٔ آزاد بلگرامی (متوفی ۱۲۰۰؛ ص ۱۷۹)، تا عصر او استقبال از فخریهٔ حسن غزنوی ادامه داشته است.

دیوان حسن غزنوی به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، با مقدمه‌ای ممتّع، در ۱۳۲۸ش ــ و سپس با تغییراتی در صفحه‌بندی در ۱۳۶۲ش ــ در تهران چاپ شد.

منابع: میرغلامعلی‌بن نوح آزاد بلگرامی، *خزانهٔ عامره*، چاپ سنگی کانپور ۱۸۷۱؛ عباس اقبال آشتیانی، «اطلاعاتی چند در باب سید حسن غزنوی»، *ارمغان*، سال ۱۵، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۱۳)؛ امین احمد رازی، *تذکرهٔ هفت اقلیم*، چاپ محمدرضا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸ش؛ علی‌بن زید بیهقی، *لباب الأنساب و الألقاب و الأعقاب*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۱۰؛ محمدبن عبدالرزاق جمال‌الدین اصفهانی، *دیوان*، چاپ حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۶۲ش؛ حسن‌بن محمدحسن غزنوی، *دیوان*، چاپ محمدتقی مدرس‌رضوی، تهران ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹، چاپ افست تهران ۱۳۸۲ش؛ محمدبن علی راوندی، کتاب *راحة الصدور و آیة‌السرور در تاریخ آل سلجوق*، چاپ محمداقبال‌آشتیانی، تهران ۱۳۶۳ش؛ عوفی؛ اسماعیل‌بن محمد کمال‌الدین اسماعیل، *دیوان*، چاپ حسین بحرالعلومی، تهران ۱۳۴۸ش؛ شیرعلیخان‌بن علی امجدخان لودی، *تذکرهٔ مرآة‌الخیال*، چاپ محمد ملک‌الکتاب شیرازی، بمبئی [۱۳۲۴]؛ مجیرالدین بیلقانی، *دیوان*، چاپ محمدآبادی، تبریز ۱۳۵۸ش؛ محمدعلی مدرس‌تبریزی، *ریحانة‌الادب*، تهران ۱۳۶۹ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *مجمع‌الفصحا*، چاپ مظاهر مصفا، تهران ۱۳۳۶ـ۱۳۴۰ش.

/ مریم بهاری /

حسن فهمی‌افندی، شیخ‌الاسلام عثمانی. وی در ۱۲۱۰ در آق‌شهر، در ولایت قونیه، به دنیا آمد. پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در زادگاه خود، در قونیه و استانبول ادامهٔ تحصیل داد و با کسب رتبهٔ اول در امتحانات علوم دینی، در مسجد ایاصوفیه به تدریس پرداخت. موفقیت وی در تدریس سبب شد که به معلمی دروس قواعد و ادبیات عربی شاهزاده عبدالعزیز، ولیعهد عثمانی، منصوب گردد (*د. ا. د. ترک*، ذیل ماده).

با جلوس عبدالعزیز بر تخت سلطنت در ۱۶ ذیحجهٔ ۱۲۷۷ (دانشمند[1]، ج ۴، ص ۱۹۷)، بر نفوذ و اعتبار حسن فهمی‌افندی افزوده شد، به‌ویژه پس از اینکه به فرمان شاه در رمضان ۱۲۷۸ عنوان «معلم سلطانی» گرفت. وی در ۷ محرّم ۱۲۸۵ به مقام شیخ‌الاسلامی رسید و صد و دهمین شیخ‌الاسلام عثمانی شد؛ وی سومین و آخرین شیخ‌الاسلامی بود، که به مناسبت داشتن عناوین معلم سلطانی و شیخ‌الاسلامی، عنوان جامع‌الریاستین نیز داشت (*د. ا. د. ترک*، همانجا؛ *د. ترک*، ذیل ماده).

دورهٔ نخست شیخ‌الاسلامی وی همزمان با پنجمین و واپسین دورهٔ صدراعظمی عالی‌پاشا (متوفی جمادی‌الآخرهٔ ۱۲۸۸)، از رجال اصلاح‌طلب عصر تنظیمات*، بود (← کارال[2]، ج ۷، ص ۱۲۵ـ۱۲۷). فهمی‌افندی در این دوره، که تقریباً سه سال و نیم طول کشید، برای جلوگیری از اِعمال محدودیت ناشی از اصلاحات غرب‌گرایانه، در حوزهٔ مسئولیتها و اختیارات حقوقی و آموزشی نهاد شیخ‌الاسلامی فعالیت کرد. وی کوشید تدوین *مجلة الاحکام العدلیة* (مجموعه قوانین مدنی که براساس فقه حنفی تألیف و تدوین می‌شد) را زیرنظر شیخ‌الاسلام، که در رأس باب مشیخت یا باب فتوا بود، درآورد (← برکس[3]، ص ۲۲۶ـ۲۲۷). وی همچنین در کار دارالفنون عثمانی که دومین بار در ۱۹ ذیقعدهٔ ۱۲۸۶ افتتاح گردید، موانعی

1. Danişmend   2. Karal   3. Berkes

ایجاد می‌کرد. سخنرانی سیدجمال‌الدین اسدآبادی در افتتاحیهٔ آن، که دربارهٔ اهمیت علم و تعلیم در تمدن اسلامی و اهمیت تأسیس دارالفنون در استانبول، مرکز خلافت اسلامی بود (احسان اوغلو[1]، ص ۷۲۰ـ۷۲۲)، به بلوایی منجر شد که گویا حسن فهمی‌افندی شیخ‌الاسلام در آن نقش داشت. این بلوا موجب تعطیل دارالفنون و رفتن سیدجمال از استانبول به قاهره گردید (رئیس‌نیا، ج ۲، ص ۶۰۳؛ الگار[2]، ص ۱۹۴ـ۱۹۶؛ احسان اوغلو، ص ۷۲۷ـ۷۳۰؛ برکس، ص ۲۴۰ـ۲۴۱، ۲۵۱).

حسن فهمی‌افندی ده روز پس از مرگ عالی‌پاشا، صدراعظمی که از وی حمایت می‌کرد، یعنی در ۲ رجب ۱۲۸۸ از مقام شیخ‌الاسلامی معزول گردید ولی بار دیگر در ۴ جمادی‌الآخرهٔ ۱۲۹۱ به مقام شیخ‌الاسلامی منصوب شد (د. ا. د. ترک، همانجا). وی این‌بار نیز هیچ فرصتی را برای مبارزه با جودت‌پاشا (رئیس جمعیت مجلهٔ احکام عدلیه) از دست نداد. حسن فهمی افندی، جودت‌پاشا را به علت انتقال جمعیت مجلهٔ احکام عدلیه از بابِ فتوا یا بابِ مشیخت* به باب‌عالی* که زیرنظر صدراعظم بود، مقصر می‌دانست (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه). سرانجام، بر اثر مخالفت شیخ‌الاسلام و برخی دیگر، جودت‌پاشا در اواخر محرّم ۱۲۸۷ عزل شد و جمعیت مجلهٔ احکام عدلیه به باب مشیخت انتقال یافت؛ اما چون کتاب *الودیعه* ــ که جلد ششم مجله بود و پس از عزل جودت‌پاشا تدوین شد و انتشار یافت ــ به علت وجود اشکالات و نقایص تدوینی و محتوایی با انتقادات محافل علمی روبه‌رو گردید، جودت‌پاشا چند روز پیش از برکناری فهمی‌افندی از دورهٔ اول شیخ‌الاسلامی‌اش، دوباره به ریاست جمعیت برگردانده شد (د. ا. د. ترک، ذیل «جودت‌پاشا» و «مجلهٔ احکام عدلیه»).

به رغم مخالفتهای حسن فهمی‌افندی در دورهٔ دوم شیخ‌الاسلامی‌اش، که بیش از یک سال و ده ماه طول نکشید، کار تألیف و تدوین و انتشار مجله همچنان ادامه یافت (د. اسلام، همانجا) و دورهٔ شانزده جلدی آن در حدود چهارماه پس از به پایان رسیدن دورهٔ دوم شیخ‌الاسلامی وی منتشر و به اجراگذاشته شد (د. ا. د. ترک، ذیل «مجلهٔ احکام عدلیه»). حدود هشت و نیم ماه از شیخ‌الاسلامی وی، در دورهٔ صدارت محمود ندیم‌پاشا (که از ۲۴ رجب ۱۲۹۲ آغاز شد) گذشت. در این دوره، به‌علت وقوع قیام هرزگوین و بلغارستان که آشوبهایی را در سراسر قلمرو عثمانی در شبه‌جزیرهٔ بالکان دربی‌داشت، تشدید مداخلات خارجی در امور داخلی حکومتِ رو به زوال، تحول و تبدیل افکار عمومی اروپا برضد عثمانی و وخامت اوضاع اقتصادی، نارضایتی عمومی درهر سوی عثمانی ظاهر گردید و روحیهٔ ضد مسیحی، به‌ویژه در استانبول قوّت گرفت (کارال، ج ۷، ص ۱۰۱؛ دانشمند، ج ۴، ص ۲۴۹). یکی از علل قوّت‌گیری روحیهٔ ضد مسیحی، وابستگی آشکار محمود ندیم‌پاشا به روسیه و گوش سپردن به رهنمودهای سفیر آن کشور در استانبول بود. مناسبات نزدیک حسن فهمی‌افندی شیخ‌الاسلام با محمود ندیم‌پاشا و همراهی‌اش با وی، سبب شد که مردم او را نیز در بحرانی که گریبانگیر کشور شده بود، سهیم و مسئول بدانند (کارال، ج ۷، ص ۱۴۰ـ۱۴۱). در چنین اوضاعی، گروهی از طلاب علوم دینی مدارس بزرگ استانبول (بیشترشان از مهاجران روم ایلی)، خواستار برکناری صدراعظم و شیخ‌الاسلام عثمانی شدند (دانشمند، ج ۴، ص ۲۵۴). بنابراین، سلطان در ۱۶ ربیع‌الآخر ۱۲۹۳ آن دو را عزل کرد (د. ا. د. ترک، ذیل مادّه). داویسون[3] احتمال داده است که تأثیر و نفوذ سیدجمال‌الدین اسدآبادی در میان علما و طلاب هم از علل محبوبیت نداشتن حسن فهمی افندی در بین آنان بوده باشد (ــه د. اسلام، همانجا). در ۱۲۹۴، حسن فهمی‌افندی وادار به اقامت در مدینه شد و تا زمان مرگش در ۱۲۹۸، در آن شهر به عبادت و مطالعه مشغول بود.

حسن فهمی‌افندی به زبانهای فارسی و عربی تسلط داشت و در فقه، کلام، منطق و ادبیات عربی دارای اطلاعات عمیق بود و آثار متنوعی در موضوعات مختلف به زبان عربی تألیف کرد. برخی از رسالات او را پسرش، علی حیدرالزهدی، به صورت مجموعه‌های رسائل در ۱۲۸۵ و ۱۲۹۲ در استانبول چاپ سنگی کرده است (ــه د. ا. د. ترک، همانجا).

منابع: رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ ش؛

Hamid Algar, ***Religion and state in Iran, 1785-1906: the role of the ulama in the Qajar Period***, Berkeley, Calif. 1969; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlama*, ed. Ahmet Kuyaş, İstanbul 2004; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; *EI*², s.v. "Ḥasan Fehmī Efendi" (by B. Lewis); Ekmeledin İhsanoğlu, "Dārulfünūn tarihçesine giriş", *Belleten*, no.210 (Aug. 1990); Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.7, Ankara 2003; *TA*, s.v. "Hasan Fehmi Efendi"; *TDVİA*, s.vv. "Cevdet Paşa" (by Yusuf Halaçoğlu and M. Âkif Aydın), "Hasan Fehmi Efendi" (by Mehmet İpşirli and İlyas Çelebi), "Mecelle-i ahkām-ı adliyye" (by M. Âkif Aydın).

/ رحیم رئیس‌نیا /

1. İhsanoğlu 2. Algar 3. Davison

حسن کاشی، مولانا حسن‌بن محمود کاشانی آملی، معروف به حسن کاشی، از شاعران شیعی اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم که اشعار زیادی در منقبت و مرثیهٔ ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام به ویژه امام علی علیه‌السلام سروده است. برای وی القابی چون ملک‌الحکما، جمال‌الدین، کمال‌الدین، افضل المتکلمین و احسن‌المتکلمین ذکر کرده‌اند (← جاجرمی، ج ۱، ص ۳۶۰؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۹۶؛ امین احمد رازی، ج ۲، ص ۱۰۱۹؛ شوشتری، ج ۲، ص ۶۲۶).

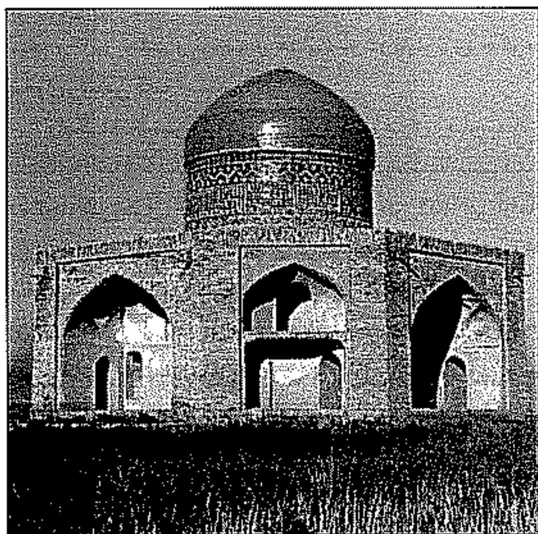
پدر و جدش اهل کاشان بودند، اما زادگاه و محل زندگی او، به تصریح خودش، آمل بوده است (جاجرمی، ج ۲، ص ۴۴۵؛ دولتشاه سمرقندی، همانجا؛ قس صبا، ص ۲۰۸، که مولد او را آمل و محل زندگی‌اش را کاشان ذکر کرده است؛ نیز ← حسن کاشی، مقدمهٔ جعفریان، ص ۱۳ـ۱۴).

تاریخ تولد او را حدود ۶۴۸ می‌توان دانست (← حسن کاشی، همان مقدمه، ص ۱۳) اما تاریخ وفات او معلوم نیست. ظاهراً از شعرای مجلس‌عالی اولجایتو (حک: ۷۰۳ـ۷۱۶) و معاصر علامه حلّی (متوفی ۷۲۶) بوده است (← دولتشاه سمرقندی، ص ۲۹۷؛ خوانساری، ج ۲، ص ۲۶۸؛ امین، ج ۵، ص ۲۳۱).

از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. احمدبن حسین‌بن علی کاتب یزدی (متوفی پس از ۸۶۲؛ ص ۷۴) از ملاقات اولجایتو، محمد خدابنده، با حسن در جوار مرقد امام رضا علیه‌السلام یاد کرده و حسن کاشی را درویشی نمدپوش و مداح اهل‌بیت معرفی نموده است. به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی (ص ۲۹۶ـ۲۹۷)، وی مردی فاضل، نیکو صورت و سیرت و خداترس بوده است. ملاحسین واعظ کاشفی در قرن نهم یا اوایل قرن دهم با ذکر نام حسن کاشی در *فتوت‌نامهٔ سلطانی* (ص ۱۲۴، ۲۱۸) ارتباط او و پیشهٔ مداحی و مناقب‌خوانی او را با آیین فتوت نشان می‌دهد.

کاشی به مکه و مدینه و نجف سفر کرد و قصیده‌ای در ستایش امام علی علیه‌السلام در مرقد آن حضرت خواند. گفته‌اند همان شب امام علی را به خواب دید و امام نشانی مسعودبن افلح، بازرگان بصری، را به او داد تا به بصره برود و صلهٔ منقبت خود را از او بستاند، که چنین نیز شد. کاشی به شکرانهٔ این صله و رؤیای صادقه‌اش، مهمانی باشکوهی برای نیکوکاران و فقیران بصره ترتیب داد (دولتشاه سمرقندی، ص ۲۹۷؛ شوشتری، ج ۲، ص ۶۲۷؛ صبا، همانجا؛ قس امین احمد رازی، همانجا، که نوشته است بازرگان صبح همان شب رؤیا دیدن، کیسهٔ زر را به منزل کاشی بُرد).

این شعر به قصیدهٔ هفت بند مشهور شد و عده‌ای از شاعران شیعی بعد از کاشی، از جمله مولانا محتشم کاشانی*، شاعر مشهور عهد صفوی، از آن تقلید کردند و مدایحی برای امامان یا اشعاری در مذمت دشمنان آنان سرودند (← شوشتری، ج ۲، ص ۶۲۸؛ اسکندرمنشی، ج ۱، ص ۱۷۸؛ خوانساری، همانجا).



سازمان میراث فرهنگی و گردشگری و صنایع دستی استان زنجان، عکاس: ناصر میرظاهری، تاریخ عکاسی: ۱۳۸۰ش

بقعهٔ ملاحسن کاشی، نزدیک شهر سلطانیه

خلوص اعتقاد کاشی به امام علی و فرزندانش سبب گردید تا ذوق شاعری خود را وقف مداحی اهل‌بیت علیهم‌السلام بکند و با اینکه امکان انتساب به دربارها و دستگاههای ریاست برایش فراهم بود، حاکمان روزگارش را مدح نکرد و عمرش را در کمال تقوا و قناعت گذراند (دولتشاه سمرقندی؛ صبا، همانجاها؛ نیز ← امین، ج ۵، ص ۲۳۲؛ صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۴۷).

وی در منقبت‌سرایی شهرت داشت (← اسکندرمنشی، همانجا؛ صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۴۵). او دیوانی مشتمل بر غزل و قصیده داشته‌است (← امین احمد رازی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۷۸۵). یک نسخهٔ خطی *دیوان* او به شمارهٔ ۷۵۹۴ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی محفوظ است (← جعفریان، ص ۹۰). *هفت‌بند* کاشی در ۱۲۹۲ در لکهنو در شانزده‌صفحه چاپ شد (آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۳، ص ۸۹۹). *برگزیدهٔ اشعار مولانا حسن کاشی*، نیز به کوشش علی‌اصغر شاطری (کاشان، انتشارات مرسل، ۱۳۸۲ش) به چاپ رسیده است. وی اثری به نام *انشاء* در علم و ادب و شعر و حکمت نیز نگاشته است (آقابزرگ طهرانی، ج ۲، ص ۳۹۱؛ زعیم، ص ۲۸). *تاریخ محمدی* یا *تاریخ دوازده امام* یا *تاریخ رشیدی* از دیگر آثار منظوم حسن کاشی است که در آغاز آن اولجایتو و رشیدالدین فضل‌الله را ستوده است (← ص ۴۶ـ۵۵) و سپس به معرفی و شرح احوال چهارده معصوم علیهم‌السلام پرداخته است. اثر دیگر او منظومه‌ای کوچک به نام *معرفت‌نامه* دربارهٔ برخی از اصول اعتقادی شیعیان است. *تاریخ محمدی* به ضمیمهٔ *معرفت‌نامه* به کوشش رسول جعفریان چاپ و منتشر شده است (قم ۱۳۷۷ش).

امین در *اعیان‌الشیعة* (همانجا) از سهم وی در نشر مذهب شیعه و تأثیر تعلیم و تربیت و هدایت او در پایه‌ریزی حکومت صفوی، سخن گفته است.

آرامگاه حسن کاشی در ۵ر۲ کیلومتری جنوب گنبد سلطانیه، نزدیک شهر سلطانیه است (دولتشاه سمرقندی، همانجا؛ شوشتری، ج ۲، ص ۶۴۱؛ ثبوتی، ص ۵۴). این آرامگاه در قرن هشتم ساخته شده و در دوران شاه طهماسب اول صفوی، در ۹۷۳، تزیینات و کاشی‌کاری آن به پایان رسیده و در دوران فتحعلی شاه قاجار بازسازی شده است (ثبوتی، ص ۵۶؛ حسن کاشی، همان مقدمه، ص ۳۶ـ۳۸). آرامگاه وی محل زیارت شیعیان حضرت علی علیه‌السلام بوده است (صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۴۸).

آقابزرگ طهرانی (ج ۲، ص ۳۹۱، ج ۹، قسم ۳، ص ۹۰۰) به نقل از سیدحسن صدر گفته است در کاظمین، نزدیک به مقبرهٔ شریف‌مرتضی، قبری وجود داشته که مردم آن را قبر حسن کاشی دانسته‌اند. این قبر در تخریب بازار کاظمین در ۱۳۵۳، جزو خیابان شده است (نیز ← امین، ج ۵، ص ۲۳۱).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ اسکندرمنشی؛ امین؛ امین احمد رازی، *تذکرهٔ هفت‌اقلیم*، چاپ محمدرضا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸ش؛ هوشنگ ثبوتی، *بناهای آرامگاهی استان زنجان*، زنجان ۱۳۷۷ ش؛ محمدبن بدر جاجرمی، *مونس‌الاحرار فی دقائق الاشعار*، با مقدمهٔ محمد قزوینی، چاپ میرصالح طبیبی، تهران ۱۳۳۷ـ۱۳۵۰ ش؛ رسول جعفریان، «مروری اجمالی بر منقبت امامان علیهم‌السلام در شعر فارسی»، مشکوة، ش ۷۸ (بهار ۱۳۸۲)؛ حاجی‌خلیفه؛ حسن‌کاشی، *تاریخ محمدی*، یا، *تاریخ دوازده امام - تاریخ رشیدی - تاریخ الاولاد الحضرة المصطفوی - ائمه‌نامه*، به ضمیمهٔ *معرفت‌نامه و هفت‌بند*، چاپ رسول جعفریان، قم ۱۳۷۷ ش؛ خوانساری؛ دولتشاه سمرقندی، *کتاب تذکرةالشعراء*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۳۱۹/۱۹۰۱؛ کورش زعیم، *مردان بزرگ کاشان*، [تهران ۱۳۳۶ش]؛ نوراللّه‌بن شریف‌الدین شوشتری، *مجالس‌المؤمنین*، تهران ۱۳۵۴ش؛ محمدمظفر حسین‌بن محمد یوسفعلی صبا، *تذکرهٔ روز روشن*، چاپ محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران ۱۳۴۳ ش؛ ذبیح‌اللّه صفا، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*، ج ۳، بخش ۲، تهران ۱۳۷۸ش؛ احمدبن حسین کاتب‌یزدی، *تاریخ جدید یزد*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۵۷ ش؛ حسین‌بن علی کاشفی، *فتوت‌نامهٔ سلطانی*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۵۰ ش.

/ رقیه رسولی و گروه زبان و ادبیات /

حسن کوچک ← چوپانیان

حسنک وزیر، ابوعلی حسن‌بن محمدبن عباس میکالی، وزیر سلطان محمود غزنوی و حامی اصلی سلطان محمد در آغاز سلطنت کوتاهش. نسب حسنک به خاندان میکالیان نیشابور می‌رسد که ظاهراً ریشهٔ سغدی داشته‌اند. افرادی از این خاندان در سدهٔ چهارم، در دربار سامانیان در خراسان، از مقامات دیوانی و رؤسای نیشابور بودند و برخی دیگر از ایشان، ادیبانی نام‌آور شدند (← میکالیان*). میکالیان به چندین شاخه منشعب شدند و چنین می‌نماید که برخی از آنان از خدمت سامانیان به محمود غزنوی پیوستند که پس از مرگ پدرش، سبکتکین، در ۳۸۷ بر خراسان مسلط شده بود (سمعانی، ج ۵، ص ۴۳۳ـ۴۳۷؛ بیهقی، چاپ نفیسی، ج ۲، حواشی، ص ۹۶۹ به بعد). پدر حسنک در نیشابور در سالهای آغاز حکومت محمود در خدمت او بود (عتبی، ص ۴۳۰). حسن نیز کار پدر را ادامه داد و در کودکی به خدمت سلطان محمود درآمد. وی، به‌سبب زیبایی و صداقتش، از نزدیکان سلطان و ملقب به حسنک شد و چندی بعد رئیس نیشابور گشت (← عقیلی، ص ۱۸۷).

در ۴۱۶ محمود وزیر خود، احمدبن حسن میمندی*، را برکنار کرد و حسنک را، که در هیچ دیوان شاگردی نکرده بود، به جای او گمارد (بیهقی، چاپ فیاض، ص ۴۶۷ـ۴۶۸؛ عقیلی، ص ۱۹۰ـ۱۹۱). از دورهٔ پنج‌سالهٔ وزارت وی، جز اشاره‌هایی که در مدایح شاعرانی چون فرخی‌سیستانی (ص ۴۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳ـ۱۹۳، ۳۳۱) آمده است، آگاهی چندانی نیست. براساس حکایتی در *آثارالوزراء* (عقیلی، ص ۱۸۷ـ۱۸۸)، حسنک در نیشابور با فرقهٔ زهدگرای کرّامیه به مخالفت برخاست. برای وی، به عنوان عالی‌ترین مقام اداری قلمرو غزنوی، وجود دشمنان اجتناب‌ناپذیر می‌نمود، به ویژه آنکه او امیرزاده محمد را برای جانشینی محمود ترجیح داد. این‌کار، دیگر مدعی جانشینی، یعنی مسعود، را رنجاند. همچنین حسنک هنگامی‌که مسعود حاکم هرات بود، وی را به سوءاستفاده از اموال شهر بلخ متهم کرد که این کار پیامدهای خطرناکی برای حسنک داشت (بیهقی، چاپ‌فیاض، ص ۲۲۲ـ۲۲۳، ۲۷۵ـ۲۷۶).

پس از درگذشت محمود در ۴۲۱، مسعود به قصد تصاحب تاج و تخت پدرش، از اصفهان به غزنین رفت. او در نیشابور از مظالم موجود، از جمله نارضایتی میکالیان از اعمال پسرعمویشان حسنک، شکایاتی شنید؛ به‌ویژه آنکه حسنک درآمد اوقاف و دیگر املاک و اموال آنان را گرفته بود. مسعود دستور داد که آنها را به مالکان قبلی باز گردانند (همان، ص ۴۱ـ۴۴). البته اقدامات حسنک ظالمانه‌تر از دیگر کارگزاران اداری نبود و این امر تقریباً در بین همهٔ آنها رواج داشت.

در دورهٔ کوتاه سلطنت محمد، حسنک و علی قریب (حاجب سلطان محمود) نفوذ بسیاری در حکومت داشتند. با تضعیف طرفداران سلطان محمد، او از سلطنت خلع شد. سپاهیان سلطان مسعود، حسنک را در تگین‌آباد، واقع در جنوب‌شرقی افغانستان دستگیر کردند و او را به هرات فرستادند و در آنجا وی را به دشمنش، ابوسهل زوزنی، سپردند (همان،

ص ۵۷، ۲۲۳؛ نیز ← د.اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه).

هنگامی که حسنک در منصب وزارت بود، با ابوسهل زوزنی رفتاری تحقیرآمیز داشت (بیهقی، چاپ فیاض، ص ۷۲، ۲۲۵). به این ترتیب، تعجبی نداشت که ابوسهل در آزار حسنک، حتی تا زمان مرگ او پیشقدم باشد. حسنک را به بلخ بردند و به قرمطیگری، یعنی همدلی با فاطمیان مصر، متهم کردند (همان، ص ۲۲۴؛ نیز ← د.اسلام، همانجا). ظاهراً منشأ این اتهام بی‌اساس، عقاید شخصی حسنک بود؛ از آن رو که در ۴۱۴ سلطان‌محمود، حسنک را امیرالحاج خراسان کرد و او در بازگشت از سفر حج، به سبب ناامنی مسیر معمول و گرمای بهار، به جای عبور از بیابان نجد و جنوب عراق و بغداد، حجاج را از شمالی‌ترین مسیر، یعنی اردن و جنوب سوریه، که تحت سلطهٔ فاطمیان بود، بازگرداند. حسنک از خلیفهٔ فاطمی، الظاهر (حک: ۴۱۱ـ۴۲۷)، برای عبور حجاج امان گرفته بود. خلیفه به حسنک خلعت و هدیه نیز داد، اما این امر بدین‌معنا نبود که حسنک، به‌عنوان نمایندهٔ سلطان‌محمود که رهبری سنّی‌مذهب و متعصب بود، فاطمیان را به رسمیت می‌شناسد و ادعاهای مذهبی آنان را تأیید می‌کند. القادر باللّه (حک: ۳۸۱ـ۴۲۲)، خلیفهٔ عباسی، از این عمل حسنک رنجید و به او اعتراض کرد، اما سلطان محمود، حسنک را از این اتهام مبرا دانست و فقط خلعت و هدیه را، برای سوزاندن، نزد خلیفه به بغداد فرستاد (گردیزی، ص ۴۲۴؛ بیهقی، چاپ فیاض، ص ۲۲۴ـ۲۲۷، ۲۲۳، ۲۶۵؛ ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۱۶۴؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۳۴۰؛ قس عقیلی، ص ۱۸۷، که از سوزاندن هدایا در غزنین خبر داده است).

در ۴۲۲، دشمنان حسنک و در رأس آنان ابوسهل زوزنی، بار دیگر این اتهام را مطرح کردند. گفته شده است که دشمنان حسنک در پی فشار خلیفهٔ عباسی این کار را کردند، ولی در حقیقت آنان به تحریک سلطان مسعود، به کین‌خواهی از حسنک به علت اقدامات وی در زمان حکومت سلطان محمود و حمایتش از سلطان محمد، حسنک را دستگیر نمودند. حسنک به صورت رسمی محاکمه نشد. وی بی‌آنکه فرصت دفاع یا امکان درخواست تجدیدنظر برایش وجود داشته باشد (هرچند می‌دانست که در هر صورت این کار بی‌فایده خواهد بود)، به سرعت محکوم گردید (چاپ فیاض، ص ۲۲۴ـ۲۳۳).

داستان محاکمه و اعدام حسنک در بلخ، از دردناک‌ترین فصول *تاریخ بیهقی* (چاپ فیاض، ص ۲۲۰ـ ۲۳۶) است. این فصل به انگلیسی ترجمه شده و تفسیرها، بحثها و اظهارنظرهای فراوانی دربارهٔ آن صورت گرفته است (برای نمونه ترجمه‌ها ← «تاریخ هند»[1]، ص ۸۸ـ۱۰۰؛ والدمن[2]، ص ۱۶۶ـ۱۷۶). حسنک در مراسمی ظاهراً مطابق با موازین شرعی، همهٔ اموال و املاک خود را در یک قباله، در حضور برخی قضات و مزکّیان، به سلطان مسعود فروخت؛ البته هیچ تشکیلات قانونمندی در این حکومت استبدادی وجود نداشت و فقط حکم مستبدانهٔ سلطان اجرا می‌شد. حسنک را به جایگاه اعدام بردند. در میانهٔ راه، ابوسهل زوزنی او را تحقیر می‌کرد و یکی از دشمنانِ میکالی حسنک، وی را دشنام داد. برای تحقیر بیشتر حسنک، لباس او را بیرون آوردند تا تقریباً بدنش برهنه گشت. او را اعدام کردند و پیکرش هفت سال بر چوبهٔ دار ماند. سرانجام بقایای جسد او را پایین آوردند و به خاک سپردند. زوزنی، کینه‌توزانه، سر جدا شدهٔ حسنک را پیش از آنکه نزد خلیفه به بغداد بفرستند، در طبقی سرپوشیده به مجلس شراب بُرد (همان، ص ۲۳۳ـ۲۳۵). سلطان مسعود بنابه عادت، زمانی که دستوری ناخوشایند یا غیرمردمی صادر می‌کرد، به بهانهٔ شکار و تفرج از بلخ دور می‌شد و تا خادمانش شرایط ناخوشایند را تغییر دهند، در شهر نبود (همان، ص ۲۳۲). به روایت بیهقی (چاپ فیاض، ص ۲۳۳ـ۲۳۴)، اگرچه حسنک در زمان وزارت محمود، زورگوییهای معمول خود را داشت، اما همدلی تودهٔ مردم را به‌طور چشمگیری به خود جلب کرده بود. از جملهٔ آنها نیشابوریان بودند که در مراسم به دارکشیدن حسنک حضور داشتند. مردم، به‌رغم دستور مأموران سلطان مسعود، به سوی حسنک سنگ پرتاب نکردند و سواران آماده شدند تا مردم را مهار کنند. به گفتهٔ عتبی (ص ۳۹۸ـ ۳۹۹)، حسنک در زمان وزارتش، در نیشابور کارهای عام‌المنفعه و خیرخواهانه انجام داد، از جمله برای ایمنی از شرایط گوناگون جوّی، بر بازار نیشابور سقف ساخت و هزینهٔ گزاف آن را خود پرداخت. به‌نظر بیهقی (چاپ فیاض، ص ۲۳۴)، حکایت به دار کشیدن حسنک از داستانهای ارزشمند و عبرت‌آموز است. گزارش او آشکارا در طرفداری از حسنک نوشته شده است. بیهقی (چاپ فیاض، ص ۲۳۶ـ۲۴۶) روایت خود را با نقل‌قولهای دیگری از صبر و بردباری در تاریخ اسلام، که با داستان حسنک قابل قیاس‌اند، ادامه داده است. بیان بیهقی در این فصل، نمونه‌ای از به کارگیری سبک تصویرگرایانه است. همچنان که این داستان مبانی استبدادی سلطنت غزنویان و خوی کینه‌توزانه و غیراخلاقی شخصیت مسعود را نشان می‌دهد.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲؛ محمدبن حسین بیهقی، *تاریخ بیهقی*، چاپ علی‌اکبر فیاض، مشهد ۱۳۵۰ش؛ همان: *تاریخ مسعودی*، معروف به *تاریخ بیهقی*، چاپ سعید نفیسی، تهران [۱۳۳۲ش]؛ سمعانی؛ محمدبن‌عبدالجبار عتبی، *الیمینی فی شرح اخبار*

1. *The History of India*
2. Waldman

السلطان یمین‌الدولة و امین‌الملة محمود الغزنوی، چاپ احسان ذنون ثامری، بیروت ۱۴۲۴/ ۲۰۰۴؛ حاجی‌بن نظام عقیلی، *آثارالوزراء*، چاپ جلال‌الدین محدث‌ارموی، تهران۱۳۳۷ش؛ علی‌بن جولوغ‌فرخی سیستانی، *دیوان*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۵ ش؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *زین‌الاخبار*، چاپ عبدالحی حبیبی، چاپ‌افست تهران۱۳۴۷ش؛ *EI*², s. v. "Ḥasanak" (by B. Spuler); *The History of India as told by its own historians: the Muhammadan period*, edited from the posthumous papers of H. M. Elliot by John Dowson, vol 2, Lahore, Islamic Book Service, 1976; Marilyn Robinson Waldman, *To ward a theory of historical narrative: a case study in Perso-Islamicate historiography*, Columbus [c1980].

/کلیفورد ادموند باسورث[1] /

حسن کیادِه (کیاشهر کنونی)، بخش و شهری بندری در شهرستان آستانهٔ اشرفیه در استان گیلان.

حسن‌کیاده در نیمهٔ اول قرن نهم به دستور حسن کیاکارگیابن سیدحیدر کیا (متوفی ۸۴۴) احداث، و به‌نام وی خوانده شد (فقیه محمدی‌جلالی، ج ۱، ص ۴۰۱؛ نیز ← مهدوی لاهیجانی، ص ۱۸۷). از وقایع مهمی که در حسن‌کیاده رخ داد، شکست مدعیان سلطنت و شورشیان این ناحیه از قوای شاه‌طهماسب اول صفوی در ۹۷۹ بود (روملو، ج ۳، ص ۱۴۷۳ـ۱۴۷۶؛ رابینو[2]، ص ۴۳۷؛ قس فومنی، ص ۵۹، که نوشته است این واقعه در ۱۲ ربیع‌الاول ۹۷۷ رخ داد). نام حسن‌کیاده در شرح درگیریهای نیروهای دولتی و روسها با مجاهدان جنگل نیز مشاهده می‌شود (← پاینده، ص ۳۵۵). لوئی رابینو، که از ۱۳۲۴ تا ۱۳۳۰ در ایران به‌سر برده، لاهیجان را یکی از بخشهای نوزده‌گانهٔ ولایت گیلان با هفت بلوک و حسن‌کیاده را در بلوک لَشتِ نشاء آن ضبط کرده (ص ۵۷ـ۵۸، ۳۰۶ـ۳۰۷، ۳۳۲) و گفته است که مالیات سالیانهٔ آن ۱٬۶۵۸٬۱۰ قران است. در زمان او، حسن‌کیاده صیدگاه بزرگی در دهانهٔ سفیدرود داشت. وی ارزش کالاهایی را که از روسیه، از طریق بندر حسن‌کیاده وارد می‌شد، در یک سال (از محرّم ۱۳۲۳ تا محرّم ۱۳۲۴) ۱۳۲٬۴۰۰ فرانک (هر ۲۵ فرانک = ۵۹ قران) و ارزش کالاهای صادره به روسیه را ۳۶۶٬۸۹۳٬۲۵۰ فرانک ضبط کرده است (ص ۲۵۷ـ۲۵۸، ۳۳۲). رابینو خاطرنشان ساخته که صیدگاه و بندر حسن‌کیاده و صادرات آن درگذشته در دست بلژیکیها بوده و به نظر او، صیدگاه حسن‌کیاده مهم‌تر از چمخاله بوده است. در این صیدگاه، در فصل بهار ماهی خاویار صید می‌شد و سردخانهٔ جدیدی در آن احداث کرده بودند و همهٔ کارهای صیدگاه، در زمینه‌های نجاری و قایق‌سازی و چلیک و بشکه‌سازی، با چوبهایی که از روسیه می‌آوردند، در خود صیدگاه انجام می‌گرفت (ص ۶۰، ۳۰۳، پانویس). در زمان قاجار، گروهی از کردهای تبعیدی، در این منطقه سکونت کردند و همراه با ترکهای مهاجر و ساکنان اولیهٔ آن، که گیلک بودند، ساکنان کنونی شهر را تشکیل دادند (فقیه محمدی جلالی، ج ۱، ص ۳۹۴).

حسن‌کیاده در ۱۳۰۹ش به شهر بدل شد (ایران. وزارت کشور. معاونت سیاسی، ۱۳۸۲ش، ذیل «استان گیلان»). در کتاب *اسامی دهات کشور* (ایران. وزارت کشور. ادارهٔ کل آمار و ثبت‌احوال، ج ۱، ص ۳۳)، نام آن به عنوان قصبه‌ای در دهستان آستانهٔ شهرستان لاهیجان ضبط شده است و رزم‌آرا در حدود ۱۳۲۸ش حسن‌کیاده را یکی از دهستانهای سه‌گانهٔ بخش آستانهٔ شهرستان لاهیجان، واقع در مصب سفیدرود، با چهارمحله به نامهای بالامحله، میان‌محله، سردهنه و موسی‌چای معرفی کرده و نوشته است ساکنان آن شیعه‌مذهب‌اند و به گیلکی، فارسی و ترکی سخن می‌گویند (ج ۲، ص ۹۱).

۱) **بخش کیاشهر.** در ۴ بهمن ۱۳۴۳، شهر بندری و بخش حسن‌کیاده فرحناز نامیده شد (اصلاح عریانی، ص ۴۰) و در ۲۱ اردیبهشت ۱۳۵۹، نام آنها به کیاشهر تغییر یافت (ایران. وزارت کشور. معاونت برنامه‌ریزی و خدمات مدیریت، ص ۱۵).

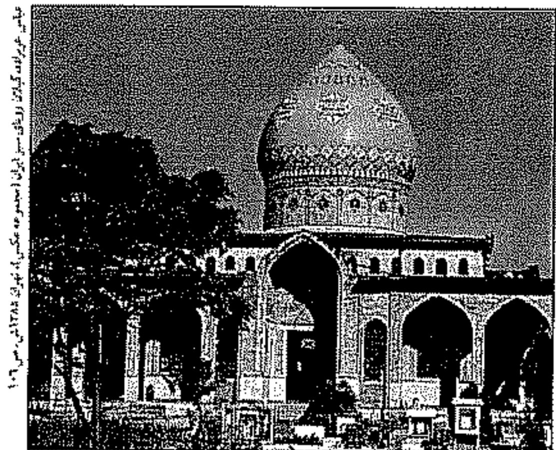
در تقسیمات‌کشوری جمهوری‌اسلامی‌ایران، از بخش کیاشهر به‌مرکزیت بندر کیاشهر نام برده شده که دارای یک شهر (کیاشهر) و دو دهستان به نامهای دهگاه / دهکاه (به مرکزیت دهگاه) و کیاشهر (به مرکزیت دهسر) است (ایران. وزارت کشور. معاونت سیاسی، ۱۳۸۲ش، همانجا؛ همو، ۱۳۸۵ش، ذیل «استان گیلان»؛ نیز ← *نقشهٔ تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*).

رشته کوه البرز در جنوب این بخش امتداد دارد. سفیدرود* از میان آن می‌گذرد و به دریای خزر می‌پیوندد (کیهان، ج ۱، ص ۶۸؛ ستوده، ج ۲، ص ۱۵۵؛ محمودی، ص ۹۸). حشمت‌رود (از شعبات سفیدرود) نیز در این بخش جاری است (*فرهنگ جغرافیائی آبادیها*، ج ۱۶، ص ۶۲) و برای رفع مشکل کم‌آبی، سدی از نوع انحرافی خاکی روی آن احداث شده است (افشین، ج ۲، ص ۱۲۱ و پانویس). رود دیگر در این بخش، رود حسن کیاده به عمق دوازده ساچین[3] (هر ساچین = ۱٫۹۴۹ متر) است (خودزکو[4]، ص ۵۲). سرچشمهٔ این رود از آب باران است و نهر حسن کیاده نیز نامیده شده است (بولر[5]، ص ۲۵؛ رزم‌آرا، همانجا).

در سواحل بخش کیاشهر، خروج گازهای قابل اشتعال از دل خاک، گزارش و تأیید شده است (ریاضی ضیابری، ص ۲۹۳). در سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت بخش ۲۳٬۳۱۳ تن

---

1. C. E. Bosworth
2. Rabino
3. sagene
4. Alexander Chodzko
5. Alexandre Buhler



بقعهٔ آقاسیدابوجعفر

بوده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ش[الف]، ص ۲).

بیشتر اهالی این بخش به کشاورزی و صیادی اشتغال دارند. از محصولات آن برنج، تره‌بار و بادام‌زمینی است. پرورش کرم ابریشم نیز در آنجا متداول است. صنایع‌دستی بخش شامل بافتن تور ماهیگیری و حصیر و سبد، و ساخت جارو و قاشق و کاسه‌های چوبی است (*فرهنگ جغرافیائی آبادیها*، همانجا؛ فقیه محمدی‌جلالی، ج ۱، ص ۳۹۵). از گذشته، در این بخش سیب‌زمینی، چای، ذرت و کنف کشت می‌شده‌است (ایران. وزارت کشور. ادارهٔ کل آمار و ثبت‌احوال، ج ۱، ص ۱۴۶؛ رزم‌آرا، همانجا؛ رابینو، ص ۳۰۲). در کیاشهر سه بازار هفتگی دایر است. در این بخش، در ماههای محرّم و صفر مراسم عزاداری خاصی برگزار می‌شود (← فقیه محمدجلالی، ج ۱، ص ۱۲۹، ۱۴۵، ۲۲۱). اماکن قدیمی بخش کیاشهر عبارت‌اند از: بقعهٔ سه برادران در روستای سالکده؛ بی‌بی‌هیبت در روستای دهسر (پوراحمد جکتاجی، ص ۵۷۷؛ فقیه محمدی جلالی، ج ۲، ص ۱۴۹، ۱۶۲)؛ بقعهٔ آقاسیدابوجعفر در گورستان عمومی کیاشهر، که به شهیدمزار و امامزاده آقاسید نیز معروف است (رابینو، ص ۳۳۲؛ رزم‌آرا، همانجا؛ ستوده، ج ۲، ص ۱۹۸)؛ و بقعهٔ سیدزکریابن امام موسی‌الکاظم در میانکوی حسن‌کیاده (ستوده، ج ۲، ص ۱۹۷).

۲) **شهر بندری کیاشهر**، مرکز بخش کیاشهر، در نزدیکی مصب سفیدرود در ۲۷– متری از سطح دریا، در شمال بخش و ۱۸ کیلومتری آستانهٔ اشرفیه واقع است (*فرهنگ جغرافیائی آبادیها*، ج ۱۶، ص ۶۲ـ۶۳؛ فقیه محمدی جلالی، ج ۱، ص ۳۹۳؛ نیز ← *نقشهٔ تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*). بیشترین دمای آن در تابستان °۳۶، کمترین آن در زمستان °۳ سانتیگراد، و مقدار بارش سالیانهٔ شهر حدود ۱٬۶۴۰ میلیمتر است (*فرهنگ جغرافیائی آبادیها*، ج ۱۶، ص ۶۳؛ نیز ← سازمان هواشناسی کشور، ص ۵۶۶). در سرشماری عمومی ۱۳۷۵ش، کیاشهر ۱۴٬۱۳۳ تن جمعیت داشته است (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ش[ب]، ص هشتادوسه).

منابع: ابراهیم اصلاح عربانی، «گیلان در تقسیمات کشوری»، در *کتاب گیلان*، به سرپرستی ابراهیم اصلاح عربانی، ج ۱، تهران: گروه پژوهشگران ایران، ۱۳۷۴ش؛ یدالله افشین، *رودخانه‌های ایران*، تهران ۱۳۷۳ش؛ ایران. وزارت کشور. ادارهٔ کل آمار و ثبت احوال، *کتاب اسامی دهات کشور*، ج ۱، تهران ۱۳۲۹ش؛ ایران. وزارت کشور. معاونت برنامه‌ریزی و خدمات مدیریت، *تغییر نام واحدهای تقسیمات کشوری و عوارض طبیعی از ابتدای انقلاب اسلامی تا پایان فروردین ماه ۱۳۶۵*، [تهران ۱۳۶۵ش]؛ ایران. وزارت کشور. معاونت سیاسی. دفتر تقسیمات کشوری، *عناصر و واحدهای تقسیمات کشوری: آذر ۱۳۸۵*، [تهران ۱۳۸۵ش]؛ همو، *نشریهٔ اسامی عناصر و واحدهای تقسیماتی (به همراه مراکز)*، تهران ۱۳۸۲ش؛ الکساندر بولر، *سفرنامهٔ بیهلر: جغرافیای رشت و مازندران*، چاپ علی‌اکبر خداپرست، تهران [? ۱۳۵۴ش]؛ محمود پاینده، *خونینه‌های تاریخ دارالمرز: گیلان و مازندران*، رشت ۱۳۷۰ش؛ محمدتقی پوراحمد جکتاجی، «بقاع متبرکه و اماکن مذهبی گیلان»، در *کتاب گیلان*، همان؛ آلکساندر خودزکو، *سرزمین گیلان*، ترجمهٔ سیروس سهامی، تهران ۱۳۵۴ش؛ رزم‌آرا؛ حسن روملو، *احسن‌التواریخ*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۸۴ش؛ حسین ریاضی ضیابری، «پتانسیلهای معدنی گیلان»، در *کتاب گیلان*، همان؛ سازمان هواشناسی کشور، *سالنامهٔ آماری هواشناسی: ۷۶ـ۱۳۷۵*، تهران ۱۳۷۸ش؛ منوچهر ستوده، *از آستارا تا استارباد*، تهران ۱۳۴۹ش ـ ؛ *فرهنگ جغرافیائی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران*، ج ۱۶: رشت، تهران: سازمان جغرافیائی نیروهای مسلح، ۱۳۷۱ش؛ محمدمهدی فقیه محمدجلالی، *سیمای کوچان: بررسی تاریخ، جغرافیا، اقتصاد و معرفی مشاهیر علم و ادب، آثار تاریخی، مذهبی و سیاحتی آستانهٔ اشرفیه و بندر کیاشهر*، قم ۱۳۸۳ش؛ عبدالفتاح فومنی، *تاریخ گیلان: در وقایع سال‌های ۹۲۳ـ۱۰۳۸ هجری قمری*، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۴۹ش؛ مسعود کیهان، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران ۱۳۱۰ـ۱۳۱۱ش؛ فرج‌الله محمودی، «سیمای طبیعی و زمین‌شناسی گیلان»، در *کتاب گیلان*، همان؛ مرکز آمار ایران، *سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۷۵: شناسنامهٔ آبادیهای کشور استان گیلان، شهرستان آستانهٔ اشرفیه*، تهران ۱۳۷۶ش[الف]؛ همو، *سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۷۵: نتایج تفصیلی کل کشور*، تهران ۱۳۷۶ش[ب]؛ محمد مهدوی لاهیجانی، *جغرافیای گیلان*، نجف ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ محمدتقی میرابوالقاسمی، «بازارهای هفتگی گیلان»، در *کتاب گیلان*، همان، ج ۳؛ *نقشهٔ تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، مقیاس ۱:۲٬۵۰۰٬۰۰۰، تهران: سازمان نقشه‌برداری کشور، ۱۳۸۳ش؛

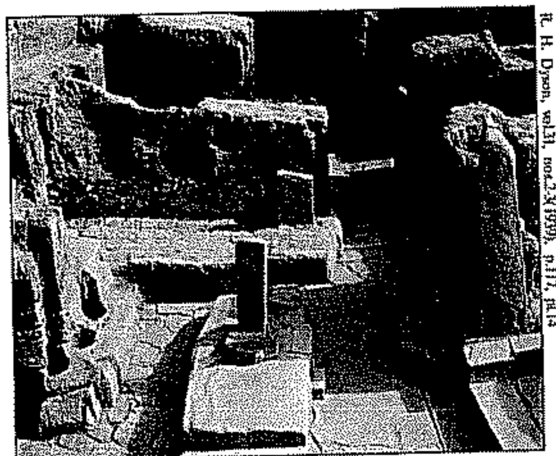
Hyacinth Louis Rabino, *Les provinces Caspiennes de la Perse: Le Guîlân*, Paris 1917.

/ معصومه رضازاده‌شفارودی /

حسنلو، تپه، محوطه‌ای باستانی در شمال‌غربی ایران متعلق به شش هزار سال پیش از میلاد. تپهٔ حسنلو در جنوب‌غربی دریاچهٔ ارومیه و شمال‌شرقی شهرستان نَقَده، در درهٔ سُلدوز واقع شده و به‌سبب نزدیکی به آبادی حسنلو به این نام معروف است (دایسون[1]، ۱۹۸۹ ب، ص ۶؛ معصومی، ص ۳۳). برخی، براساس کتیبه‌های آشوری و اورارتویی، این تپه را با شهر مِشْتا در هزارهٔ اول پیش از میلاد یکی دانسته‌اند (← پکورلا[2] و سالوینی[3]، ص ۱۹ـ۲۱).

در تپهٔ حسنلو بارها کاوش شده است: در ۱۳۱۳ش به سرپرستی محمود راد (کارشناس ادارهٔ کل باستان‌شناسی ایران)، در ۱۳۱۵ش توسط آرل استین[4]، باستان‌شناس انگلیسی، در ۱۳۲۶ش و ۱۳۲۸ش تحت نظارت محمود راد و علی حاکمی، از ۱۳۳۶ش تا ۱۳۵۶ش توسط رابرت دایسون و در ۱۳۷۹ش و ۱۳۸۰ش به سرپرستی حمید خطیب‌شهیدی. این کاوشها و بررسیها نشان داد که تپهٔ حسنلو، با صدها متر وسعت، تا سواحل دریاچهٔ شورگول، در جنوب دریاچهٔ ارومیه امتداد دارد. حفاری این تپه و تپه‌های اطراف آن، مانند دالما، حاجی‌فیروز و پیزدلی، نیز به روشن شدن گاهنگاری حوزه‌های فرهنگی منطقه از حدود شش هزار سال پیش از میلاد، به‌ویژه عصر آهن، کمک کرد و هویت برخی اقوام، از جمله حوریهای ساکن در محوطه‌های اطراف، مانند یانیک‌تپه، را اثبات نمود (ملک شهمیرزادی، ص ۲۸۲ـ۲۸۴؛ برنی[5]، ص ۱۳۴). به نظر دایسون (۱۹۸۹ ب، ص ۸ـ۹)، با اینکه تپهٔ حسنلو را اورارتوها در شمال، آشوریان و سوریها در مغرب و مانناییان در جنوب‌غربی احاطه کرده بودند، مدارک اندکی مبنی بر اقامت این اقوام در حسنلو وجود دارد، اما حضور صنعتکارانی از این اقوام در حسنلو پذیرفتنی است.

براساس حفاریهای باستان‌شناسان، ده دورهٔ فرهنگی ـ تاریخی در حسنلو مشخص شده است: حسنلوی یکم، متعلق به قرن هشتم هجری با آثار پراکنده در سطح تپه (وویت[6]، ص XXVII)؛ حسنلوی دوم، متعلق به قرن سوم پیش از میلاد و همزمان با حکومت سلوکیان؛ حسنلوی سوم، از سال ۶۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد، با سفالهای متعلق به دورهٔ هخامنشیان و قلعهٔ مدور نظامی متعلق به اورارتوها، که بهترین آثار آن از عقرب‌تپه، نزدیک حسنلو به دست آمده است (دایسون، ۱۹۹۹، ص ۱۰۱ـ۱۱۰؛ همو، ۱۹۸۹ ب، ص ۶)؛ حسنلوی چهارم، از ۱۲۵۰ تا ۷۵۰ پیش از میلاد یا عصر دوم آهن که مربوط به دورهٔ استقرار اصلی ساکنان حسنلو بوده و ارگ اولیهٔ آن اهمیت دارد؛ حسنلوی پنجم، متعلق به سالهای ۱۴۵۰ تا ۱۲۵۰ پیش از میلاد،

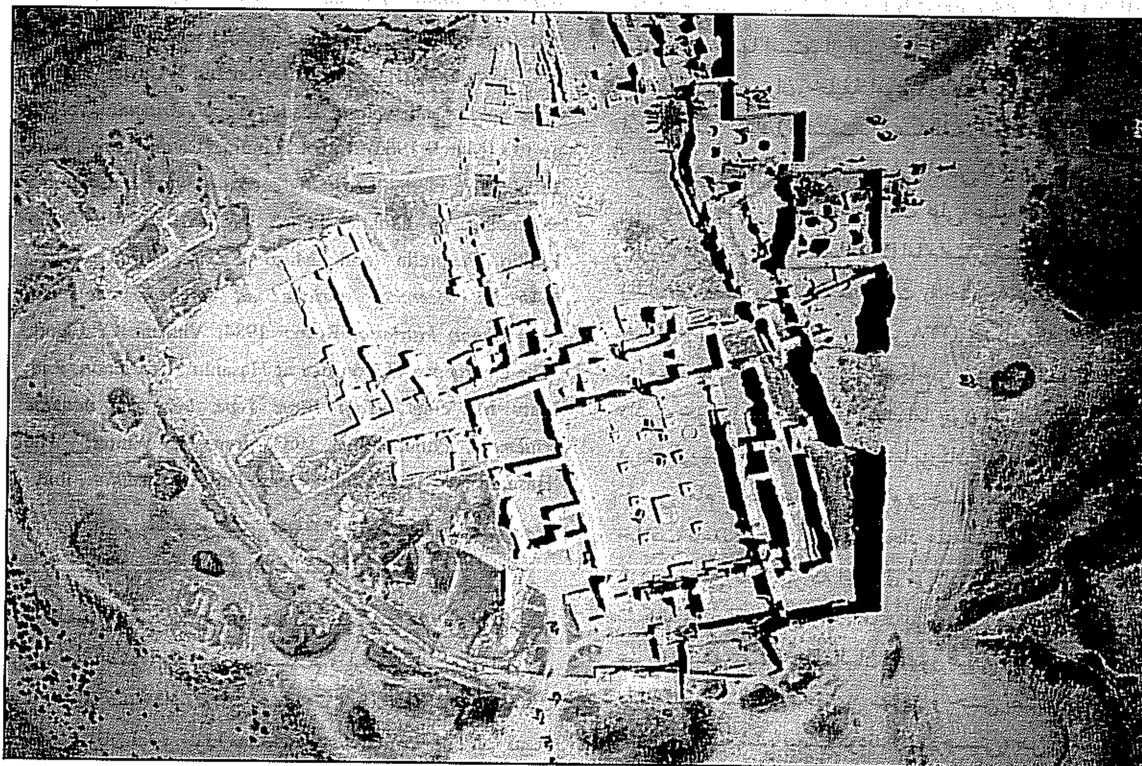


ایوان ورودی معبد و سکوی مرکزی آن (حسنلوی چهارم)

مقارن عصر اول آهن و دارای بناهای خشتی قابل مقایسه با حسنلوی چهارم (دایسون، ۱۹۸۹ ب، ص ۵؛ همو، ۱۹۸۹ الف، ص ۱۰۹)؛ حسنلوی ششم و هفتم، شامل آثار عصر مفرغ از اواخر هزارهٔ چهارم تا ۱۴۵۰ پیش از میلاد (← هملین[7]، ۱۹۷۴، ص ۱۲۵ـ۱۳۲)؛ حسنلوی هشتم و نهم، از هزاره‌های چهارم تا ششم پیش از میلاد، با آثاری از دورهٔ مس و سنگ (کلکولتیک[8]؛ ← دایسون و یانگ، ص ۱۹ـ۲۸؛ هملین، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱)؛ و حسنلوی دهم، از شش هزار تا پنج هزار سال پیش از میلاد که با تپهٔ حاجی‌فیروز در دو کیلومتری جنوب شرقی حسنلو ارتباط بیشتری دارد (وویت، ص XXVII، ۷، نیز ← ص ۲۸۰ـ۲۸۱).

حسنلوی چهارم، به سبب دارا بودن بقایای بناهای حکومتی و اشیای فلزی و سنگی و عاجی، اهمیت بیشتری دارد. ارگ حسنلوی چهارم با یک دیوار سراسری دفاعی، در بلندترین بخش محوطه قراردارد و در آن بقایای یازده بنا هست که بر اثر حملهٔ دشمن سوخته و ویران شده‌اند. سه جادهٔ سنگ‌فرش در مغرب تپه به ارگ راه داشته است. در انتهای این مسیرها، فضای نسبتاً بزرگی دیده می‌شود که احتمالاً محل استقرار نگهبان بوده است. هر ساختمان در تپه، تالار مرکزی ستون‌داری به ارتفاع هفت متر دارد که از سه طرف با اتاقهای مربع و مستطیل شکل در دو طبقه احاطه شده است. در بعضی بناها نیز راه‌پله‌هایی برای‌راهیابی به طبقهٔ دوم و پشت‌بام تعبیه شده است (دایسون، ۱۹۸۹ ب، ص ۱۱۰ـ۱۱۱، ۱۱۳ـ۱۱۹، تصویر ۴). با توجه به کشف کرسیهایی به ارتفاع حدود یک متر در بناها و به دست آمدن اشیای تزیینی و زرین روی سکوی نذر در وسط تالارِ بعضی بناها، احتمالاً قسمتهایی از مجموعه

1. Dyson 2. Pecorella 3. Salvini 4. Aurel Stein 5. Burney 6. Voigt
7. Hamlin 8. Chalcolithic



نمای هوایی آثار حسنلوی چهارم از عصر آهن، شامل معبد وساختمانهای سوخته

بناهای ارگ، معبد بوده یا کاربری دینی داشته است (← دایسون و وویت، ص ۲۱۹ـ۲۲۴). از محوطهٔ باستانی حسنلو، علاوه بر اجساد، اشیای فلزی و سنگی و شیشه‌ای و ظروفی از جنس عاج، زیورآلات، سلاح و غیره یافته شده که اغلب آنها در محل ساخته شده‌اند. تعدادی از آنها کتیبه‌ای به خط میخی دارند و روی بعضی از آنها نام پادشاهان بابل و عیلام دیده می‌شود (← پیگوت[1]، ص ۷۷؛ دایسون، ۱۹۸۹ الف، ص ۱۲۳).

مهم‌ترین شیء به دست آمده از حسنلو، جام طلاست که با جامهای طلای کلاردشت، زیویه و مارلیک قابل مقایسه و از نظر شناخت آثار زرگری در هزارهٔ اول پیش از میلاد، درخور بررسی است (← جام*). جام طلای حسنلو، بیست سانتیمتر بلندی، و نقوش تزیینی برجسته‌ای در دو ردیف دارد. در ردیف بالا، تصویر سه خدای ارابه‌سوار (احتمالاً خدایان طوفان، خورشیدوماه) دیده می‌شود که از چپ به راست در حرکت‌اند و سه مرد در مقابل آنها ایستاده‌اند. در ردیف پایین، مبارزهٔ مردی دستکش‌پوش با موجودی اساطیری تصویر شده است. نقوش دیگر شامل شخصی سوار بر عقاب، دو مرد که مرد دیگری را قربانی می‌کنند، زنی گرز به دست و سوار بر شیر، سه شمشیر و غیره

است (← دیبا، ص ۲۲۱ـ۲۳۲؛ وینتر[2]، ص ۹۲ـ۹۸). در نزدیکی جام طلا، جامی نقره‌ای با نقوش برجسته از آلیاژ طلا و نقره به ارتفاع هفده سانتیمتر کشف شده است (دیبا، ص ۲۱۸ـ۲۱۹).

منابع: پوران دیبا، «جام زرین حسنلو»، ترجمهٔ انوشیروان وکیلی، مجلهٔ *بررسیهای تاریخی*، سال ۱۳، ش ۴ (مهر و آبان ۱۳۵۷)؛ غلامرضا معصومی، «معرفی دهکدهٔ باستانی 'حسنلو' و کاوش در تپهٔ باستانی 'حسنلو'»، هنر و مردم، ش ۱۶۳ (اردیبهشت ۱۳۵۵)؛ صادق ملک شهمیرزادی، *ایران در پیش از تاریخ: باستان‌شناسی ایران از آغاز تا سپیده دم شهرنشینی*، تهران ۱۳۷۸ ش؛

C. A. Burney, "The excavations at Yanik Tepe, Azerbaijan, 1961: second preliminary report", *Iraq*, XXIV, pt.2 (Autumn 1962); Robert H. Dyson, "The Achaemenid painted pottery of Hasanlu IIIA", *Anatolian studies*, vol.49 (1999); idem, "The Iron age architecture at Hasanlu: an essay", *Expedition*, vol.31, nos.2-3 (summer-winter 1989 a); idem, "Rediscovering Hasanlu", ibid (Summer-Winter 1989 b); Robert H. Dyson and Mary M. Voigt, "A temple at Hasanlu", in *Yeki bud, Yeki nabud: essays on the archaeology of Iran in honor of*

1. Pigott   2. Winter

William M.Sumner, ed. Naomi F. Miller and kamyar Abdi, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, 2003; Robert H.Dyson and T. Cuyler Young, "The Solduz valley, Iran: Pisdeli Tepe", *Antiquity*, vol.34, no.133 (March 1960); Carol Hamlin, "Dalma Tepe", *Iran*, XIII (1975); idem, "The early second millennium ceramic assemblage of Dinkha Tepe", ibid, XII (1974); Paolo Emilio Pecorella and Mirjo Salvini, *Tralo Zagros el'Urmia: ricerche storiche ed archeologiche nell 'Azerbaigian Iraniano*, Rome 1984; Vincent C. Pigott, "The emergence of iron use at Hasanlu", *Expedition*, ibid; Mary M. Voigt, *Hajji Firuz Tepe, Iran: the neolithic settlement*, Philadelphia 1983; Irene J. Winter, "The 'Hasanlu gold bowl': thirty years later", *Expedition*, ibid.

/ حمید خطیب‌شهیدی /

حسن مُثَنّیٰ، شهرت حسن‌بن حسن‌بن علی‌بن ابی‌طالب، فرزند امام حسن مجتبی علیه‌السلام و از بزرگان علویان. وی ابومحمد کنیه داشت (ابن‌عنبه، ص۹۸). مادرش خَوْلَه‌بنت منظوربن زَبّان فَزاری بود (مصعب‌بن عبداللّه، ص۴۶؛ ابن‌قتیبه، ص ۱۱۲؛ طبری، ج۵، ص ۴۶۹). خوله پس از کشته شدن همسرش، محمدبن طلحةبن عبیداللّه، در جنگ جمل* (سال ۳۶)، به همسری امام حسن علیه‌السلام درآمد (ابن‌عنبه، همانجا؛ قس ابن‌قتیبه، همانجا). حسن مثنی روز عاشورا در واقعهٔ کربلا حاضر بود و احمدبن ابراهیم حسنی در روایتی به نقل از ابومخنف سن وی را در آن هنگام نوزده یا بیست سال ذکر کرده است (ــه ص ۳۷۹؛ قس طبری (همانجا)، که گفته وی در واقعه عاشورا طفلی بوده است). وی در روز عاشورا همراه امام حسین شجاعانه جنگید و زخمی و اسیر شد. دایی‌اش، اسماءبن خارجهٔ فزاری، وی را نجات داد. او در کوفه تحت درمان قرار گرفت و با بازیافتن سلامت خود به مدینه بازگشت (ــه حسنی، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۲۵؛ ابن‌طاووس، ص ۶۳) همسر او دختر عمویش، فاطمه دختر امام حسین علیه‌السلام، بود، امام پیش از واقعهٔ عاشورا دختر خود را به عقد وی درآورده بود (ــه مصعب‌بن عبداللّه، ص ۵۱؛ حسنی، همانجا).

حسن مثنی بر اساس وصیت علی علیه‌السلام (ــه مصعب‌بن عبداللّه، ص۴۶؛ حسنی، ص۳۸۴) عهده دار و متولی صدقات و موقوفات امیر مؤمنان علیه‌السلام در مدینه بود (مصعب‌بن عبداللّه، همانجا؛ بلاذری، ج ۲، ص ۴۰۳؛ مفید، ج۲، ص ۲۳). هنگامی که حجّاج‌بن یوسف ثقفی* والی مدینه بود، از حسن مثنی خواست که عمویش، عمربن علی، را در تولیت این صدقات با خود شریک سازد، زیرا عمو و از خویشان وی است، اما او به سبب اینکه تولیت صدقات فقط مختص فرزندان فاطمه سلام‌اللّه‌علیها است، از این کار امتناع کرد و به شام نزد عبدالملک‌بن مروان، خلیفهٔ اموی، رفت. خلیفه نیز حجّاج را از این کار منع کرد (مصعب‌بن عبداللّه، ص ۴۶ـ۴۷؛ بلاذری؛ حسنی، همانجاها؛ ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۶۵؛ ابن‌عنبه، ص۹۹).

حسن مثنی تولیت موقوفات علی علیه‌السلام را بعد از خود به‌فرزندش، عبداللّه، سپرد؛ اما منصور عباسی، عبداللّه را به زندان انداخت و تولیت موقوفات را خود به عهده گرفت (ــه حسنی، ص۳۸۳؛ مُحَلّی، ج۲، ص۲۳۸). هنگامی‌که عبدالرحمان بن محمدبن اشعث کندی بر حجّاج‌بن یوسف شورید، قصد داشت خود را خلیفه معرفی کند، اما چون امر خلافت فقط برای فردی قریشی مورد پذیرش بود، با بزرگان علویان، یعنی علی بن حسین امام سجاد علیهما السلام و حسن مثنی برای پذیرش خلافت نامه‌نگاری کرد. امام سجاد علیه‌السلام تقاضای او را رد کرد و حسن مثنّی نیز که احتمال می‌داد شورشیان بیعت خود را بشکنند، از این‌کار سر باز زد، اما درپی اصرار آنها پذیرفت و با او با عنوان خلیفه بیعت شد. عالمان مشهور عراقی چون عبدالرحمان بن‌ابی‌لیلی، شعبی، محمدبن سیرین و حسن بصری با او، که به الرضی ملقب شد، بیعت کردند (ــه حسنی، ص ۳۸۰ـ ۳۸۱). پس از کشته شدن ابن‌اشعث در سال ۸۵، حسن مثنی نیز متواری شد و سرانجام فرستادگان ولیدبن عبدالملک او را مسموم کردند و به قتل رساندند. جنازهٔ او را به مدینه منتقل کردند و در بقیع به خاک سپردند. سن او در هنگام مرگ ۸۳ یا ۸۷ ذکر شده است (ــه حسنی، ص ۳۸۲؛ ابن‌عنبه، ص ۱۰۰).

در منابع زیدیه از حسن مثنی به عنوان یکی از ائمهٔ زیدیه یاد می‌شود (ــه حسنی، ص ۳۷۹؛ محلی، ج ۲، ص ۲۳۵)، اما به گفتهٔ شیخ مفید (ج ۲، ص ۲۶)، حسن مثنّی هرگز ادعای امامت نکرده و کسی نیز به نام او چنین ادعایی ننموده است. فرزندان ذکور او از فاطمه (دختر امام حسین علیه‌السلام) عبارت‌اند از: عبداللّه محض، ابراهیم غَمر و حسن مثلث، که هر سه در زندان ابوجعفر منصور، خلیفهٔ عباسی، درگذشتند (ابن‌سعد، ج ۵، ص ۳۱۹؛ بلاذری، ج ۲، ص ۴۰۳ـ۴۰۴؛ ابن‌عنبه، ص ۱۰۱). بعدها نوادگان او، خاصه نوادگانش از عبدالله بن حسن که خود فردی عالم و ادیب بود (ــه ابوالفرج اصفهانی، ج ۲۱، ص ۸۵ـ۹۳)، چون محمد مشهور به نفس زکیه و ابراهیم مشهور به قتیل باخَمْری، قیامهای مهمی علیه عباسیان را رهبری کردند. حسن مثنی از پدر خود امام مجتبی و برخی دیگر روایت کرده است (ــه ابن‌عساکر، ج ۱۳، ص ۶۱ـ۶۲).

منابع: ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌طاووس، *اللهوف فی قتلی الطفوف*، نجف ۱۳۶۹/۱۹۵۰، چاپ افست قم ۱۳۶۸ش؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌عنبه،

عمدة‌الطالب فی انساب آل ابی‌طالب، چاپ محمدحسن آل طالقانی، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابوالفرج اصفهانی؛ امین؛ احمدبن یحیی بلاذری، *انساب‌الاشراف*، چاپ محمود فردوس‌العظم، دمشق ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰؛ احمد بن ابراهیم حسنی، *المصابیح*، چاپ عبدالله حوثی، صنعا؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ حُمید بن احمد مُحلّی، *الحدائق الوردیّة فی مناقب ائمة الزّیدیة*، چاپ مرتضی بن زید محطوری حسنی، صنعا ۱۴۲۳ / ۲۰۰۲؛ مصعب‌بن عبدالله، *کتاب نسب قریش*، چاپ لوی پروونسال، قاهره ۱۹۵۳؛ محمدبن محمدمفید، *الارشاد فی معرفة حُجج‌الله علی‌العباد*، قم ۱۴۱۳.

/ فریده حشمتی /

حُسن نیّت، اصلی حاکم بر حقوق قراردادها و حقوق بین‌الملل که در اخلاق ریشه دارد و برخی مصادیق آن در فقه نیز به‌کار رفته است.

معنا و تعریف. اصطلاح حسن نیت در حقوق به گونه‌های مختلف تعریف شده است: صداقت در نیت و عمل؛ فقدان ارادهٔ تقلب و کلاهبرداری و ایجاد ضرر برای طرف دیگر معامله؛ پایبندی به هدف معامله و داشتن رفتار درست و صادقانه در برابر تعهد؛ داشتن اعتقاد صادقانه به موضوعی نادرست؛ نداشتن رفتار مغایر با معیارها و ضوابط متداول در قراردادها (← سنّهوری، ج ۱، ص ۶۲۶، ۶۲۸؛ بلک[1]، ذیل "Good faith"؛ فاروقی، ص ۸۷؛ جعفرزاده و سیمائی‌صراف، ص ۱۳۶ـ۱۴۰). وجه مشترک این تعاریف، صداقت و راستی در قرارداد و ایفای وظایف قراردادی به گونه‌ای صادقانه، منصفانه و معقول است (جعفرزاده و سیمائی‌صراف، ص ۱۴۰ـ۱۴۱).

از تعاریف حقوق‌دانان دربارهٔ حسن نیت می‌توان دریافت که مفهوم حسن نیت عمدتاً ناظر بر دو جهت است: ۱) صداقت و اجتناب از خدعه و اندیشهٔ متقلبانه، که در برابر سوء نیت قرار دارد. بر این اساس، شخصی که به سبب جهل* یا فریب خوردن (مثلاً به علت وجود نشانه‌های خارجیِ برخوردار بودن طرف معامله از حق تصرف)، به‌اشتباه و با اعتقادی صادقانه تصور کند عملش بر وفق قانون است، حسن نیت دارد و در إعمال قانون در مورد او سهل‌گیری می‌شود. ۲) داشتن رفتاری صادقانه و رعایت الگوهای متعارف در اجرای قراردادها (← فاروقی، ص ۸۷ـ۸۸؛ بلک، ذیل "Bad faith" و "Good faith").

در حقوق. حسن نیت در اصل، مفهومی اخلاقی است که به‌تدریج به علم حقوق راه یافته و نهادینه شده است. در واقع، قاعدهٔ حسن نیت یکی از نمادهای تأثیر اخلاق بر حقوق به‌شمار می‌رود. به نظر برخی حقوق‌دانان، مفهوم حسن نیت در عین سهولت و آشکار بودن، در مقام توصیف و تطبیق بر مصادیق دشوار می‌نماید و به‌گونهٔ دقیق قابل تعریف نیست. گروهی از حقوق‌دانان نیز برآن‌اند که حسن نیت مفهومی ثابت و مستقل ندارد و باید در هر قراردادی باتوجه به اصول و قواعد و شرایط حاکم بر آن سنجیده شود نه صرفاً در شرایط انتزاعی (← جعفرزاده و سیمائی‌صراف، ص ۱۳۶، ۱۳۹).

اصل حسن‌نیت در اجرای قراردادها، که از حقوق روم باستان اقتباس شده است، در قرن پنجم و ششم / یازدهم و دوازدهم در تجارت کشورهای اروپایی نمود. بیشتری یافت و اکنون در نظام حقوقی بسیاری از کشورها، چه در گروه حقوق‌نوشته[2] چه گروه حقوق عرفی[3]، با تفاوت در گسترهٔ کاربرد، به گونه‌ای وسیع إعمال می‌شود، از جمله در قوانین بیمه، مالیات، حقوق کار، ورشکستگی، تصرف در اموال و خرید و فروش (← همان، ص ۱۴۱ـ۱۶۰؛ بلک، ذیل "Good faith"). بر اصل لزوم رعایت حسن‌نیت در اجرای قراردادها، در قوانین موضوعهٔ بسیاری از کشورهای غربی تصریح شده است، از جمله در مادّهٔ ۲۴۲ قانون مدنی آلمان، مادّهٔ ۱۱۳۴ قانون مدنی فرانسه و مادّهٔ ۳۸۸ قانون مدنی یونان. این اصل در قوانین شماری از کشورهای عربی هم آمده است، از جمله در مادّهٔ ۱۴۸ قانون مدنی مصر، مادّهٔ ۱۴۹ قانون مدنی سوریه، مادّهٔ ۱۴۸ قانون مدنی لیبی و مادّهٔ ۲۲۱ قانون مدنی لبنان (← سنّهوری، ج ۱، ص ۶۲۶؛ کشوری، ص ۱۶۱).

در نظام حقوقی برخی کشورها قاعدهٔ حسن نیت، با گستره‌ای وسیع‌تر، مبنای نظریهٔ «سوءاستفاده از حق» به شمار می‌رود؛ یعنی چنانچه شخصی در روند إعمالِ حقوق خود، حسن نیت را نقض کند، از حقش سوءاستفاده کرده است. ازاین‌رو، مطابق قوانین مدنی این کشورها هرگونه إعمال حق باید منطبق با مبانی حسن نیت و دور از تقلب و تزویر باشد (← بهرامی‌احمدی، ص ۱۲۹ـ۱۳۲، ۲۲۵ـ۲۲۸).

لزوم رعایت حسن نیت در قراردادها، در اَسناد بین‌المللی به‌ویژه اسناد تجاری هم موردتوجه قرارگرفته است، به‌گونه‌ای که امروزه اصل حسن نیت از ارزشهای تجارت بین‌الملل به‌شمار می‌رود. مادّهٔ هفتم «کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا»[4] (مصوب ۱۳۵۹ش / ۱۹۸۰) ناظر بر ضرورت رعایت حسن‌نیت در تجارت بین‌المللی است (← *تفسیری بر حقوق بیع بین‌المللی*، ج ۱، ص ۱۱۰ـ۱۴۳؛ جعفرزاده و سیمائی‌صراف، ص ۱۸۷ـ۱۹۸). مبنای اصل حسن‌نیت در قراردادهای بین‌المللی را اموری چون اخلاق و ارزشهای فطری انسانی، ضرورتهای خاص حوزهٔ تجارت، ارج نهادن به نظم عمومی و اقتضای ذات قرارداد

1. Black 2. civil law 3. common law

4. UN Convention on Contracts for the International Sale of Goods (CISG)

دانسته‌اند. امروزه باتوجه‌به تحولات گسترده و پرشتاب مناسبات تجاری، به‌ویژه با تأکید اصول قراردادهای تجاری بین‌المللی «مؤسسهٔ بین‌المللی یکنواخت کردن حقوق خصوصی»[1] و «اصول حقوق قراردادهای اروپایی»[2]، اصل حسن‌نیت حوزه‌های متنوعی‌از مناسبات طرفین قرارداد بین‌المللی را در برگرفته است، از جمله مذاکرات مقدماتی قرارداد، تشکیل و تفسیر قرارداد، اجرای قرارداد و إعمالِ ضمانتِ اجراهای آن (← جعفرزاده و سیمائی‌صراف، ص ۱۹۸ـ ۲۰۹، ۲۱۵ـ ۲۳۰).

مطابق «عهدنامهٔ وین در زمینهٔ حقوق معاهدات»[3] (مصوب ۱۳۴۸ش / ۱۹۶۹) نیز حسن نیت یکی از قواعد اساسی در اجرای معاهدات بین‌المللی است؛ یعنی هیچ کشور یا سازمان بین‌المللی مُتعاهدی نباید کاری بکند که موضوع و هدف معاهده را از بین ببرد. همچنین، به‌موجب این عهدنامه، حسن نیت در شمار اصول و قواعد مسلّم تفسیر معاهدات بین‌المللی است که مفسران این اسناد باید آن را رعایت کنند (ضیائی بیگدلی، ص ۱۱۷ـ۱۱۸، ۱۶۴، ۲۰۸).

در فقه. در منابع فقهی برای حسن‌نیت تعریف مستقلی نشده است، اما در بعضی ابواب‌واحکام‌فقهی از تأثیر نیتِ مثبت یا منفی فاعل بر حکم فعل سخن رفته است و مصادیقی از کاربرد حسن نیت در احکام فقهی و مقررات حقوقی می‌توان یافت، از جمله:

۱) در مبحث امانت و عقود امانی. یکی از عناصر تحقق خیانتِ امین را سوءنیت او در ضرر رساندن به مالک یا هر شخصی دانسته‌اند که امانت در تصرف او بوده است. اصل حسن نیت اقتضا می‌کند که به گفتهٔ امین دربارهٔ اجرای تعهد اعتماد شود و اثبات اجرا نکردن تعهد امین برعهدهٔ مدعی باشد (← موسوی بجنوردی، ج ۲، ص ۹ـ۱۲؛ گلدوزیان، ص ۴۰۳ـ۴۰۴؛ وحدتی شبیری، ص ۲۳۵).

۲) در موضوع تدلیس در عقود، که آثاری حقوقی و فقهی در پی دارد، برای اثبات سوءنیت لازم است تدلیس‌کننده قصد فریب داشته باشد. لذا با آگاهی تدلیس‌شونده از فریبکاریِ طرف عقد، آثار تدلیس مترتب نمی‌شود (← تدلیس*).

۳) برخی فقها در مبحث قاعدهٔ غُرور، که از عوامل ایجاد مسئولیت و ضَمان است، تحقق ضمان را منوط به وجود قصد فریب و سوءنیت فریب‌دهنده ندانسته‌اند، ولی شماری دیگر وجود این قصد را لازم شمرده و به بیان دیگر، حسن‌نیتِ فریب‌دهنده را مانع تحقق مسئولیت او دانسته‌اند. همچنین مطابق این قاعده، شرط مسئول بودن شخص فریبکار، آگاه نبودنِ شخص فریب‌خورده از زیانبار بودن اقدام اوست و گرنه فریب‌خورده حق گرفتن غرامت نخواهد داشت، زیرا سوءنیت او مانع ثبوت ضمان می‌شود (← حسینی مراغی، ج ۲، ص ۴۴۱؛ موسوی بجنوردی، ج ۱، ص ۲۶۹ـ۲۷۰؛ نیز ← غَرَر*).

۴) قاعدهٔ احسان، که مبنای نفی ضمانِ قَهری شمرده می‌شود، یکی از مجاری إعمالِ اصلِ حسن نیت است. این قاعده هنگامی جریان می‌یابد که رفتار یک شخص، با قطع نظر از حسن فاعلیِ او، قاعدتاً موجب ضمان و مسئولیت باشد، ولی به دلیل حسن نیت داشتن فاعل و قصد او مبنی بر نفع‌رساندن به دیگری یا دفع ضرر از او، مسئولیت جبران خسارت از وی سلب می‌گردد (حسینی مراغی، ج ۲، ص ۴۷۴ـ۴۷۸؛ موسوی بجنوردی، ج ۴، ص ۹ـ۱۱؛ نیز ← احسان*، قاعده).

۵) بنابر فقه، اضطرار* و اکراه، با شرایط معیّنی، به‌سبب تأثیری که بر ارادهٔ شخص می‌گذارند، از موجبات مُوَجههٔ جرم و نیز رافع مسئولیت مدنی و کیفری به‌شمار می‌روند، زیرا شخص مُضطَر و شخص مُکرَه فاقد سوءنیت‌اند و در این زیان‌رسانی به دیگران، رضایت خاطر ندارند (← موسوی بجنوردی، ج ۴، ص ۲۷۸ـ۲۷۹؛ شامبیاتی، ج ۱، ص ۳۵۷ـ۳۶۴، ج ۲، ص ۹۷ـ۱۰۱).

۶) برخی مؤلفان (برای نمونه ← کاتوزیان، ج ۳، ص ۵۷) لزوم توجه در خیار غَبن و خیار عیب به شروط ضمنی یا بَنایی (شرطی که قبل از عقد ذکر می‌شود ولی در متن عقد بدان تصریح نمی‌شود) را، که برخی فقها بدان قائل شده‌اند، از مصادیق قاعدهٔ حسن نیت شمرده‌اند.

۷) اصل حسن‌نیت و اعتماد متقابل در روابط قراردادی اقتضا می‌کند که دو طرف، با احترام به پیمان خویش، از اجرای تعهد بدون عذر موجه سرپیچی نکنند. در حقوق قراردادها اشتباه، با شرایطی، سبب بطلان عقد می‌شود، اما اشتباه‌کننده نمی‌تواند به گونه‌ای‌بر اشتباه خود تمسک کند که با مقتضای حسن‌نیت تعارض داشته باشد، وگرنه او مسئولِ إخلالی خواهد شد که در تعهد قراردادی خود، مبنی بر رعایت حسن نیت در اجرای قرارداد، ایجاد کرده است (سنهوری، ج ۱، ص ۳۱۷؛ نیز ← اشتباه*).

۸) بر پایهٔ مبانی حقوق جزا، سوء نیت یا قصد مجرمانه یکی از عوامل تحقق عنصر روانی جرم* است. اگر کسی علاوه بر ارادهٔ انجام دادن فعل مجرمانه، تحقق نتیجهٔ آن را هم قصد کند، سوءنیت دارد و مرتکب جرم عمدی شده‌است. در جرائم غیرعمد و شبه‌عمد سوءنیت وجود ندارد. چنانچه در جرائم عمدی، اشتباه موضوعی رخ دهد و امکان وجود سوءنیت از میان برود، عمد از بین می‌رود و جرم مزبور منتفی می‌شود (مانند جرائم بر ضد اموال) یا تغییر ماهیت می‌دهد (مانند تبدیل قتل عمد به

1. International Institute for the Unification of Private Law (UNIDROIT)

2. Principles of European Contract Law (PECL)

3. Vienna Convention on the Law of Treaties

غیرعمد؛ شامبیاتی، ج ۱، ص ۴۰۴ـ۴۱۰؛ رحیمی‌نژاد، ص ۴۱ـ۴۲، ۵۷ـ ۵۸؛ برای تفصیل ← شامبیاتی، ج ۱، ص ۴۱۱ـ ۴۱۵).

در قانون مدنی ایران، به‌رغم تأثیرپذیری آن از قوانین مدنی فرانسه و سویس، لزوم رعایت اصل حسن نیت در اجرا یا تفسیر قراردادها تصریح نشده، هرچند موادی از آن بر مبنای رعایت حسن نیت وضع شده است (← کاتوزیان، ج ۳، ص ۵۶ـ۵۷؛ قشقایی، ص ۱۹۸ـ۲۰۲). به نظر برخی حقوق‌دانان (← عدل، ص ۱۳۴؛ کاتوزیان، همانجا؛ صفائی، ج ۲، ص ۱۷۹)، در حقوق ایران مادّهٔ ۲۲۰ قانون مدنی که طرفینِ قرارداد را ملزم به نتایج عرفی آن ساخته و مادّهٔ ۲۲۵ که متعارف بودن امری را در عرف و عادت همپایهٔ ذکر آن در عقد می‌داند، از مبانی رعایت حسن نیت در اجرای عقود هستند، همچنان که مواد قانونیِ بسیاری ناظر بر این اصل است، از جمله مواد ۲۷۷ و ۲۷۹ قانون مدنی و مواد ۱۰ تا ۱۳ قانون مسئولیت مدنی.

هرچند در ایران قانونی عام دربارهٔ حسن نیت، که شامل همهٔ قراردادها شود، وجود ندارد، قانون‌گذار در برخی قوانین موضوعه صراحتاً اصطلاح حسن نیت را به‌کار برده است، مانند قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ش (اَعمالِ مخالف حسن نیت)، قانون دریایی مصوب ۱۳۴۳ش (طلبکار با حسن‌نیت)، قانون صدور چک مصوب ۱۳۴۴ش (وجود حسن‌نیت در صادرکنندهٔ چک) و قانون تجارت الکترونیک مصوب ۱۳۸۲ش (لزوم رعایت حسن نیت در تفسیر این قانون). به رأی برخی حقوق‌دانان (برای نمونه ← شهیدی، ج ۳، ص ۱۱۴)، در حقوق ایران تعبیر «رفتار معقول و متعارف» جانشین اصل حسن‌نیت شده‌است و در بیشتر موارد نتیجه‌ای همسان با نتایج و آثار رعایت اصل حسن نیت دارد.

منابع: حمید بهرامی احمدی، *سوءاستفاده از حق: مطالعهٔ تطبیقی در حقوق اسلام و دیگر نظامهای حقوقی*، تهران ۱۳۷۷ش؛ *تفسیری بر حقوق بیع بین‌المللی: کنوانسیون ۱۹۸۰ وین*، نوشتهٔ هیجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاههای معتبر جهان، ترجمهٔ مهراب داراب‌پور، تهران: کتابخانهٔ گنج‌دانش، ۱۳۷۴ش؛ میرقاسم جعفرزاده و حسین سیمائی صراف، «حسن نیت در قراردادهای بین‌المللی: قاعده‌ای فراگیر یا حکمی استثنائی»، *مجلهٔ تحقیقات حقوقی*، ش ۴۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۴)؛ عبدالفتاح‌بن علی حسینی‌مراغی، *العناوین*، قم ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸؛ اسماعیل رحیمی‌نژاد، *آشنایی با حقوق جزا و جرم‌شناسی*، قم ۱۳۷۸ش؛ عبدالرزاق احمد سنهوری، *الوسیط فی شرح‌القانون المدنی الجدید*، بیروت [? ۱۹۵۲]ـ۱۹۸۶؛ هوشنگ شامبیاتی، *حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۸۲ش؛ مهدی شهیدی، *حقوق مدنی*، ج ۳: *آثار قراردادها و تعهدات*، تهران ۱۳۸۲ش؛ حسین صفائی، *دورهٔ مقدماتی حقوق مدنی*، ج ۲: *تعهدات و قراردادها*، تهران ۱۳۵۱ش؛ محمدرضا ضیائی بیگدلی، *حقوق معاهدات بین‌المللی*، تهران ۱۳۸۳ش؛ مصطفی عدل، *حقوق مدنی*، تهران ۱۳۴۲ش؛ حارث سلیمان فاروقی، *المعجم القانونی: انکلیزی ـ عربی*، بیروت ۱۹۸۸؛ محمدحسین قشقایی، *شیوهٔ تفسیر قراردادهای خصوصی در حقوق ایران و نظام‌های حقوقی معاصر*، قم ۱۳۷۸ش؛ ناصر کاتوزیان، *حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها*، ج ۳، تهران ۱۳۸۳ش؛ عیسی کشوری، *کاربرد قواعد فقه در حقوق، با مطالعهٔ تطبیقی قاعدهٔ عسر و حرج*، تهران ۱۳۷۴ش؛ ایرج گلدوزیان، *حقوق جزای اختصاصی: جرائم علیه تمامیت جسمانی، شخصیت معنوی، اموال و مالکیت، امنیت و آسایش عمومی*، تهران ۱۳۸۵ش؛ حسن موسوی بجنوردی، *القواعد الفقهیة*، چاپ مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، قم ۱۳۷۷ش؛ حسن وحدتی شبیری، *مبانی مسئولیت مدنی قراردادی: مطالعه تطبیقی در حقوق و فقه*، قم ۱۳۸۵ش؛

Henry Campbell Black, *Black's law dictionary: definitions of the terms and phrases of American and English jurisprudence, ancient and modern*, 6th ed. St. Paul. Minn. 1993.

/ احمد دیلمی /

حُسن و قُبح، یکی از مباحث عمده در کلام اسلامی و به تَبَع، مبحثی در اصول فقه. بحث دربارهٔ جایگاه این دو مفهوم و تبیین نسبت آنها با دین و احکام شرع، که با نام تحسین و تقبیح هم شناخته می‌شود، از دیرباز تاکنون از مباحث جدّی و مناقشه‌برانگیز نزد متفکران مسلمان، از جمله فلاسفه و اصولیان و به‌ویژه متکلمان، بوده است. اصل مسئله به بیان ساده چنین است: بعضی افعال و اعمال، نیکو و پسندیده یا، به اصطلاح اهل کلام، حَسَن دانسته می‌شوند و افعال و اعمال دیگر ناپسند یا قبیح. ملاک این ارزش‌گذاری چیست و چه امری سبب می‌شود اعمال متصف به این صفات شوند؟ به عبارت دیگر، معیار و مبنای تعیین حسن و قبح افعال چیست؟ به این پرسش پاسخهای مختلف می‌توان داد. مثلاً می‌توان گفت تشخیص حسن و قبح اعمال امری است عقلی و حسن و قبح، صفت ذاتی و همیشگیِ اعمال و افعالِ آگاهانه است؛ به عبارت دیگر، عقل درمی‌یابد که اعمال به خودیِ خود پسندیده یا ناپسندند. یا مثلاً می‌توان گفت حسن و قبح افعال امری است که شرع مشخص می‌کند و اعمال فی‌نفسه بد یا خوب نیستند و صرفاً موافقت یا مخالفت آنها با دستورها و معیارهای الهی ملاک حسن و قبح آنهاست، دستورها و معیارهایِ الهی هم نه تابع اموری فی‌نفسه، که صرفاً تابع خواست خدا هستند. یا حتی ممکن است در پاسخ گفته شود که ملاکی برای تعیین حسن و قبح وجود ندارد و فقط میل آدمیان یا منفعت آنان باعث می‌گردد اعمالی را نیک و اعمال دیگری را بد قلمداد کنند. قول اخیر البته به هرج و مرج و نفی اخلاق می‌انجامد و مثلاً موجب می‌شود ظلم قبیح و عدل مستحسن نباشد. قولی که هرچند متفکران از زمانهای قدیم (برای نمونه،

از زمان تألیف رسالهٔ *جمهوری*[1] افلاطون[2] (ج ۲، ص ۸۲۹) که در آن تراسیماخوس[3] عدالت را منفعت اقویا می‌داند) تا کنون دربارهٔ آن به تفصیل به بحث پرداخته‌اند عملاً در عالم اندیشه، طرفداران جدّی نداشته و بیشتر برای تأمل و تعمق و نهایتاً رد شدن مطرح شده است. چنان که مشخص است بحث از حسن و قبح به این معنای کلی بحثی است در فلسفهٔ اخلاق.

اما در سنّتهای دینی این بحث به صورتی محدودتر مطرح می‌شود؛ یعنی با پذیرش اینکه فی‌الواقع اعمال را می‌توان حسن یا قبیح دانست این پرسش پدید می‌آید که آیا ملاک تحسین و تقبیح، عقل است یا شرع و به تعبیر دیگر حسن و قبح مبنای عقلی دارد یا شرعی؟ (در این بیان منظور از شرعی بودن این است که مبنای عقلی وجود نداشته باشد وگرنه، چنان که خواهیم دید، قائلان به حسن و قبح عقلی هم احکام شرع را ملاک تعیین حسن و قبح می‌دانند، اما خود احکام شرع را دارای مبنای عقلی قلمداد می‌کنند. اگر احکام شرعی دارای مبنای عقلی باشند حسن و قبح شرعی نهایتاً به حسن و قبح عقلی تحویل می‌شود). این پرسش هم در تاریخ اندیشه پرسشی است کهن، چنان‌که در *مکالمات* افلاطون (ج ۱، ص ۲۳۲ـ۲۴۶) در رسالهٔ *اوثوفرون*[4] با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا خدایان می‌توانند خلاف قوانین اخلاقی عمل کنند یا نمی‌توانند و به عبارت دیگر آیا قوانین اخلاقی مستقل از خواست و میل خدایان است یا نیست. در واقع این پرسش ــ که ذیل بحث کلی نسبت دین و اخلاق قرار می‌گیرد ــ خواه‌ناخواه در هر سنّت دینی‌ای می‌تواند مطرح شود. به این مسئله در تاریخ اندیشهٔ اسلامی توجهی ویژه شده است و متکلمان مسلمان دربارهٔ آن به بحث پرداخته‌اند، چنان‌که این مسئله در دوره‌هایی معرکهٔ آرا بوده است.

بنابر توضیحات پیشین، این بحث در حوزهٔ کلام‌عقلی است و هرچند هر گروه و فرقه‌ای به آیات یا روایاتی که مؤید نظر خود می‌دانستند اشاره می‌نمودند، اصل بحث ریشهٔ قرآنی و حدیثی ندارد.

به نظر می‌رسد به لحاظ تاریخی رواج این بحث در میان مسلمانان به‌واسطهٔ مباحث مطرح شده در میان متفکران معتزلی بوده است. آنان بر اساس رویکرد عقلی و گاه متأثر از فلسفهٔ خود، پرسش از حسن و قبح اعمال و افعال را به نحو جدّی و مضبوط پیش کشیدند و به‌رغم اختلاف‌نظرهایشان، به‌طور کلی این نظر را مطرح کردند که حسن و قبح مبنای عقلی دارد (شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۴۵) و بدین‌ترتیب به حسن و قبح ذاتی قائل شدند؛ یعنی اعمال، فی‌نفسه و بالذات حَسَن یا قبیح‌اند و احکام شرع ناظر به همین حُسن و قبح ذاتی است. البته آنان، به تصریح خود (ــــ ادامهٔ مقاله)، منکر ضرورت ارسال رسل و شریعت نبوی نبودند و از این حیث با امثال محمدبن زکریای رازی (ــــ ابوحاتم رازی، جاهای متعدد) اختلاف‌نظر داشتند، بلکه بر آن بودند که احکام شرعی و حسن و قبح دینی خود مبنای عقلی دارد و بر اساس حسن و قبح ذاتی افعال و اعمال است. بر همین مبنا آنها حسن و قبح را صفات اعمال اختیاری و آگاهانه‌ای می‌دانستند که از جهتی مستحق مدح یا مستوجب ذم است (برای نمونه ــــ قاضی عبدالجباربن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، ص ۳۳۴ـ۳۳۶). شیعیان نیز، با قول به حسن و قبح عقلی، چنان‌که خواهیم دید، چنین تعریفی از حسن و قبیح داشتند (برای نمونه ــــ نیسابوری، مقری، ص ۷۷). بر اساس رویکرد مذکور، مباحث دیگری هم مطرح می‌شده است، از جمله آنکه نسبت حسن و قبح اخلاقی با احکام پنج‌گانهٔ شرعی (وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه) چیست؟ به‌طور مشخص کدام اعمال حَسَن و کدام اعمال قبیح‌اند؟ راهبر انسان به حُسن و قبح چیست و چه جایگاهی در وجود انسان دارد؟ پیش از ورود حکم شرع، تکلیف انسان در برابر تشخیصهای عقلی‌اش چیست؟ (برای نمونه ــــ قاضی عبدالجباربن احمد، *المغنی*، ج ۶، بخش ۱، ص ۳۶ـ۳۷، ج ۱۴، ص ۱۵۱ـ۳۱۰؛ همو، *شرح الاصول الخمسة*، ص ۷۶، ۳۰۷ـ۳۱۳، ۳۲۶ـ۳۳۶؛ ابورشید نیشابوری، ص ۳۱۵ـ۳۱۶، ۳۲۶ـ۳۲۷، ۳۳۳ـ۳۳۵، ۳۵۴ـ۳۵۷، ۳۶۸ـ۳۶۹؛ نیز ــــ بغدادی، ص ۲۴ـ۲۸).

رأی معتزله در نظر منتقدان سه مشکل عمده داشت: نخست اینکه اگر بپذیریم حسن و قبح مبنای عقلی دارد، دین به چه کار می‌آید؟ دوم اینکه اگر حسن و قبح مبنای عقلی داشته باشد و احکام شرع هم ضرورتاً منطبق با این مبنا باشد قدرت مطلق خدا را چگونه می‌توان توضیح داد؟ زیرا بر این اساس اولاً خدا ناگزیر است صرفاً دستورهایی مطابق با عقل دهد و عملاً قدرتش محدود می‌شود و نمی‌تواند هر حکمی را که اراده می‌کند بدهد و این با «یحکم مایرید» منافات دارد. ثانیاً خود ناگزیر می‌شود بر مبنای حسن و قبح عقلی و ذاتی عمل کند و بدین‌ترتیب قدرت او محدود به احکام اخلاقی عقلی می‌شود و این با قدرت مطلق و فعال مایشاء بودن او منافات دارد. ثالثاً تشخیص حسن و قبح عقلی ممکن نیست، چرا که مردم دربارهٔ آنها اختلاف‌نظر دارند. مثلاً اقوام و فرهنگهای متفاوت امور مختلفی را پسندیده یا ناپسند می‌شمرند (مخالفان در این زمینه معمولاً «براهمه» را مثال می‌زدند که دربارهٔ حیوانات قوانین خاصی را مغایر با قوانین مسلمانان رعایت می‌کردند). همچنین حتی دربارهٔ یک فعل در یک فرهنگ خاص هم نمی‌توان حکم کلی و همیشگی داد؛

1. *Republique* 2. Plato 3. Thrasymachus 4. *Eutyphron*

چنان‌که عملی از فرد بالغ قبیح و از کودک غیرقبیح دانسته می‌شود یا قتل اگر به ناحق باشد قبیح و اگر برای قصاص باشد مقبول تلقی می‌شود و دروغ که ناپسند است اگر مثلاً برای نجات جان پیامبر گفته شود پسندیده است. در این زمینه حتی مسائلی از این دست مطرح می‌شد که اگر ظالمی به کسی بگوید فردا تو را خواهم کشت، اگر فردا او را بکشد مرتکب عملی قبیح شده است و اگر او را نکشد نیز از آن حیث که دروغ گفته مرتکب عملی قبیح شده است و نتیجه اینکه تشخیص حسن و قبح عقلی ممکن نیست و به عبارت دیگر حسن و قبح عقلی وجود ندارد. بر اساس چنین استدلالهایی نتیجه گرفته می‌شد که قول به حسن و قبح ذاتی نادرست است (اشعری، ص ۱۱۶ـ۱۱۷؛ جوینی، ص ۲۵۸ـ۲۷۲؛ شهرستانی، *نهایةالاقدام*، ص ۳۷۲ـ۳۹۶؛ فخررازی، ۱۳۴۱ـ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۲۴۷ـ ۲۵۵).

عمده‌ترین مخالفان این نظر معتزله نیز، مانند بسیاری مسائل دیگر، اشاعره بودند. اشعری و پیروان او با طرح چنین پرسشهایی به این نتیجه می‌رسیدند که ملاک عقلی برای تعیین حسن و قبح افعال وجود ندارد و این صرفاً حکم خداست که سبب می‌شود اعمال به پسندیده و ناپسند تقسیم شود؛ در حوزهٔ احکام اخلاقی جز خواست خدا معیاری وجود ندارد. همهٔ آنچه به نظر ما قبیح و ناعادلانه می‌رسد اگر از جانب خدا و به خواست او باشد رواست (اشعری، ص ۱۱۷؛ باقلانی، ص ۳۴۱ـ ۳۴۲؛ ابن‌فورک، ص ۹۴ـ۹۵، ۲۸۵). بدین‌ترتیب، اشاعره به حسن و قبح شرعی یا سمعی قائل بودند و بر همین اساس حسن را فعل موافق با امر خدا یا مُجاز از جانب شریعت و بدون عقاب تعریف می‌کردند و قبیح را، به عکس، فعل مخالف با امر او می‌دانستند یا به تعبیر دیگر حسن و قبیح را افعالی تعریف می‌کردند که از جانب شرع مستحق ثنا یا مستوجب ذم‌اند (← بغدادی، ص ۲۴؛ جوینی، ص ۲۵۸؛ شهرستانی، *نهایةالاقدام*، ص ۳۷۰).

پاسخ مدافعان حسن و قبح عقلی (که علاوه بر معتزله، شیعه را نیز شامل می‌شود ← ادامهٔ مقاله) به انتقادهای مذکور این بود که مبنای عقلی داشتن احکام شرعی به معنای بی‌نیازی از آنها نیست و حتی گاه گفته می‌شد که اگر بنا باشد مبنای پذیرش این احکام خود آنها باشد و سمع، وجوب پذیرش سمع را تعیین کند، دور یا تسلسل پیش می‌آید (← قاضی عبدالجباربن احمد، *المغنی*، ج ۱۴، ص ۱۵۱ـ۱۵۳). باید یادآور شد که اشعری و پیروان او منکر عقل در شناخت خدا نبودند و بحثشان در حسن و قبح احکام شرع بود، اما بر آن بودند که هرچند معارف با عقل حاصل می‌شود یا می‌تواند حاصل شود، با سمع واجب می‌شود و وجوب و حرمت و دیگر احکام جز از طریق شرع و سمع شناخته نمی‌شود (← بغدادی، ص ۲۴؛ شهرستانی، *نهایةالاقدام*، ص ۳۷۱). از این حیث، پیش کشیدن مسئلهٔ دور و تسلسل دقیق نبوده است، اما به‌هر حال قائلان به حسن و قبح ذاتی و عقلی هم بشر را بی‌نیاز از شرع نمی‌دانستند بلکه، چنان‌که حتی مخالفانشان اذعان کرده‌اند، معرفی حسن و قبح ذاتی امور به آدمیان را لطف* خدا و کمک به عقل قلمداد می‌کردند (← قاضی عبدالجباربن احمد، *شرح‌الاصول الخمسة*، ص ۵۶۴ـ۵۶۷؛ بغدادی، ص ۲۶ـ۲۷). دیگر اینکه هرچند در اینکه آیا خدا قدرت انجام عمل قبیح را دارد یا نه، در میان معتزله اختلاف بود و برخی مانند نظّام و ابوعلی اسواری و جاحظ بر آن بودند که خدا قادر به انجام دادن عمل قبیح نیست و دیگران بر آن بودند با اینکه قدرت انجام دادن چنین عملی را دارد چنین عملی را انجام نمی‌دهد (← قاضی عبدالجباربن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، ص ۳۱۳ـ۳۲۳؛ نیز برای تفصیل بحثهای معتزله دربارهٔ حسن و قبح ← همو، *المغنی*، ج ۶، بخش ۱، ص ۱۲۷ـ۱۳۴، ج ۱۴، ص ۱۵۱ـ۱۸۰)، به هرروی بری دانستن خداوند از انجام دادن اعمال قبیح را محدود کردن قدرت مطلق او نمی‌دانستند. این با قول به عدل هم از نظر این گروه پیوند داشت؛ اینکه خداوند عادل است محدودیتی برای قدرت او نیست بلکه برعکس چه‌بسا ظلم را بتوان ناشی از محدودیت و ضعف دانست. بر همین اساس بود که معتزله، برخلاف اشاعره، تکلیف مالایطاق را روا نمی‌دانستند (← تکلیف*) یا بر مسئلهٔ اصلح* تأکید داشتند و بر آن بودند که خدا برای بندگانش بهترین را می‌خواهد. دربارهٔ تعیین حسن و قبح هم قائلان به حسن و قبح عقلی بر آن نبودند که می‌توانند بالفعل، حسن و قبح ذاتی همهٔ امور را کشف کنند بلکه بر آن بودند که اصولاً در نفس‌الامر چنین حسن و قبحی هست که البته مآلاً قابل درک عقلی است. همچنین در طول تاریخ، در مواجهه با مخالفان، این دقت را یافتند که با قیدهایی افعال و اعمال را مقید کنند تا روشن بشود مثلاً دروغ به چه معنا و از چه کسی و در چه شرایطی قبیح است و به همین ترتیب (برای نمونه ← قاضی عبدالجباربن احمد، *المغنی*، ج ۶، بخش ۱، ص ۱۸؛ دربارهٔ حسن و قبح از نظر معتزله و اشاعره نیز ← فخری[1]، ص ۳۱ـ۳۵، ۴۶ـ۵۲).

در مقابل، اشاعره و مدافعان آنها هم رفته‌رفته مسئله را به‌نحوی تبیین کرده‌اند که درستی مدعای آنها را نشان دهد و مثلاً گاه حسن و قبح را با اصطلاحات ثواب و عقاب توضیح داده و چنین گفته‌اند که در تشخیص حسن و قبح به‌معنای کمال و نقص و فایده و ضرر، میان اشاعره و قائلان به حسن و قبح عقلی اختلافی نیست و عقل می‌تواند این معانی حسن و قبح و

1. Fakhry

مصادیق آنها را دریابد. اختلاف در معنایی از حسن و قبح است که به موجب آن حسن دارای ثواب و قبح دارای عقاب تلقی می‌شود. فهم اینکه چه عملی مستحق ثواب و چه عملی مستوجب عقاب است، امری عقلی نیست، راه شناخت این امور وحی و شریعت است، زیرا در خود افعال و اعمال نشانی از ثواب و عقاب آنها نیست (برای نمونه ← عبدالحی، ص ۳۲۷ـ ۳۲۹). این توضیح و استدلال البته درست نیست، چرا که قائلان به حسن و قبح عقلی معتقد بودند که مستحق ثواب و مستوجب عقاب بودن خود مبنایی دارد و خداوند عادل و حکیم، بی‌ملاک و معیار امری را مستحق ثواب یا مستوجب عقاب نمی‌کند (← لاهیجی، ص ۳۴۳ـ۳۴۵).

تشخیص اینکه اختلاف‌نظر اساسی قائلان به حسن و قبح عقلی و شرعی از کجا نشئت می‌گیرد می‌تواند به فهم و تبیین بهتر مسئله و درک پاسخهای متفاوت این دو گروه کمک کند. با تأمل در مباحثات این دو گروه، به نظر می‌رسد که مسئلهٔ قائلان به حسن و قبح عقلی تبیین و توضیح جایگاه وجودشناسانهٔ حسن و قبح بوده‌است و آنان می‌کوشیده‌اند مبنای وجودشناسانهٔ حسن و قبح در عالم وجود را نشان بدهند، حال آنکه قائلان به حسن و قبح شرعی به این مسئله وجودشناسانه توجه نداشته و به‌آن صرفاً به‌صورت مسئله‌ای معرفت‌شناسانه می‌نگریسته و به دنبال پاسخ به این پرسش بوده‌اند که منبع معرفت احکام اخلاقی چیست و باتوجه به اینکه در شرع، احکام اخلاقی وجود دارد، پاسخ می‌داده‌اند خدا منبع احکام اخلاقی و خواست او معیار حسن و قبح است و بیش از این با مسئله درگیر نمی‌شده‌اند. درصورتی که معتزله منکر این امر نبوده‌اند بلکه می‌کوشیده‌اند توضیح دهند حکم خدا بی‌حکمت نیست و مبنای هستی‌شناسانه دارد.

پیش از اینکه ملازمهٔ قول به حسن و قبح عقلی یا شرعی با دیگر آرای کلامی برای متعاطیان این مباحث روشن شود، مرزبندی فرقه‌ها نیز در این باره روشن نشده بود، چنان‌که مثلاً عالمی حنبلی به‌نام ابوالخطّاب محفوظ‌بن احمد کَلْوَذانی (متوفی ۵۱۰) در *التمهید فی اصول الفقه* (ج ۴، ص ۲۸۶ـ۳۰۶) از موضع معتزله دفاع کرده است (نیز ← د. *اسلام*، چاپ دوم، ذیل "Taḥsīn wa-Taḳbīḥ"). اما با روشن شدن هریک از اجزای این منظومه‌های فکری و انسجام یافتن آنها، طبعاً در مسئلهٔ حسن و قبح هم هر فرقه قولی را برگزیده است که با دیگر اعتقاداتش سازگاری داشته باشد. چنان‌که علاوه بر اشاعره، مالکیه و شافعیه و حنابله و اوزاعیه و ظاهریه و ضراریه و نجاریه را به عنوان قائلان به حسن و قبح شرعی می‌شناخته‌اند (← بغدادی، ص ۲۵ـ۲۶؛ د. *اسلام*، همانجا). قائلان به حسن و قبح عقلی را هم گروههای مختلفی ذکر کرده‌اند، از قبیل ثنویه و تناسخیه و براهمه و خوارج و کرّامیه و فلاسفه و شیعه (← شهرستانی، *نهایة‌الاقدام*، ص ۳۷۱ـ۳۹۶)، که در این میان البته تنها انتساب شیعه و فلاسفه به این قول، دقیق به‌نظر می‌رسد.

ظاهراً متکلمان‌شیعه در ابتدادر حد مسئله‌ای معرفت‌شناسانه به این موضوع می‌نگریسته‌اند، چنان‌که برای نمونه شیخ مفید هم از قاعدهٔ لطف و نظریهٔ اصلح دفاع و بر عدل خدا تأکید کرده و هم در کنار ذکر اهمیت عقل، بر ضرورت سمع و شرع برای شناخت تکالیف و ناکافی بودن عقل تأکید کرده است (← مفید، ص ۴۴ـ۴۵، ۵۹ـ۶۱؛ نیز ← مک‌درموت[1]، ص ۴۴، ۶۲، ۶۶). اما وقتی مسئله به صورت وجودشناسانه مطرح می‌شود ــ به‌ویژه از دورهٔ خواجه‌نصیر به بعد که رویکرد فلسفی درکلام شیعی جایگاهی جدّی یافته ــ دفاع از حسن و قبح ذاتی و عقلی در کلام شیعی قول غالب بوده است و متکلمان شیعه در این زمینه بحثهای مبسوط مطرح کرده و ادلهٔ فراوان آورده‌اند (← طوسی، ۱۳۶۲ش، ص ۹۸ـ۱۱۶؛ ابن‌میثم، ص ۱۰۴ـ۱۰۷؛ علامه حلّی، ۱۴۲۷، ص ۴۱۷ـ۴۷۰؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۳۵۷ـ۳۶۴؛ همو، ۱۳۸۲ش، ص ۸۴ـ۱۰۱؛ فاضل مقداد، ص ۲۵ـ ۲۹؛ لاهیجی، ص ۳۴۳ـ۳۴۵؛ حسینی علوی، ج ۲، ص ۷۸۴ـ ۷۹۵؛ سبحانی، ص ۴۸ـ۸۵؛ نیز ← علم‌الهدی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۰۵ـ ۳۴۳).

در کتابهای اصولی نیز از دیرباز دربارهٔ نقش عقل در درک دین بحث می‌شده است (برای نمونه ← جصاص، ج ۲، ص ۹۹ـ۱۰۵، ۱۷۷ـ۱۸۸) و به‌ویژه اصولیانی که توجهات کلامی نیز داشته‌اند، به مناسبت، به بحث حسن و قبح اشاره می‌کرده‌اند و بر اساس مشرب کلامیشان به رد یا قبول حسن و قبح عقلی می‌پرداخته‌اند (برای نمونه ← غزالی، ج ۱، ص ۵۵ـ ۶۵؛ فخررازی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۵ـ۱۶۶، ج ۲، ص ۲۱۲ـ ۲۱۴؛ علم‌الهدی، ۱۳۶۳ش، قسمت ۱، ص ۱۶۱ـ ۱۷۶، قسمت ۲، ص ۵۶۸ـ۵۷۷، ۸۲۴ـ ۸۲۵؛ طوسی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۲۳ـ۲۷، ج ۲، ص ۷۵۹ـ۷۶۲).

اصولیان در بحث از دلیل شرعی و دلیل عقلی و مستقلات عقلی* به مسئلهٔ حسن و قبح پرداخته‌اند و اصولیان شیعه ــ برخلاف فقهای اخباری که به بحث جدّی در این باره نیازی احساس نمی‌کرده‌اند ــ به‌این مسئله پرداخته‌اند (برای نمونه ← انصاری، ص ۸ـ۱۲، ۱۵ـ۲۱، ۳۳۵ـ۳۳۷؛ تهرانی، ج ۲، ص ۲۲۹ـ ۲۴۵؛ حائری یزدی، ج ۲، ص ۳۳۴ـ۳۴۰؛ اصفهانی، ج ۲، ص ۷ـ۱۳؛ کاظمی‌خراسانی، ج ۳، ص ۴۱ـ۶۴). برای اصولیان، علاوه بر مسئلهٔ وجود حسن و قبح ذاتی، مسئلهٔ نسبت این حسن و قبح با احکام شرع و به‌طور کلی ملازمهٔ احکام عقل و

---

1. Mc Dermott

احکام شرع نیز مسئله‌ای جدّی بوده است. برخی چنین ملازمه‌ای نمی‌دیده‌اند ولو اینکه قائل به حسن و قبح عقلی هم بوده باشند، مانند فاضل تونی و سیدصدرالدین محمدباقر رضوی قمی و محقق خراسانی (برای ادلهٔ این افراد و دیگر مخالفان این ملازمه و نقد آنها ــــه سبحانی، ص ۱۲۷ـ ۱۳۹) و برخی که به بعد وجودشناسانهٔ مطلب توجه بیشتری داشته‌اند، قائل به ملازمهٔ میان حسن و قبح عقلی و شرعی شده‌اند (ــــه همان، ص ۱۲۰ـ۱۲۶؛ موسوی بجنوردی، ص ۳۱۳ـ ۳۳۵).

فیلسوفان مسلمان مستقیماً به بحث دربارهٔ وجود حسن و قبح ذاتی و عقلی و تبیین نسبت آن با حسن و قبح شرعی نپرداخته‌اند، اما لازمهٔ تلقی آنها از خدا و هستی، قول به حسن و قبح ذاتی و عقلی بوده‌است و شهرستانی (*نهایةالاقدام*، ص۳۷۵)، به درستی، آنان را در شمار قائلان به این نظریه آورده است. در جهان‌نگری‌ای که در آن خدا وجود مطلق و خیر محض است و عالم هستی ــکه بهترین عالم ممکن و دارای نظام احسن است ــ صادر شده از جانب او و تجلی اوست و رو به سوی او نیز دارد، حسن همان خیر است و بدین‌ترتیب خود به خود جایگاه وجودشناسانهٔ آن مشخص است. البته قائلان به این جهان‌نگری نیز ارسال رسل و شرایع را برای آدمیان لازم و ضروری می‌شمرده‌اند، اما نزد آنان نیز مسئله به صورت وجودشناسانه مطرح بوده است و طبعاً نمی‌توانسته‌اند با قائلان به حسن و قبح شرعی توافق‌نظر داشته باشند، چنان‌که در مواجههٔ با این نظر به رد آن پرداخته‌اند (برای نمونه ــــه صدرالدین شیرازی، سفر ۳، ج ۱، ص ۳۶۹ـ۳۷۱، ج ۲، ص ۸۳ـ ۸۴، حواشی سبزواری).

منابع: ابن‌فورک، مجرد مقالات الشیخ أبی‌الحسن الأ شعری، چاپ دانیل ژیماره، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن‌میثم، قواعد المرام فی علم‌الکلام، چاپ احمد حسینی [قم] ۱۴۰۶؛ ابوحاتم رازی، اعلام‌النبوة، چاپ صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، [تهران] ۱۳۸۱ش؛ ابورشید نیشابوری، المسائل فی الخلاف بین‌البصریین و البغدادیین، چاپ معن زیاده و رضوان سید، بیروت ۱۹۷۹؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، چاپ حموده غرابه، مصر ۱۹۵۵؛ محمدحسین اصفهانی، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، قم ۱۴۱۴ـ ۱۴۱۵؛ افلاطون، دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران ۱۳۸۰ش؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، فرائدالاصول، چاپ عبدالله نورانی، قم ۱۳۶۵ش؛ محمدبن طیب باقلانی، کتاب التمهید، چاپ ریچارد جوزف مکارتی، بیروت ۱۹۵۷؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، کتاب اصول‌الدین، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ افست بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ ابوالقاسم‌بن محمدعلی‌تهرانی، مطارح‌الانظار، تقریرات درس شیخ‌انصاری، ج ۲، چاپ سنگی تهران ۱۳۰۸، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ احمدبن علی جَصّاص، اصول الجَصّاص، المسمّی الفصول فی الاصول، چاپ محمد محمد تامر، بیروت ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ عبدالملک‌بن عبدالله جوینی، کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، چاپ محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر ۱۳۶۹/ ۱۹۵۰؛ عبدالکریم حائری یزدی، دررالفوائد، مع تعلیقات محمدعلی اراکی، قم ۱۴۰۸؛ محمداشرف‌بن عبدالحسیب حسینی‌علوی، علاقة التجرید: شرح فارسی تجرید الاعتقاد، چاپ حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱ش؛ جعفر سبحانی، رسالة فی التحسین و التقبیح العقلیین، و تلیها رسالة فی فلسفة الأخلاق و المذاهب الأخلاقیة، قم ۱۴۲۰؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، کتاب نهایة الاقدام فی علم الکلام، چاپ آلفرد گیوم، قاهره [بی‌تا]؛ همو، الملل و النحل، چاپ محمد سیدکیلانی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت ۱۹۸۱؛ محمدبن حسن طوسی، العُدّة فی اصول‌الفقه، چاپ محمدرضا انصاری‌قمی، قم ۱۳۷۶ش؛ همو، کتاب تمهید الاصول فی علم‌الکلام، چاپ عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران ۱۳۶۲ش؛ ا. ک. م. عبدالحی، «مذهب اشعری»، ترجمهٔ نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، رسالهٔ سعدیه، ترجمهٔ سلطان حسین استرآبادی، چاپ علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲ش؛ همو، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، قم ۱۴۲۷؛ همو، مناهج‌الیقین فی اصول‌الدین، چاپ یعقوب جعفری مراغی، [قم] ۱۴۱۵؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، الذریعة الی اصول‌الشریعة، چاپ ابوالقاسم گرجی، تهران ۱۳۶۳ش؛ همو، الملخص فی اصول‌الدین، چاپ محمدرضا انصاری قمی، تهران ۱۳۸۱ش؛ محمدبن محمد غزالی، کتاب المستصفی من علم‌الاصول، بولاق ۱۳۲۲ـ۱۳۲۴، چاپ افست [بیروت، بی‌تا]؛ مقدادبن عبدالله فاضل مقداد، النافع یوم‌الحشر فی شرح [ال]باب الحادی عشر، در حسن‌بن یوسف علامه حلّی، الباب‌الحادی عشرللعلامة الحلی، چاپ مهدی محقق، مشهد ۱۳۷۲ش؛ محمدبن عمر فخررازی، البراهین در علم کلام، چاپ محمدباقر سبزواری، تهران ۱۳۴۱ـ۱۳۴۲ش؛ همو، المحصول فی علم اصول‌الفقه، چاپ طه جابر فیاض علوانی، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ قاضی عبدالجباربن احمد، شرح الاصول الخمسة، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، بخش ۱، چاپ احمد فؤاد أهوانی، قاهره ۱۳۸۲/۱۹۶۲، ج ۱۴، چاپ مصطفی سقا، قاهره ۱۳۸۵/۱۹۶۵؛ محمدعلی کاظمی خراسانی، فوائدالاصول، تقریرات درس آیت‌الله نائینی، قم ۱۴۰۴ـ ۱۴۰۹؛ محفوظ‌بن احمد کَلوَذانی، التمهید فی اصول الفقه، ج ۴، چاپ محمدبن علی‌بن ابراهیم، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ عبدالرزاق‌بن علی لاهیجی، گوهرمراد، چاپ زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران ۱۳۸۳ش؛ محمدبن محمد مفید، اوائل المقالات، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۳؛ محمد موسوی بجنوردی، علم اصول، [تهران] ۱۳۷۹ش؛ محمدبن حسن نیسابوری مقری، الحدود: المعجم الموضوعی للمصطلحات الکلامیة، چاپ محمود یزدی مطلق (فاضل)، قم ۱۴۱۴؛
EI[2], s.v. "Taḥsīn wa-Taḳbīḥ" (by A. K. Reinhart); Majid Fakhry, *Ethical theories in Islam*, Leiden 1994; Martin J. Mc Dermott, *The theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut 1978.

/ محمدمنصور هاشمی /

حَسَنویه (بنوحسنویه)، از خاندانهای حکومتگر کُرد در ایالت جبال* در سدهٔ چهارم و پنجم. دربارهٔ آغاز کار، حدود قلمرو و مدت حکومت این خاندان اطلاع دقیقی در دست نیست. در منابع، از چند تیرهٔ معروف کُرد با نام عیشانی / عیسانی، شادگانی / شاذنجانی، گورانی / جورقانی، بَرزیکانی و جز آن یاد شده است که در قرون نخستین هجری، در بخشهای غربی ایالت جبال سکونت داشتند و برخی از آنان صاحب قدرت و نفوذ بودند (← مسعودی، تنبیه، ص ۸۸ـ۸۹، با این ملاحظه که برزیکان را، به اشتباه، بوذیکان نوشته است؛ همو، مروج، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۰۵). ابن‌اثیر (همانجا) خاندان حسنویه را به تیرهٔ برزیکانی منسوب دانسته است (قس ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۸۷، که برزیکانی را ریزنکاس و بررفکان ثبت کرده است)، که امیران آن در نیمهٔ دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، بر بخش اعظم ولایات غربی جبال حکومت می‌کردند و در زمان اوج قدرت، دامنهٔ نفوذ آنان از شمال تا آذربایجان و از جنوب تا خوزستان گسترده بود (← اذکائی، ج ۱، ص ۱۲۰). برخی افراد این خاندان عبارت بوده‌اند از:

۱) **حسنویةبن حسین بَرزیکانی**، سردودمان خاندان حسنویه. وی در نیمهٔ سدهٔ چهارم قدرت را از خاندان عیشانیِ کُرد که در نیمهٔ اول همین سده بر بخشهای غربی جبال حکومت می‌کردند، گرفت (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۰۵ـ۷۰۶؛ قس ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۸۷ـ۶۸۸). وَنداد و غانِم، پسران احمد (از رؤسای خاندان عیشانی)، به‌ترتیب، در ۳۴۹ و ۳۵۰ وفات یافتند. خواهرزادهٔ آنان، حسنویه برزیکانی، ظاهراً به طلب میراث مادری، قلمرو آنان را ضبط کرد و با خلع ید از دیگر مدعیان قدرت، هر سه تیرهٔ عیشانی و برزیکانی و شادگانی را زیرفرمان گرفت. فقط یکی از پسر داییهای حسنویه، دیِّسَم‌بن غانم، برخی املاک پدر خود را در نواحی قسنان و غانم‌آباد (در جنوب‌غربی دریاچهٔ ارومیه)، از سلطهٔ حسنویه حفظ کرد. پس از آن، حسنویه دژ سَرماج را در کوههای صعب‌العبور میان بیستون و شاپورخواست (خرم‌آباد کنونی؛ ← یاقوت حموی، ذیل «سرماج») بنا نهاد و آن را مرکز فرمانروایی خود قرار داد (← ابن‌اثیر، همانجا؛ ابودلف خزرجی، ص ۶۳ـ۶۴، ۱۲۵ـ۱۲۶). رقابت و منازعهٔ حسن‌بن بویه* (رکن‌الدوله) دیلمی و امیرمنصوربن نوح* سامانی، به حسنویه امکان داد تا در ازای یاری به رکن‌الدوله، بر قدرت خود بیفزاید و همهٔ نواحی کردنشین غرب جبال، از شهرزور تا شاپورخواست، را تحت فرمان بگیرد (← مسکویه، ج ۶، ص ۳۰۹). او به بهانهٔ محافظت از کاروانها، متعرض کاروانیان می‌شد، اما رکن‌الدوله، به سبب اتحاد پیشین، از کارهای او چشم‌پوشی می‌کرد. تلاش فزایندهٔ حسنویه برای استقرار سلطنت، در ۳۵۹ موجب نبرد او با سهلان‌بن مسافر (کارگزار آل‌بویه در جبال) شد. حسنویه او و سپاهش را در اطراف همدان محاصره کرد. شدت عمل سپاهیان کُرد، طول مدت محاصره و گرمای هوا، سپاه دیلمی را از پای درآورد و درنتیجه حسنویه بر همدان مسلط شد (← همان، ج ۶، ص ۳۰۹ـ۳۱۰). رکن‌الدوله که از گرفتاریهای خود با سپاه سامانی خلاص شده بود، سپاهی را به همراه وزیر خود، ابوالفضل ابن‌عمید، برای تأدیب حسنویه و بازپس‌گیری همدان فرستاد، اما مرگ وزیر، کار را ناتمام گذاشت و فرزند و جانشین وی، ابوالفتح ابن‌عمید، در ازای پرداخت پنجاه هزار دینار وجه نقد و هدایایی با حسنویه صلح کرد (← همان، ج ۶، ص ۳۱۳ـ۳۱۴). بدین‌ترتیب، حسنویه حکومتی خودمختار تحت نظارت آل‌بویه در مغرب و جنوب‌غربی جبال، از دینور تا اهواز، پایه‌ریزی کرد (← اشپولر[1]، ج ۱، ص ۱۷۹).

پس از مرگ رکن‌الدوله در محرّم ۳۶۶، حسنویه کوشید از اختلاف امرای آل‌بویه، عزالدوله بختیار* (← مسکویه، ج ۶، ص ۴۱۲) و عضدالدوله، بهره‌برداری کند و از این‌رو، در پاسخ به استمداد عزالدوله، دو فرزند خود (عبدالرزاق و بدر) را با سپاهی به کمک او فرستاد، اما آنان با مشاهدهٔ ناتوانی عزالدوله در مقابله با عضدالدوله، وی را رها کردند و بازگشتند (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۷۱ـ۶۷۳).

حسنویه امیری قدرتمند و سیاستمدار بود و در دورهٔ حکومت تقریباً بیست سالهٔ خود بر جبال، راهزنیهای ایلات کُرد را مهار کرد و با گسترش امنیت، به توسعهٔ شهرنشینی و رونق تجارت در منطقهٔ تحت‌فرمان خود کمک کرد (← همان، ج ۸، ص ۷۰۶). چون در تقسیم متصرفات رکن‌الدوله، جبال و قلمرو حسنویه سهم فخرالدوله شده بود و باتوجه به حمایت فخرالدوله و حسنویه از عزالدوله بختیار در مقابل عضدالدوله (← همان، ج ۸، ص ۶۶۹ـ۶۷۱، ۷۰۶)، طبیعی بود که از انتقام‌جویی عضدالدوله ایمن نباشند. عضدالدوله پس‌از غلبه بر عزالدوله و تصرف مایملک او، در ۳۶۷ به‌قلمرو حسنویه تعرض نمود (← همان، ج ۸، ص ۷۰۲؛ اذکائی، ج ۱، ص ۱۲۸). حسنویه در ۳۶۹ در سرماج درگذشت (*مجمل‌التواریخ والقصص*، ص ۳۹۴؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۰۵) و اختلاف میان هفت فرزند او، راه را برای سلطهٔ عضدالدوله هموار کرد (← مسکویه، ج ۶، ص ۴۶۵ـ۴۶۶؛ اذکائی، ج ۱، ص ۱۲۹).

۲) **بختیاربن حسنویه**. وی پس‌از مرگ پدرش ابتدا خواست به عضدالدوله بپیوندد، اما سرانجام در ۳۷۰، به دست عضدالدوله به قتل رسید (برای آگاهی بیشتر ← بختیاربن حسنویه*).

1. Bertold Spuler

۳) بدربن حسنویه. در ۳۷۰ و با حملهٔ عضدالدوله به سرماج، همهٔ پسران حسنویه، به جز بدر، کشته شدند. عضدالدوله امارت کردستان را به بدر سپرد و بدر با بهره‌برداری از رقابت میان امرای آل‌بویه، به استقلال و اقتدار رسید (برای آگاهی بیشتر ← بدربن حسنویه*).

۴) ابوالبدر قطب‌المعالی هلال‌بن بدر. در سال ۴۰۰، بدر با عصیان فرزندش، هلال، از حکومت خلع شد (*مجمل التواریخ والقصص*، ص ۳۹۸؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۰۴). مادر هلال از کُردهای تیرهٔ شادگان بود و هنگام تولد هلال، بدر وی را رها کرد و هلال دور از پدر، بزرگ شد (← ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۱۳). پس از آنکه هلال بزرگ شد، بدر منطقهٔ صامغان (حدود آذربایجان غربی) را، به‌اقطاع، به او داد تا از او دور باشد، اما هلال برای انتقام‌جویی از پدر، به‌رغم مخالفت او، به قلمرو ابن‌ماضی (حکمران منصوب بدر در شهرزور) تاخت و او و خانواده‌اش را کشت و اموال آنان را تصاحب کرد (← همان، ج ۹، ص ۲۱۴). هلال سران و بزرگان سپاه بدر را نیز، با تطمیع، به خود جلب کرد و در نتیجه، در سال ۴۰۰ که بدر برای تنبیه هلال به دینور رفت، سپاهیانش او را رها کردند و به هلال پیوستند. بدر اسیر شد و به‌رغم توصیهٔ برخی اطرافیان، هلال وی را نکشت و او را در قلعهٔ درازبنه زندانی کرد (← *مجمل التواریخ والقصص*، ص ۳۹۹؛ ابن‌اثیر، همانجا).

بدر قلعه را مرمت و مستحکم کرد و برای شمس‌الدوله دیلمی، ابوعیسی شادی حکمران اسدآباد همدان، ابوبکربن رافع وزیر شمس‌الدوله دیلمی (قس ابن‌اثیر، همانجا) و بهاءالدوله دیلمی، پیام فرستاد و از آنان یاری خواست. همچنین کردان گورانی را، که تازه قدرت یافته بودند و قدرت آنان حکومت خاندان حسنویه برزیکانی را تحت‌الشعاع قرار داده بود (← ادامهٔ مقاله)، بر ضد هلال تحریک کرد (*مجمل التواریخ والقصص*، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۱۴ـ۲۱۵). سپاهیان شمس‌الدوله، به رهبری ابوبکر رافع و ابوعیسی شادی، به شاپورخواست و نهاوند تاختند، اما هلال آنان را شکست داد و بسیاری از آنان، از جمله نود امیر، را به قتل رساند. بهاءالدوله نیز سپاهی به فرماندهی فخرالملک ابوغالب، وزیر خود، به شاپورخواست فرستاد. کم‌تجربگی و اشتباه سیاسی هلال باعث شکست و اسارت وی گردید (← ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۱۵ـ۲۱۶؛ قس *مجمل التواریخ والقصص*، ص ۴۰۰). فخرالملک پس از تصاحب اموال و خزاین فراوان بدر در قلعهٔ شاپورخواست، که به دزیز مشهور بود (← یاقوت حموی، ذیل «دزیز»)، به بغداد برگشت و هلال را با خود برد (۴۰۱؛ ← ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۱۶).

۵) خاندان حسنویه پس از هلال‌بن بدر. بدربن حسنویه به امارت خویش برگشت، اما دیگر اقتدار و اعتبار گذشته را نداشت و قلمرو و بسیاری از اموالش را از دست داده بود. در همین زمان، طاهربن هلال نیز بر نیای خود شورید، اما مغلوب شد و گریخت (*مجمل التواریخ والقصص*، همانجا). طاهر اندکی بعد شهرزور را از حامیان دیلمی بدر گرفت (← ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۴۵ـ۲۴۶). بدر، با کمک گورانیها، به سرکوب برزیکانیها پرداخت (← *مجمل التواریخ والقصص*، همانجا) و سپس قصد تأدیب حسین‌بن مسعود کردی را نمود که بر کرانهٔ سپیدرود مقام داشت. در هنگام محاصرهٔ طولانی قلعهٔ کوشخد / کوسجد، در رمضان ۴۰۵ امیران گورانی بر بدر شوریدند و وی را به قتل رساندند. حسین‌بن مسعود پیکر بدر را به نجف فرستاد (← همان، ص ۴۰۱؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۴۸؛ بدلیسی، ص ۴۰).

پس از مرگ بدربن حسنویه، نوهٔ وی طاهر، به‌طلب امارت موروث، از شهرزور به جبال تاخت، اما امیر شمس‌الدوله دیلمی (متحد سابق بدر)، طاهر را اسیر کرد و بخشی از قلمرو خاندان حسنویه را نیز زیرسلطه گرفت (← ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۴۹؛ اذکائی، ج ۱، ص ۱۵۱). امیرسلطان‌الدوله*، در ادامهٔ رقابت با آل‌بویه در شمال، هلال‌بن بدر را از زندان آزاد کرد و وی را با لقب قطب‌المعالی در رأس سپاهی برای ضبط قلمرو موروث و مبارزه با سلطان‌الدوله فرستاد. در رویارویی دو سپاه در همدان، سپاه سلطان‌الدوله شکست خورد و هلال به قتل رسید (← ابن‌فُوَطی، ج ۳، ص ۴۵۰؛ بدلیسی، ص ۴۰ـ۴۱). درنتیجه، بخش اعظم قلمرو خاندان حسنویه نصیب شمس‌الدوله گردید (← ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۵۰). قسمتهای جنوبی و غربی (مسکن طوایف لر و شاذَنجان) را ابوالشوک‌بن محمد، فرمانروای عنّازیان* (خاندان کرد حاکم بر بخشی از کردستان)، تصرف کرد (← همان، ج ۹، ص ۲۴۸)؛ بنابراین، شمس‌الدوله در ۴۰۶، با گرفتن سوگند وفاداری از طاهربن هلال، او را آزاد ساخت و با سپاهی به مقابله با ابوالشوک عنّازی فرستاد (همان، ج ۹، ص ۲۶۱).

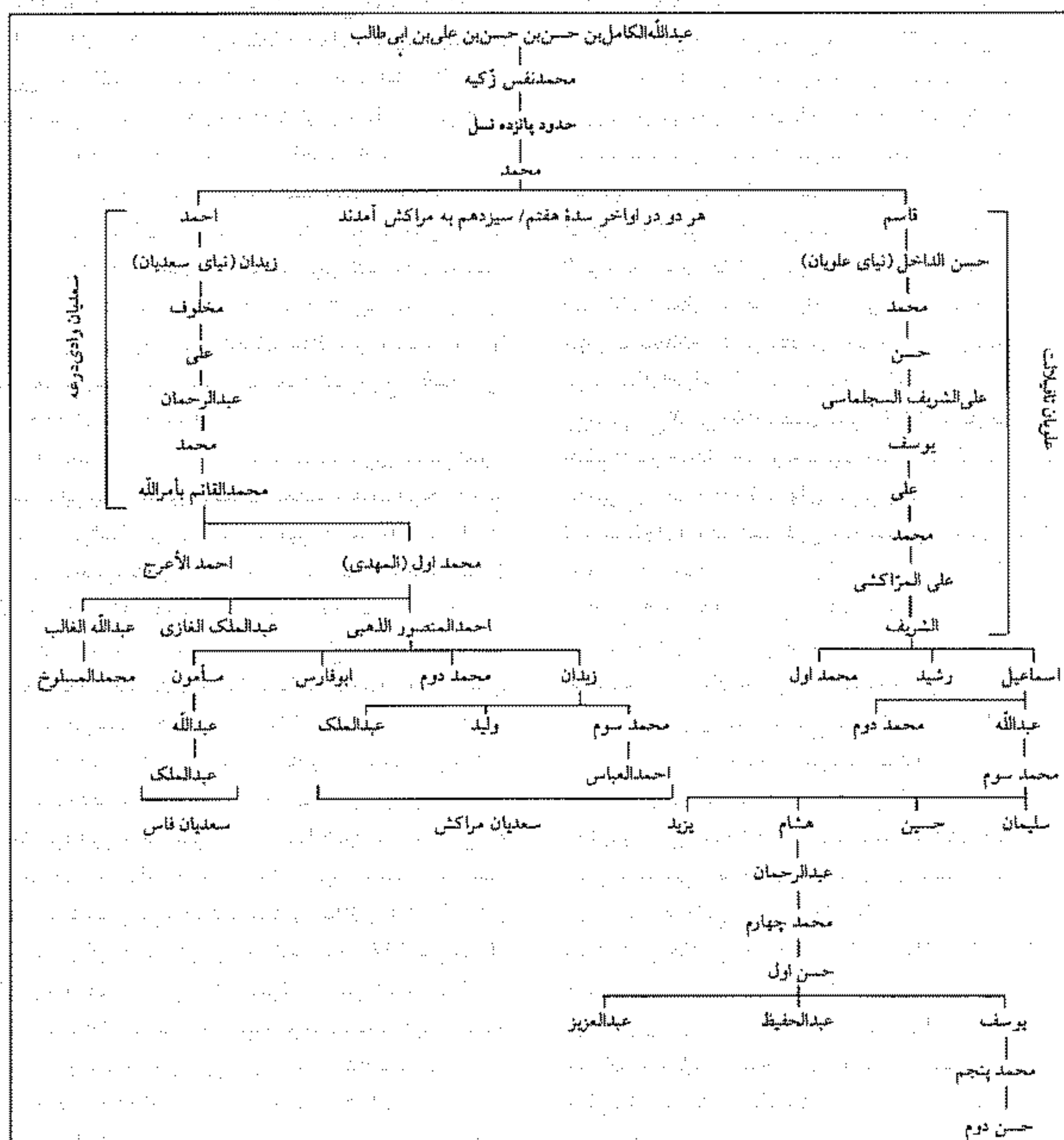
به‌رغم پیروزی طاهر در دفع عنّازیان، وی در سال ۴۰۶ به دست آنان به قتل رسید و شوکت خاندان حسنویه و تیرهٔ برزیکانی پایان یافت (← همان، ج ۹، ص ۲۶۱، ۲۶۴). از آن پس، بخشهای غربی قلمرو این خاندان در دست عنّازیان ماند و بخش شرقی و شمالی را تیرهٔ گورانی با یاری آل‌کاکویه* در اختیار گرفتند (← همان، ج ۹، ص ۳۵۱ـ۳۵۲) و فقط منطقهٔ سرماج در دست بدربن هلال‌بن بدر باقی ماند (← همان، ج ۹، ص ۵۳۹). او که بعد از کشته شدن پدرش، املاک موروث را در دست داشت، در جدالهای سپاه سلجوقی (تحت فرمان ابراهیم ینال) با عنّازیان، به حمایت از سلجوقیان برخاست و به پاداش آن، در ۴۳۸ از طرف ابراهیم ینال به حکومت کرمانشاه و دینور منصوب گردید (← همان، ج ۹، ص ۵۳۲؛ قس بدلیسی، ص ۴۱). ابن‌اثیر (ج ۹، ص ۵۳۹) از درگذشت حاکم قلعهٔ سرماج در ۴۳۹ خبر داده که از

نوادگان حسنویه بوده و احتمالاً همین شخص بوده است. پس از درگذشت وی، قلمرو خاندان حسنویه به دست ابراهیم‌ینال و سلجوقیان افتاد. برخی بناها و آثار مدنی از دورهٔ حکومت خاندان حسنویه در لرستان برجای مانده‌است (← اذکائی، ج ۱، ص ۱۵۶).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌فُوَطی، *مجمع‌الآداب فی معجم الألقاب*، چاپ محمدالکاظم، تهران ۱۴۱۶؛ ابودلف خزرجی، *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، با تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبائی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ پرویز اذکائی، *فرمانروایان گمنام*، ج ۱، تهران ۱۳۶۷ ش؛ برتولد اشپولر، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران ۱۳۶۴ ش؛ شرف‌الدین‌بن شمس‌الدین بدلیسی، *شرفنامه: تاریخ مفصل کردستان*، چاپ محمد عباسی، چاپ افست تهران [? ۱۳۴۳ ش]؛ *مجمل‌التواریخ و القصص*، چاپ محمدتقی بهار، تهران: کلالهٔ خاور، ۱۳۱۸ ش؛ مسعودی، *تنبیه*؛ همو، *مروج*؛ مسکویه؛ یاقوت حموی.

/ پرویز اذکائی /

حَسَنی / حسنیون، نام شرفای علوی از اخلاف امام حسن علیه‌السلام در مراکش. عنوان حسنی به شرفایی اطلاق



تبارشناسی حکمرانان حسنی مراکش

می‌شود که از اولاد محمدبن‌عبداللّه، نفس زکیه*، هستند و به این ترتیب، آنان از عموزاده‌های ادریسی (← ادریسیان*) خود متمایز می‌شوند. خاندان حسنی در تاریخ مغرب و صحرای غربی نقش چشمگیری ایفا کردند؛ نه فقط به سبب تعدادشان، بلکه به سبب به‌وجود آوردن دو سلسلهٔ بزرگ شرفا*: سعدیان* در سدهٔ دهم و یازدهم / شانزدهم و هفدهم و علویان* که از نیمهٔ سدهٔ یازدهم / هفدهم تا زمان حاضر در مراکش فرمانروایی می‌کنند (علویان به فِلالی یا سِجِلْماسی و سعدیان به زیدانیان نیز شهرت دارند).

زمان و سبب استقرار حسنیون در جنوب مراکش دقیقاً معلوم نیست. اثبات افسانه‌هایی که در این‌باره از طریق نوشته‌های بسیار به دست ما رسیده است، دشوار است. با این‌همه، نویسندگان عرب دربارهٔ ورود نخستین شرفا به سجلماسه در اواخر سدهٔ هفتم / سیزدهم هم‌عقیده‌اند: آنان را یا حجاج از عربستان به سجلماسه* بازگرداندند، یا هیئتهای مخصوصی که در جستجوی این شرفا در یَنْبُع*، بندر کوچکی در حجاز، بودند آنان را به این سرزمین وارد ساختند. ساکنان واحهٔ تافیلالْت* (پایتخت: سجلماسه)، به امید تضمین فراوانی محصولاتشان، پذیرای این شرفا شدند. نخستین فرد این شرفا همنام نیایش حسن بود و چون نخستین کسی بود که به این سرزمین وارد شد به «الداخل» مشهور گردید. قبایل ساکن در واحه‌های وادی دَرْعه، زیدان، نخستین عموزادهٔ حسن، را ظاهراً به همان سبب و در همین زمان فراخواندند. گفته می‌شود که این علویان، احتمالاً با قبایل مَعْقِل*، که در آن هنگام حکومتشان را بر واحه‌های مراکش در جنوب اطلس مستقر ساخته بودند، به مراکش آمدند و در آنجا به عنوان کسانی که مایهٔ خیر و اقبال‌اند و در مشاجرات میان این چادرنشینان مهاجر عربستان حَکَم قرار می‌گیرند، نقش سنّتی خود را ایفا کردند. این فرضیه جالب‌توجه به نظر می‌آید اما درستی آن هنوز تأیید نشده است. برخی نویسندگان عرب، دربارهٔ شاخهٔ بلافصل اعقاب محمد نفس زکیه و حتی خاستگاه شرفای اولیهٔ سعدیان تردید کرده‌اند، اما امروزه، تبارشناسی همهٔ حسنیون، هر چند که هیچ‌وقت قطعی نبوده است، مورد بحث نیست.

منابع: [ابن‌قاضی، *جذوة‌الاقتباس فی ذکر من حَلّ من الاعلام مدینة فاس*، رباط ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴؛ ادریس‌بن احمد علوی، *الدرر البهیة و الجواهر النبویة فی الفروع الحسنیة و الحسینیة*، فاس ۱۳۱۴/۱۸۹۶]؛ عبدالسلام بن‌طیب قادری، *الدر السنی فی بعض من بفاس من النسب الحسنی*، فاس ۱۳۰۸/۱۸۹۱؛ [محمدبن جعفر کتانی، *سلوة‌الانفاس و محادثة الاکیاس بمن اقبر من العلماء و الصلحاء بفاس*، چاپ عبداللّه کامل کتانی، حمزةبن محمد طیب کتانی، و محمد حمزةبن علی کتانی، دارالبیضاء ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ احمدبن خالد ناصری، *کتاب‌الاستقصا لاخبار دول المغرب‌الاقصی*، چاپ احمدبن‌جعفر ناصری، دارالبیضاء ۲۰۰۱ـ۲۰۰۵]؛ J.D. Brèthes, *Contribution à l'histoire du Maroc par les recherches numismatiques*, Casablanca (Dar-al-Baidq) [1939]; A. Cour, *Établissement des dynasties des Chérifs*, Paris 1904; G.Deverdun, *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat 1956; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922; H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca 1949-1950.

/ گ. دووردون[1] (د. اسلام) /

حسنی، ابوالعباس احمدبن ابراهیم‌بن حسن، محدّث، مورخ و فقیه زیدی در قرن سوم و چهارم. در کتابهای تراجم، خاصه تراجم زیدیه، دربارهٔ وی اطلاعات اندکی وجود دارد. وی احتمالاً در فاصلهٔ سالهای ۲۸۰ تا ۲۹۰ متولد شده‌است و نسب او با هفت واسطه به حسن مثنّی* فرزند امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌رسد (← حسنی، مقدمهٔ حوثی، ص ۴۳ـ ۴۸). جد اعلای او، محمدبن سلیمان، در ۱۹۹ هم‌زمان با قیام ابوالسرایا* سرّی‌بن منصور شیبانی در عراق، در مدینه بر ضد حکومت عباسی شورید، ولی سرکوب شد. پدربزرگ حسنی، حسن‌بن ابراهیم، در حدود ۲۷۰ـ۲۷۵، همراه با الهادی‌الی‌الحق یحیی‌بن حسین رَسّی، به آمل مهاجرت کرد (*د. ایرانیکا*، ذیل ماده). توفیق‌نیافتن الهادی الی‌الحق در تشکیل حکومتی زیدی در نواحی جبال و دعوت گروهی از یمنیان از وی، او را به مهاجرت به یمن ترغیب کرد. احتمالاً حسن‌بن ابراهیم نیز در این سفر همراه او بوده است؛ ازاین‌رو، شاید پدر حسنی و خود وی در یمن به‌دنیا آمده باشند. نکتهٔ دیگری که بر احتمال تولد حسنی در یمن می‌افزاید، این است که وی کتاب *الاحکام فی الحلال و الحرام* و کتاب *المنتخب*، هر دو از الهادی‌الی‌الحق، را از عالمان و محدّثان یمنی روایت کرده است (← حسنی مؤیدی، ص ۱۸۹؛ نیز ← ناطق بالحق، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱، ۱۳۸ـ ۱۴۰). در عین حال، احتمال داده شده است که وی در آمل به دنیا آمده باشد (حسنی، همانجا).

حسنی در طلب علم به شهرهای گوناگون سفر کرد (← همان مقدمه، ص ۵۹ـ۶۰). در عراق و حجاز از عالمان بنامی چون ابواحمد عبداللّه‌بن ابی‌قتیبه غَنَوی، و در کوفه از احمدبن سعیدبن عثمان ثقفی و ابن‌عقده* و دیگران سماع حدیث نمود (برای فهرست شیوخ حدیثی حسنی ← همان مقدمه، ص ۴۸ـ ۵۹). مهم‌ترین شیخ او در حدیث، عالم زیدی ابوزید عیسی‌بن محمدبن زید علوی بود. در منابع تصریح شده است که حسنی

1. G. Deverdun

در ۳۲۲ برای دیدار وی و نیز سماع حدیث از عبدالرحمان‌بن ابی‌حاتم‌رازی، به‌ری سفر کرد (برای‌نمونه ← ناطق‌بالحق، ۱۴۱۷، ص ۱۳۲؛ مُحَلّی، ج ۲، ص ۱۵؛ نیز ← ناطق‌بالحق، ۱۳۹۵، ص ۴۱، ۱۱۵، ۱۱۹). حسنی احتمالاً در بغداد از عالم زیدی عبدالعزیزبن اسحاق مشهور به ابن‌بقال و ابوالفرج علی‌بن حسین اصفهانی نیز سماع حدیث کرده است. در مکه نیز از ابومحمد عبداللـه‌بن محمدبن اسحاق‌بن العباس فاکهی، مؤلف کتاب اخبار مکه، اخذ حدیث کرد. وی در دانش کلام نیز تبحر داشت و کلام معتزلی را به روش معتزلهٔ بغداد تدریس می‌کرد (← محلّی، ج ۲، ص ۶۵). مادلونگ (← د. ایرانیکا، همانجا) احتمال داده است که حسنی کلام معتزلی را از ابوبکر محمدبن ابراهیم مقانعی، از شاگردان ابوالقاسم بلخی / کعبی*، فرا گرفته باشد (نیز ← ناطق بالحق، ۱۴۱۷، ص ۱۱۵). از مهم‌ترین شاگردان حسنی، دو برادر به نامهای ابوطالب یحیی‌بن حسین هارونی (ناطق بالحق) و ابوالحسین احمدبن حسین هارونی (← هارونی*)، ابوعبدالله محمدبن حسن داعی (جِشُمی، ص ۳۷۵) و ابوالحسن (ابوالحسین) زیدبن اسماعیل‌بن محمد حسنی (← منتجب‌الدین رازی، ص ۲۸، ۸۲) بودند. حسنی در فقه زیدی از آرای الهادی‌الی‌الحق، که پیروان وی در سنّت زیدیه به هادویّه شهرت دارند، پیروی می‌کرد.

تاریخ وفات حسنی در بیشتر منابع ۳۵۳ ذکر شده است (← حسنی‌مؤیدی، ص ۱۹۰؛ وجیه، ص ۷۸؛ قس ایمن فؤاد سید، ص ۸۴)، ولی باتوجه به روایت حسنی (ص ۵۵۸) از علی‌بن حسین‌بن‌شقیر کوفی در ۳۵۶، به‌نظر نمی‌رسد که این تاریخ درست باشد. مادلونگ (← د. ایرانیکا، همانجا) نیز، به‌فرض صحت تولد ابوطالب هارونی در ۳۴۰ و قبول اینکه وی نزد حسنی شاگردی کرده، تاریخ ۳۵۳ را درست ندانسته است. قبر حسنی ظاهراً تا قرن هفتم یا بیشتر، در آمل موجود بوده است (← «دو مشیخهٔ زیدی»، ص ۱۸۵). یحیی‌بن‌حسین (متوفی ۱۱۰۰) از احتمال دفن حسنی در جرجان سخن گفته (← وجیه، همانجا)، که نادرست است. ابن‌اسفندیار (ج ۱، ص ۱۰۵) از وجود مدفن شخصی به نام السید شمس آل‌رسول در محلهٔ عزامه‌کوی که احتمالاً تصحیف حازمه‌کوی باشد، سخن گفته است. اکنون در شهر آمل، مکانی به همان نام گنبد شمس آل‌رسول وجود دارد که به دلایلی از جمله شهرت حسنی به شمس آل‌رسول، می‌تواند مدفن ابوالعباس حسنی باشد (← ستوده، ج ۴، بخش ۱، ص ۴۸ـ۵۱).

آثار حسنی عبارت‌اند از: ۱) شرحُ الاَحکام فی الحَلال و الحَرام (جشمی، ص ۳۷۶؛ حسنی‌مؤیدی، همانجا)، در شرح الاحکام الهادی‌الی‌الحق در فقه هادویّه، در شش جلد که تا قرن یازدهم در یمن موجود بوده است (د. ایرانیکا، همانجا؛ نیز ← وجیه، همانجا)؛ ۲) شرحُ المُنْتَخَب (جشمی؛ حسنی‌مؤیدی، همانجاها؛ وجیه، ص ۷۹)، در شرح کتاب المنتخب الهادی الی الحق؛ ۳) النُّصوص (جشمی؛ حسنی‌مؤیدی، همانجاها؛ وجیه، ص ۷۸) که در منابع فقهی زیدیه از آن یاد شده است (د. ایرانیکا، همانجا)؛ ۴) شرح النُّصُوص، که شرحی است بر کتاب پیشین؛ ۵) مسائلُ الخِلاف، در بیان اختلاف فقهی الهادی الی الحق و قاسم‌بن ابراهیم رَسّی با ابوحنیفه و شافعی؛ ۶) الرَّدُّ علی النّاحِل للخلاف بین الهادی و الناصر للحق علیهماالسلام (همانجا)، که احتمالاً در این کتاب از عدم اختلاف فقهی حسن اُطْرُوش* با الهادی‌الی‌الحق سخن گفته است؛ ۷) کتاب ما تَفَرَّد به القاسم و الهادی صلواتُ اللّه علیهما دونَ الفریقین من مسائل الحلال و الحرام و غیرهما من الاحکام، که یک نسخهٔ‌خطی از آن باقی است و احتمالاً همان کتاب مسائل الخلاف یا الرد علی الناحل است (← وجیه، ص ۷۹)؛ ۸) المصابیحُ من اَخبار المصطفی و المرتضی و الأئمة من وُلدِهِما الطّاهرین (ایمن فؤاد سید، همانجا)، در شرح احوال پیامبر اکرم و امامان و قیام‌کنندگان زیدی.

کتاب المصابیح از آثار مهم در سنّت تاریخ‌نگاری زیدیه است. حسنی در این کتاب، دربارهٔ سیرهٔ پیامبر و خلفای نخستین گزارش مفصّلی آورده است. وی پاره‌ای از مطالب را از طریق روایت از مشایخ خود یا کسانی که از آنها اجازهٔ نقل داشته آورده و پاره‌ای دیگر را بدون سند از قول ابن‌اسحاق (متوفی ۱۵۱)، ابن‌حبیب، واقدی و نصربن مزاحم مِنْقَری نقل کرده است (حسنی، مقدمهٔ حوثی، ص ۶۹). وی در این کتاب از ۵۸ شخصیت مطلب نقل کرده که حوثی اسامی آنها را استخراج و فهرست نموده است (← همان مقدمه، ص ۷۰ـ۷۲). از مصادر حسنی در این بخش، کتاب سیرهٔ ابن‌اسحاق به روایتهای مختلف آن است. با مرگ حسنی، شاگرد وی، علی‌بن بلال آملی، با بهره‌گیری از روایات حسنی و آثار دیگر، این کتاب را تکمیل کرد و آن را تا شرح‌حال حسن اُطروش ادامه داد (رازی، مقدمهٔ ماهر جرّار، ص ۱۱۲). از جمله منابع آملی در تکمیل المصابیح، این کتابها بوده است: اَخبار محمدبن ابراهیم و اَبی السرایا (نجاشی، ص ۴۲۸)، تألیف عالم امامی نصربن مُزاحِم مِنقَری (← حسنی، تتمیم آملی، ص ۵۱۴ـ۵۲۹)، سیرة الهادی الی الحق یحیی‌بن حسین رَسّی، تألیف علی‌بن محمدبن عبیدالله عباسی (← همان تتمیم، ص ۵۷۶ـ۵۸۹، ۵۹۰ـ۵۹۷) و احتمالاً سیرهٔ حسن اطروش (← همان، ص ۶۰۵).

کتاب المصابیح و تتمهٔ آن مورد توجه عالمان زیدی بوده است. ناطق بالحق، علاوه بر نقل روایات فراوانی از ابوالعباس حسنی در امالی خود (تَیْسیرُ المَطالب؛ برای نمونه ← ص ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۲۹)، در کتاب الافادة فی تاریخ ائمة الزَّیدیّة (برای نمونه ← ص ۳۹)، مطالبی را از کتاب المصابیح (ص ۳۲۸) نقل کرده است. حُمیدبن احمد مُحِلّی

(متوفی ۶۵۲) در *الحدائق الوردیة* (ج ۱، ص ۳۷، ۳۹) از کتاب *المصابیح* سود برده و عالم امامی، رضی‌الدین ابن‌طاووس (متوفی ۶۶۴؛ ج ۳، ص ۸۷، ۸۹)، نیز مطالبی از کتاب *المصابیح* نقل کرده است (نیز ← کولبرگ[1]، ص ۲۵۷). بخشی از این کتاب را مادلونگ در ضمن کتاب *اخبارُ أئمّةِ الزّیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان* (بیروت ۱۹۸۷، ص ۵۵ـ۷۵) به‌چاپ رسانده است. ماهر جرّار نیز بخشی از *تتمهٔ المصابیح* را به ضمیمهٔ کتاب *أخبارُ فَخّ* تألیف احمدبن سهل رازی (بیروت ۱۹۹۵، ص ۲۷۹ـ۳۲۸) منتشر کرده است. متن کامل *المصابیح* و تتمهٔ آن به کوشش عبداللّه حوثی (صنعا ۱۴۲۳) منتشر شده است.

منابع: ابن‌اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [? ۱۳۲۰ ش]؛ ابن‌طاووس، *اقبال‌الاعمال*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۴ـ۱۴۱۶؛ ایمن فؤاد سید، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره ۱۹۷۴؛ محسن‌بن محمد جِشُمی، «الطبقتان الحادیة عشرة و الثانیة عشرة من کتاب *شرح‌العیون*»، در قاضی عبدالجباربن احمد، *فضل‌الاعتزال و طبقات‌المعتزلة*، چاپ فؤاد سید، تونس [بی‌تا]؛ احمدبن ابراهیم حسنی، *المصابیح*، چاپ عبداللّه حوثی، صنعا ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ مجدالدین حسنی مؤیدی، *التُحَف شرح الزُلَف*، صنعا ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ «دو مشیخهٔ زیدی»، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، در *نامهٔ مینوی*، زیرنظر حبیبی یغمائی و ایرج افشار، تهران: جاویدان، ۱۳۵۰ ش؛ احمدبن سهل رازی، *اخبارُ فَخّ و خبر یحیی‌بن عبداللّه و أخیه ادریس‌بن عبداللّه: انتشار الحرکة الزیدیة فی الیمن و المغرب و الدیلم*، چاپ ماهر جرّار، بیروت ۱۹۹۵؛ منوچهر ستوده، *از آستارا تا استارباد*، تهران ۱۳۴۹ ش ـ ؛ حُمیدبن مُحَلّی، *کتاب الحدائق الوردیة فی مناقب ائمّة الزیدیة*، چاپ سنگی [بی‌جا] ۱۳۵۶ـ۱۳۵۷، چاپ افست دمشق ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ علی‌بن عبیداللّه منتجب‌الدین رازی، *الأربعون حدیثاً عن أربعین شیخاً من أربعین صحابیّاً فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی‌بن أبی‌طالب علیه‌السلام*، قم ۱۴۰۸؛ یحیی‌بن حسین ناطق بالحق، *الافادة فی تاریخ ائمة الزّیدیّة*، چاپ محمد یحیی سالم عزان، صنعا ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ همو، *تیسیر المطالب فی امالی الامام ابی‌طالب*، چاپ یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت ۱۹۷۵/۱۳۹۵؛ احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنّفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛ عبدالسلام وجیه، *اعلام المؤلفین الزیدیّة*، عمان ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛

E. Ir., s.v. "Hasani, Abu'l-ʿAbbās Aḥmad b. Ebrāhim" (by Wilferd Madelung); Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992.

/ محمدکاظم رحمتی /

حسنی لکهنوی، عبدالحیّ، عالم، شاعر، صوفی، تذکره‌نویس و طبیب هندی در قرن چهاردهم. نام او سیداحمد بود، اما به عبدالحی شهرت یافت (ندوی، ۱۳۹۰، ص ۵۰). نسب وی به امام حسن‌مجتبی علیه‌السلام می‌رسد، بدین سبب او را حسنی خوانده‌اند. نیاکان او در حملهٔ مغول، از بغداد به هندوستان مهاجرت کردند و در مانکپور ساکن شدند (حسنی لکهنوی، ۱۳۴۳، ص ۵۲۴؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، مقدمهٔ عبدالعلی حسنی، ص ک؛ ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۱ـ۲۵). پدرش، حکیم سید فخرالدین (۱۲۵۶ـ۱۳۲۶)، متخلص به خیالی و فخر، ادیب و شاعر و مورخ و به عربی و فارسی مسلط بود و آثاری به فارسی داشت، از جمله *مهر جهانتاب* (تاریخ و تذکره عمومی)، *سیرت‌السادات* دربارهٔ انساب و احوال سادات (حسنی لکهنوی، ۱۳۴۳، ص ۵۲۴ـ۵۳۷؛ ندوی، ۱۳۹۰، ص ۳۲ـ۴۴).

حسنی در رمضان ۱۲۸۶ در زاویهٔ شاه علم‌اللّه، از توابع شهر رای بریلی، به دنیا آمد. او علوم عقلی و نقلی را از علمای مشهوری چون محمدحسین الٰه‌آبادی، اشرفعلی تهانوی*، محمد نعیم فرنگی محل، عبدالحق بهوپالی، سیداحمد دهلوی، محمدعرب و حسین انصاری‌یمانی، و طب را نزد حکیم عبدالعلی و حکیم عبدالعزیز فراگرفت (حسنی‌لکهنوی، ۱۳۸۲، ج ۱، همان مقدمه، ص کا؛ ندوی، ۱۳۹۰، ص ۷۰ـ۸۳). سپس به اطراف دهلی سفر کرد و در مجالس سید نذیر حسین دهلوی، رشید احمد گنگوهی و احمد حسن امروهوی شرکت کرد و از آنان اجازهٔ روایت حدیث گرفت (حسنی لکهنوی، ۱۳۸۲، همانجا). هم‌زمان با تحصیل، به تصوف نیز گرایید و در ۱۳۰۶ از حاجی امدادالله مهاجر مکی، اجازهٔ گرفتنِ «بیعت عثمانی» را (که نشانهٔ سرسپردگی مریدان به عثمان هارونی، شیخ معین‌الدین چشتی بود) در سلسله‌های چشتیهٔ صابریه و نقشبندیهٔ احمدیه دریافت کرد. آنگاه با فضل رحمان گنج مرادآبادی، از مشایخ نقشبندیه، بیعت کرد و پس از درگذشت او به سید ضیاءالنبی، خلیفهٔ او، دست ارادت داد (همانجا؛ ندوی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵ـ۱۰۸).

عبدالحی طبیب حاذقی بود و از همین راه امرار معاش می‌کرد. او سی سال معاون مدیر و مدیر دارالعلوم ندوةالعلماء* در لکهنو بود (ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴ـ۲۱۶، ۲۲۳).

حسنی در ۱۳۴۱ در لکهنو درگذشت و در زادگاه خود به خاک سپرده شد (حسنی لکهنوی، ۱۳۸۲، ج ۱، همان مقدمه، ص کب؛ ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴). از جمله فرزندان او، عبدالعلی حسنی و ابوالحسن علی ندوی معروف به علی میان بودند (معارف، ج ۸۷، ش ۵، مه ۱۹۶۱، ص ۳۲۲ـ۳۲۴؛ نیز ← ندوی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۶ به بعد).

عبدالحی به سه زبان تسلط داشت و در شعر «عالی» و «آزاد» تخلص می‌کرد (ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳ـ۲۶۷). وی

1. Kohlberg

مهم‌ترین آثار خود را به زبان عربی نوشت. برخی از آثار عربی او عبارت‌اند از: *نزهة‌الخواطر و بهجة‌المسامع و النواظر* (حیدرآباد، دکن ۱۳۶۶ـ۱۳۸۸؛ برای ترجمهٔ اردوی آن ← ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰ـ۲۹۸)، در هشت جلد، دربارهٔ احوال و آثار بیش از ۴٬۵۰۰ تن از علما و مشایخ و اعیان شبه‌قارهٔ هند، به ترتیب تاریخی ـ الفبایی، که جلد هشتم آن ناقص ماند و پس از درگذشت حسنی، فرزندش، ندوی، آن را تکمیل کرد؛ *معارف العوارف فی انواع‌العلوم و المعارف* یا *الثقافة‌الاسلامیة فی‌الهند* (دمشق، ۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸، برای ترجمهٔ اردوی آن ← ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸ـ۳۰۲)، دربارهٔ تاریخچهٔ علوم و فنون رایج در شبه‌قارهٔ هند، که همچنین در تحقیق و تنقیح نامهای گردآورندگان فتاوی عالمگیری ــ که مأخذ مهم احکام فقه حنفی در شبه قاره به شمار می‌رود ــ و نیز در تاریخ ورود و ترویج علم حدیث در شبه‌قاره حائز اهمیت است؛ *جنة‌المَشرق و مطلع النور المُشرق* یا *الهند فی العهد الاسلامی* (حیدرآباد، دکن ۱۳۹۲؛ برای ترجمهٔ آن به اردو ← ندوی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۰)، دربارهٔ جغرافیا و تاریخ و فرهنگ مسلمانان هند. از دیگر آثار اوست: *ارمغان احباب یا دهلی اور اس کی اطراف* (دهلی و اطراف آن)، به اردو (اعظم گره ۱۳۶۶، ۱۳۷۸)، شامل یادداشتهای سفر عبدالحی به اطراف دهلی، که در تألیف جلد هشتم *نزهة‌الخواطر* نیز از آنها استفادهٔ بسیاری کرده است؛ *یاد ایام*، به اردو (علیگره ۱۳۳۷/۱۹۱۹)، دربارهٔ تاریخ سیاسی و علمی گجرات؛ *گل رعنا*، به اردو (اعظم‌گره ۱۳۴۳)، دربارهٔ احوال و آثار شعرای اردو زبان؛ و *تذکرة‌الابرار*، به فارسی، در شرح حال خانوادهٔ قطبیهٔ حسنیه. از رسائل کوتاه دینی او به عربی، *تلخیص‌الاخبار* و شرح آن با عنوان *منتهی‌الافکار* است، شامل احادیث اخلاقی حضرت محمد صلی‌اللّه علیه و آله و سلم؛ و به اردو، *تعلیم‌الاسلام* و *نورالایمان*، که باقی‌مانده است (حسنی‌لکهنوی، ۱۳۸۲، ج ۱، همان مقدمه، ص کج ـکز؛ ندوی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۱ـ۳۴۳).

منابع: عبدالحی حسنی لکهنوی، *گل رعنا*، [اعظم‌گره ۱۳۴۳]؛ همو، *نزهة‌الخواطر و بهجة‌المسامع و النواظر*، ج ۱، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۲/۱۹۶۲؛ ابوالحسن علی ندوی، *حیات عبدالحی*، کراچی [۱۳۹۰ ؟/۱۹۷۰]؛ همو، *کاروان زندگی*، کراچی ۱۴۰۵.

/ عارف نوشاهی /

حسنی واعظ، ابوالمکارم محمودبن محمد قوام‌الدین، مفسر و متکلم شیعی در نیمهٔ دوم قرن هفتم. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست، اما به مناسبت معرفی نسخه‌های خطی آثارش، دربارهٔ او مطالبی نوشته شده است (← مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۴۰؛ دانش‌پژوه، ص ۱۰۶ـ۱۰۷؛ حسینی، ج ۲، ص ۸۱۱). وی اهل بیهق و ساکن فارس بوده است (← حسنی واعظ، ۱۳۷۶ش، ج ۱، مقدمهٔ صفاخواه، ص ۸، ج ۳، ص ۳۹۳ و پانویس ۲). در *تفسیر البَلابِل و القَلاقِل* (ج ۱، همان مقدمه، ص ۲۱؛ دربارهٔ نام کتاب ← ادامهٔ مقاله) از ابوالمکارم با عناوین «سید» و «ملک‌المفسرین» یاد شده است. از تاریخ وفات وی اطلاعی در دست نیست، فقط می‌دانیم که تا ۶۵۹، ۶۶۰، که مجموعه‌ای از رسائل کلامی را استنساخ کرده، زنده بوده است (← همو، ۱۳۸۱ش، پیشگفتار جهانبخش، ص سی‌ویک؛ دانش‌پژوه، ص ۱۰۷).

از ابوالمکارم دو کتاب تفسیر به زبان فارسی باقی مانده است: *البَلابِل و القَلاقِل*، و *دقائق التأویل و حقائق التنزیل*. وی *البلابل و القلاقل* را به خواهش دوستی آغاز کرده است و در آن فقط به تفسیر آیاتی که با «قُل» آغاز می‌شوند یا لفظ «قُل» در آنها به کار رفته، به ترتیب از ابتدا تا انتهای قرآن، پرداخته است. در مواردی نیز به تفسیر آیه‌ای دیگر پرداخته (← حسنی‌واعظ، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۶۶) یا بر اساس قرائتی، کلماتی را قُل خوانده و تفسیر کرده است (← ج ۲، ص ۳۸۹). ابوالمکارم در تفسیر آیات به اقوال صحابه و تابعین نیز توجه داشته (برای نمونه ← ج ۳، ص ۷۳، ۲۰۱) و گاه از مصادر خود نیز یاد کرده است که عبارت‌اند از: *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰؛ ← ج ۱، ص ۲۹۱، ۳۰۴ـ۳۰۵، ج ۲، ص ۸۱، ۱۹۶، ۲۸۸)، *مصابیح السُّنة* بَغَوی (ج ۱، ص ۳۰۹، ج ۲، ص ۱۰۵، ۴۷۸)، *الانوار فی اسرار الائمة الاطهار* (ج ۳، ص ۱۰۸)، و *الاربعین* خوارزمی (ج ۲، ص ۳۳۱). وی از آثار دیگری نیز بهره برده، اما فقط به نام مؤلفان اشاره کرده، از آن جمله نقل عبارتهایی از احمدبن ابراهیم ثعلبی (متوفی ۴۲۷؛ ← ج ۲، ص ۱۹۴) و محمدبن هیصم (واعظ مشهور کَرّامی، متوفی بعد از ۴۰۹؛ ج ۲، ص ۳۱۹). با اینکه این تفسیر روایی است، بحثهای کلامی نیز در آن دیده می‌شود (برای نمونه ← ج ۲، ص ۱۲۸، ۲۹۰ـ۲۹۱، ۳۷۵) و به شأن نزول آیات (برای نمونه ← ج ۱، ص ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۷۳)، نکات نحوی و صرفی (برای نمونه ← ج ۱، ص ۲۴۶، ۲۴۹، ۳۳۳) و فتواها و احکام فقهی اهل سنّت (← ج ۱، ص ۲۷۶) نیز پرداخته شده است. از این تفسیر فقط یک نسخهٔ خطی موجود است که آن را فرزند مؤلف، ابوالمفاخر قوام‌الدین، در ۹ شوال ۷۲۰ در فاروق اصطخر کتابت کرده است (← دانش‌پژوه، همانجا). ابوالمکارم از قریحهٔ شاعری نیز بهره داشته و در *تفسیر البلابل و القلاقل* (ج ۱، ص ۳۴۵، ج ۲، ص ۲۲ـ۲۳) برخی اشعار خود را نقل کرده است. *البلابل و القلاقل* به ابوالمکارم ابن‌زهره حلبی (متوفی ۵۸۵) نیز نسبت داده شده (نجفی، ج ۲۹، ص ۱۰۵؛ آقابزرگ طهرانی،

۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۴۵۱)، که نادرست است. اگر چه این تفسیر با عنوان *البلابل و القلاقل* به چاپ رسیده، اما مؤلف همه جا با نام بلابل القلاقل از آن یاده کرده است (از جمله ← حسنی واعظ، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۸۷؛ همو، ۱۳۸۱ش، ص ۱).

دیگر تفسیر فارسی ابوالمکارم، *دقائق التأویل و حقائق التنزیل* است که بعد از *البلابل و القلاقل* نگاشته شده است. وی در مقدمهٔ کوتاه خود بر این تفسیر، نوشته که کتاب را به خواهش علی‌بن ابی‌طالب [بن] صادق تألیف کرده و همو از ابوالمکارم حسنی خواسته است که *تفسیر البلابل و القلاقل* را نیز بنویسد. وی از حسنی خواسته بود در تفسیری به بیان معانی آیاتی بپردازد که با عباراتی نظیر «یا ایها الذین آمنوا» و «انّ الذین آمنوا» آغاز شده‌اند و نیز آیاتی که خطاب به پیامبر اکرم‌اند (حسنی‌واعظ، ۱۳۸۱ش، ص ۱). حسنی همچنین سورهٔ یوسف را به طور کامل تفسیر کرده است. نسخهٔ ناقصی از تفسیر *دقائق‌التأویل و حقائق‌التنزیل*، تا پایان آیهٔ ۶۰ سورهٔ بنی‌اسرائیل، باقی مانده که مؤلف در آخر آن (ص ۳۷۹ـ۳۹۱)، روایت معراج پیامبر را آورده است. حسنی در این تفسیر نیز به شأن نزول آیات توجه فراوانی کرده (برای نمونه ← ص ۱۶۲، ۲۱۴ـ۲۱۵) و از بحثهای کلامی هم غافل نبوده است (برای نمونه ← ص ۶ـ۷، ۷۱ـ۸۱، ۹۷ـ۹۸).

وی در *دقائق التأویل* از آثاری چون *الحجة فی القرآت* ابوعلی حسن‌بن علی فارسی (متوفی ۳۷۷؛ ← ص ۷۷، ۲۳۷)، *حلیةالاولیاء* ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰؛ ص ۱۲۲ـ۱۲۴، ۲۰۱)، و *الکشاف* زمخشری (متوفی ۵۳۸؛ ص ۶۳) بهره برده و از مفسران نامداری چون ابومسلم محمدبن بحر اصفهانی (متوفی ۳۲۴؛ ← ص ۱۴۹)، واحدی (متوفی ۴۶۸؛ ص ۵۵)، طبری (متوفی ۳۱۰؛ ص ۱۱۵) و ثعلبی (ص ۲۳۱) نیز اقوالی نقل کرده است. مصحح کتاب در مقدمهٔ خود (ص چهل‌ودو ـ پنجاه‌وهفت) به تفصیل، ویژگیهای زبانی و ادبی این تفسیر را بررسی کرده است.

ابوالمکارم رساله‌ای کلامی با عنوان *هدایةالعوام* در مباحث اعتقادی نیز داشته که موجود نیست، فقط می‌دانیم که آن را قبل از *دقائق التأویل* نوشته بوده است (حسنی‌واعظ، ۱۳۷۶ش، ج ۱، همان مقدمه، ص ۸). مجموعه‌ای از رسائل کلامی، که برخی از آنها را در سالهای ۶۵۹ـ۶۶۵ کتابت کرده و در کتابخانهٔ ملک موجود است (← افشار و دانش‌پژوه، ج ۷، ص ۱۲۱ـ۱۲۲).

منابع: محمدمحسن آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، *مصنفات شیعه: ترجمه و تلخیص الذریعة الی تصانیف‌الشیعة*، ج ۱، به‌اهتمام محمد آصف‌فکرت، مشهد ۱۳۷۳ش؛ ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ملی ملک*، ج ۷، تهران ۱۳۶۹ش؛ محمودبن‌محمد حسنی‌واعظ، *تفسیر شریف‌البلابل‌والقلاقل*، چاپ محمدحسین صفاخواه، تهران ۱۳۷۶ش؛ همو، *دقائق‌التأویل و حقائق التنزیل*، چاپ جویا جهانبخش، تهران ۱۳۸۱ش؛ احمد حسینی‌اشکوری، *تراجم الرجال*، قم ۱۴۱۴؛ محمدتقی دانش‌پژوه، *فهرستوارهٔ فقه هزار و چهارصد سالهٔ اسلامی در زبان فارسی*، تهران ۱۳۶۷ش؛ مجلسی؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۹، چاپ محمود قوچانی، بیروت ۱۹۸۱.

/ محسن قاسمپور /

حسنیه، کتابخانه ← خزانةالحسنیه

الحسیب، از نامهای نیکوی خدا. حسیب از حَسَب گرفته شده که به معنای شرف، کرم و چیزی است که مایهٔ فخر و مباهات انسان است. در این صورت، حسیب در وصف انسان، به معنای فرد بسیار بخشنده، شریف و کریم، دارای اهل و فرزندان فراوان یا دارندهٔ فضائل اخلاقی بسیار است (خلیل‌بن احمد، ذیل «حسب»؛ زجاجی، ص ۱۲۹؛ ازهری؛ ابن‌منظور، ذیل «حسب»؛ نیز ← حسب و نسب*). همچنین لغویان حسیب را برگرفته از أحسَبَ (کافی بودن) یا حَسَبَ (شمردن) دانسته‌اند که در معنای اول، فَعیل در معنای مُفعِل به معنای کافی و در معنای دوم، فَعیل در معنای مُفاعِل یعنی مُحاسِب است (← همانجاها؛ نیز ← زجاج، ص ۴۹؛ قشیری، ۱۹۶۸، ص ۶۱).

واژهٔ حسیب چهار بار در قرآن به کار رفته است: سه بار به عنوان نام خدا (← نساء: ۶، ۸۶؛ احزاب: ۳۹) و یکبار دربارهٔ انسان در روز قیامت (اسراء: ۱۴). در احادیث نیز الحسیب در شمار ۹۹ نام نیکوی خدا (أسماءالحسنی*) آمده است (← ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۲؛ ابن‌بابویه، ص ۱۹۴؛ ابونعیم اصفهانی، ص ۱۰۱).

دربارهٔ معنای حسیب، به عنوان نام یا صفت خدا، چند قول هست. یکی از رایج‌ترین معانی آن در میان مفسران و مؤلفانِ کتابهای شرح اسماءاللّه، کافی و بسنده بودن است (برای نمونه ← زجاج؛ قشیری، ۱۹۶۸، همانجاها؛ جوینی، ص ۱۴۳؛ ژیماره[1]، ص ۲۶۱ـ۲۶۲)؛ به این معنا که خداوند برای مشاهدهٔ اعمال بندگان و حسابرسی و جزادهی به آنها کافی است (زمخشری، ذیل نساء: ۶). مؤید این معنا، کاربرد قرآنی این واژه همراه با فعل «کَفیٰ» (← نساء: ۶؛ احزاب: ۳۹؛ اسراء: ۱۴) و نیز

1. Gimaret

تعابیری چون حَسبُنا اللّهُ (← آل‌عمران: ۱۷۳)، فَإِنَّ حَسبَکَ اللّهُ (انفال: ۶۲) و فَهُوَ حَسبُهُ (طلاق: ۳) است (برای بحث مبسوط دربارهٔ این معنای حسیب و شواهد لغوی، شعری و قرآنی آن ← زجاجی، ص ۱۲۹ـ۱۳۱). به گفتهٔ قشیری (همانجا؛ نیز ← غزالی، ص ۱۲۳) خدا در همهٔ احوال و امور، بندگانش را کفایت می‌کند. از نظر غزالی (همانجا) کفایت واقعی برای هر شیء، کفایت در وجود بخشی و دوام وجود و کمال وجودِ شیء است و از این‌رو تنها خدا می‌تواند کافی و حسیب نامیده شود (نیز ← سبزواری، ص ۵۲۹ـ۵۳۰؛ برای بحث مبسوط در این‌باره ← غزالی، ص ۱۲۴ـ۱۲۵). نتیجهٔ توجه بنده به این معنا، رضایت به خواست الهی و توکل بر او و نهراسیدن از اِعراض مردم و دل‌نبستن به قبول آنان است (قشیری، همانجا؛ غزالی، ص ۱۲۵).

برخی مفسران حسیب را، با توجه به معنای شمردن، دالّ بر حسابگری کامل و مطلق خدا در تشریع احکام (← سیدقطب؛ طباطبائی، ذیل نساء: ۶) یا در جزا دادن کامل و تام به اعمال بندگان و داوری میان آنها دانسته‌اند (زمخشری؛ طبرسی؛ فخررازی، ذیل نساء: ۶) و برخی، در توسعی معنایی و احتمالاً براساس برخی احادیث تفسیری دربارهٔ معنای حسیب (← طبری؛ سیوطی، ذیل نساء: ۶، ۸۶)، آن را مرتبط با علم مطلق خدا و مترادف یا هم‌خانوادهٔ معنایی با صفات حفیظ، شهید، شاهد و رقیب دانسته‌اند (← طبری؛ طبرسی؛ سیدقطب، ذیل نساء: ۶، ۸۶). در این صورت، نام حسیب با اشتقاقهای قرآنی دیگر از همین مادّه ــ نظیر حساب (← بقره: ۲۰۲؛ رعد: ۴۰، و جاهای دیگر)، حاسبین (انعام: ۶۲؛ انبیاء: ۴۷) و حاسَبْنا (طلاق: ۸) ــ که بر حسابرسی خدا نسبت به اعمال انسان دلالت دارند، پیوند می‌خورد. به نوشتهٔ قشیری (همانجا)، نتیجهٔ توجه بنده به این نام خدا، مراقبت از اعمال خود و حسابرسی از آنها پیش از فرارسیدن روز حساب است، چنان که در برخی احادیث بر این معنا تأکید شده است (← حرّعاملی، ج ۱۶، ص ۹۵ـ۱۰۰).

همچنین حسیب را به معنای مُحصی دانسته‌اند، هر چند دربارهٔ مفهوم آن اختلاف هست. برخی آن را به معنای عالِم مطلقی می‌دانند که هیچ چیز از او پنهان نیست (← ابن‌بابویه، ص ۲۰۲؛ قشیری، ۱۹۶۸، همانجا؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۶۸؛ ژیماره، همانجا). برخی عرفا حسیب را، همراه با شهید و رقیب، از لوازم اسم علیم خدا می‌دانند (← ابن‌عربی، ج ۱، ص ۱۷۴؛ صدرالدین قونیوی، ص ۲۴۲؛ فناری، ص ۲۸۵). برخی نیز مُحصی را عالِم به اجزا و مقادیر اشیا تعبیر کرده‌اند (← حلیمی، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ابن‌فورک، ص ۵۰؛ ژیماره، همانجا). اما به نظر حلیمی (همانجا؛ نیز ← بیهقی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۹۱)، نام حسیب به نحو متناقض‌نمایی حاکی از آن است که علم خدا به اشیا، برخلاف علم انسانها، مستلزم شمارش اشیا و اجزای آنها نیست.

قرطبی (ص ۵۰۳)، با توجه به اشتقاق حسیب از حَسَب، آن را تجلی مجد و شرف ذاتی خداوند دانسته است (نیز ← جبلی، ص ۱۳۳)، چنان که نام حسیب، حاکی از فخر و شرف بندگان در عبادت و طاعت خدا نیز هست (سلیمان سامی محمود، ص ۲۵۶). ابن‌عربی (ج ۴، ص ۲۴۹ـ۲۵۰) نام حسیب را از یک سو منشأ کثرت اسماء الهی و از سوی دیگر موجِّه شرافت و حسن تمامی اسامی نیکوی خداوند می‌شمارد.

مفسران در تفسیر آیهٔ ۱۴ سورهٔ اسراء نیز ــ که در آن واژهٔ حسیب در وصف انسان در روز قیامت به هنگام خواندن کتاب اعمالش به کار رفته است ــ حسیب را به معنای داور (← طوسی، ذیل آیه)، محاسبه‌گر (طبری؛ طبرسی؛ فخررازی، ذیل آیه) و کافی برای شهادت دادن بر اعمال خود (طبری؛ زمخشری، ذیل آیه) دانسته‌اند.

حسیب را در شمار نامهای نافیِ تشبیه خدا آورده‌اند (← حلیمی؛ بیهقی، همانجاها). با توجه به معانی پیش گفته، حسیب را از یک سو اسم ذات خدا و از سوی دیگر، اسم فعل او دانسته‌اند. به عقیدهٔ جوینی (ص ۱۴۳؛ نیز ← ابن‌میمون، ص ۳۲۸)، اگر حسیب به معنای کافی باشد، اسم فعل خداست و اگر به معنای مُحاسِب باشد، اسم ذات اوست. اما قرطبی (ص ۵۰۳ـ۵۰۴) حسیب به معنای مُحصی را، که ناظر به علم خداست، اسم ذات و به معنای مُحاسِب را، که ناظر به پاداش و عقاب اخروی انسانهاست، اسم فعل او دانسته است (قس بیهقی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۳، که حسیب را فقط در زمرهٔ صفاتِ فعل خدا آورده است).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، *التوحید*، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [? ۱۳۵۷ ش]؛ ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌فورک، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، چاپ دانیل ژیماره، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن‌منظور؛ ابن‌میمون، *شرح‌الارشاد*، چاپ احمد حجازی احمد سقا، قاهره ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابونعیم اصفهانی، *جزء فیه طرق حدیث «ان‌للّه تسعة و تسعین اسماً»*، چاپ مشهوربن حسن‌بن سلمان، مدینه ۱۴۱۳؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب اللغة*، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزباوی، قاهره [بی‌تا.]؛ احمدبن حسین بیهقی، *شعب‌الایمان*، چاپ محمدسعید بسیونی زغلول، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ همو، *کتاب الاسماء و الصفات*، چاپ عمادالدین احمد حیدر، بیروت ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن‌الترمذی*، ج ۵، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالملک‌بن عبدالله جوینی، *کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، چاپ اسعد تمیم، بیروت ۱۴۱۶/ ۱۹۹۶؛ عبدالکریم‌بن ابراهیم جیلی، *الکمالات الالهیة فی الصفات المحمدیة*، چاپ سعید عبدالفتاح، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ حرّعاملی؛ حسین‌بن حسن حلیمی، *کتاب المنهاج فی شعب الایمان*، چاپ حلمی

محمد فوده، [بیروت] ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ خلیل‌بن احمد، *ترتیب کتاب‌العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، تصحیح اسعد طیب، قم ۱۴۲۵؛ ابراهیم‌بن سری زجاج، *تفسیر اسماءالله الحسنی*، چاپ احمد یوسف دقاق، [قاهره] ۱۹۷۵/۱۳۹۵؛ عبدالرحمان‌بن اسحاق زجاجی، *اشتقاق اسماءالله*، چاپ عبدالحسین مبارک، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ زمخشری؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح الاسماء*، *او، شرح دعاء الجوشن‌الکبیر*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ سلیمان سامی محمود، *النور الاسمی فی شرح اسماءالله الحسنی*، قاهره: دارالصابونی، [بی‌تا]؛ سیدقطب، *فی‌ظلال‌القرآن*، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ سیوطی؛ محمدبن اسحاق صدرالدین قونیوی، ترجمه و متن کتاب *الفکوک*، یا، *کلید اسرار فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و ترجمهٔ محمد خواجوی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ طباطبائی؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ محمدبن محمد غزالی، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءالله الحسنی*، چاپ فضله شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیرالکبیر*، *او، مفاتیح‌الغیب*، چاپ عماد زکی‌بارودی، قاهره ۲۰۰۳؛ محمدبن حمزه فناری، *مصباح‌الانس*، در محمدبن اسحاق صدرالدین قونیوی، *مفتاح الغیب*، چاپ محمد خواجوی، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محمدبن احمد قرطبی، *الاسنی فی شرح اسماءالله الحسنی و صفاته العُلی*، چاپ شحات احمد طحان، منصوره ۲۰۰۶/۱۴۲۷؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *التحبیر فی‌التذکیر*، چاپ ابراهیم بسیونی، قاهره ۱۹۶۸؛ همو، *الفصول فی الاصول*، چاپ ریچارد فرانک، در *MIDEO*، ش ۱۶ (۱۹۸۳)؛

Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.

/ سیده زهرا مبلّغ /

حُسیمه، اقلیم (از تقسیمات کشور مراکش، تقریباً معادل منطقه) و نیز شهری در کشور مراکش.

۱) **اقلیم حسیمه**[1]، به وسعت ۳٬۵۵۵ کیلومتر مربع، در شمال مراکش، در ایالت ریف* قرار دارد. از شمال به دریای مدیترانه، از مشرق به اقلیم ناضور/ناظور، از جنوب به اقلیمهای تازا و تاونات و از مغرب به اقلیم شَفشاوَن محدود است (*معلمة‌المغرب*، ج ۱۰، ص ۳۴۴۲).

بخشی از سلسله کوههای ریف، در شمال مراکش از جبل طارق در مغرب، تا رود ملویه در مشرق، به شکل قوسی بزرگ به موازات ساحل دریای مدیترانه امتداد دارد؛ بلندترین قلهٔ ریف (۲٬۴۶۵ متر) نیز در اقلیم حسیمه واقع است (*الموسوعة العربیة العالمیة*، ج ۲۳، ص ۵۱۳). رود ملویه، تنها رود این اقلیم، از کوههای اطلس سرچشمه می‌گیرد و با جهتِ عمومی جنوب به شمال، از میان شهرهای ملیلیه و ناضور (در مغرب ملیلیه) می‌گذرد و وارد دریای مدیترانه می‌شود (خوند، ذیل «الریف المغربی»؛ <اطلس جهان تایمز>[2]، نقشهٔ ۸۸).

اقلیم حسیمه طبق مصوبهٔ تقسیمات کشوری مراکش در ۱۵ آذر ۱۳۳۸/ ۶ دسامبر ۱۹۵۹، تأسیس گردید که متشکل از دو جماعت شهری و نوزده جماعت روستایی بود. در ۱۳۶۱ش / ۱۹۸۲، جمعیت آن ۳۱۱٬۲۹۸ تن بود. بر اثر افزایش جمعیت، در ۱۳۶۶ش / ۱۹۸۷ اقلیم را تقسیم کردند (*معلمة المغرب*، همانجا). در سرشماری ۱۳۷۵ش /۱۹۹۶، جمعیت آن ۳۸۲٬۹۷۲ بود (*الموسوعة العربیة العالمیة*، ج ۲۳، ص ۵۰۷). طوایفی از قبایل زواغه، مطماطه، صدینه، غساسه، مسطاسه، صنهاجه، تمید، بنی وَرْتَدی و غیره در منطقه‌ای بین شهرهای ملیله و حسیمه ساکن‌اند (حسین مؤنس، ج ۱، جزء ۱، ص ۴۲۶).

با وجود نواحی مرتفع (غیر مفید برای کشاورزی) و کمبود آب و نامنظم بودن بارندگی، کشاورزی فعالیت اقتصادی عمدهٔ این اقلیم به شمار می‌رود و طبق آمار ۱۳۷۷ش /۱۹۹۸، حدود ۱۲۳٬۲۰۰ هکتار از زمینهای آن به کشت جو و گندم و ذرت اختصاص داشته است. دامداری نیز در آنجا متداول است. بسیاری از اهالی حسیمه به صنایع دریایی، که رکن اصلی اقتصاد مراکش است، اشتغال دارند (*معلمة‌المغرب*، همانجا).

۲) **شهر حسیمه**. در منابع عربی، از گذشته‌های دور به آن مَزِمّه گفته شد و اسپانیاییها آن را حسیمه و فرانسویها بوزم[3] نامیده‌اند. این شهر در ساحل دریای مدیترانه و در مغرب خلیج حسیمه، در ناحیهٔ ریف میانی، واقع است (تازی، ج ۹، ص ۶۷، پانویس ۱؛ <اطلس جهان تایمز>، همانجا). حسیمه از مغرب ۲۷۸ کیلومتر با شهر تطوان (← تطّاوین*) و از مشرق ۱۸۸ کیلومتر با شهر ملیله فاصله دارد (ابن‌عربی، ص ۱۲۴) و به‌سبب واقع شدن در ساحل دریای مدیترانه، در تمام ماههای سال آب و هوای تقریباً معتدل مدیترانه‌ای دارد و میزان بارش سالیانهٔ آن سیصد تا چهارصد میلیمتر است (*معلمة‌المغرب*، ج ۱۰، ص ۳۴۴۱). جمعیت حسیمه در ۱۳۷۷ش /۱۹۹۸ بیش از ۶۵٬۰۰۰ تن بوده است (همانجا).

پیشینه. در اواخر قرن پنجم میلادی، پس از انحلال دولت بزرگ مغرب، اسپانیاییها به شمال مغرب حمله کردند و چند شهر، از جمله مزمّه (حسیمهٔ کنونی)، را گرفتند (زبیب، ج ۴، ص ۳۴۵). در دوران فتوحات اسلامی (← جِمْیَری، ص ۱۳۴؛ حسین مؤنس، ج ۱، جزء ۱، ص ۲۱۹)، حکومت ناحیهٔ نکور* ــ که حسیمه جزئی از آن بود ــ به صالح بن منصورالحمیری رسید. در سال ۹۱، نیز ولید بن عبدالملک همین ناحیه را به او بخشید (ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۲۸۳).

در سال ۳۱۸، حاکم مزمّه از خراج دادن به خلیفهٔ فاطمی

1. Hucemas 2. *The Times atlas of the world* 3. Bouzem

قیروان خودداری کرد؛ ازاین‌رو، به دستور خلیفه، شهر را غارت کردند و به آتش کشیدند و سر حاکم مزمّه را بر نیزه به قیروان فرستادند. این شهر پانزده سال دچار رکود اقتصادی شد و حاکم اندلسی قرطبه، با گسیل ناوگانی، آنجا را اشغال و ویران کرد (لئـوی آفـریقایی[1]، ج ۱، ص ۳۲۸ـ۳۲۹). در قـرن چـهارم، ابن‌حوقل (ص ۷۸) مزمّه را بندر نکور خوانده و در قرن پنجم، بکری (ج ۲، ص ۷۶۳) مزمّه را یکی از بندرهای ناحیهٔ نکور و در پنج مایلی (۵ر۷کیلومتری) شهر نکور ذکر کرده است. در ۶۰۱، ناصر از حکـام مـوحدون بـه مـرمت حـصار مـزمّه پرداخـت (ابن‌ابی‌زرع، ص ۳۹). در قرن هشتم، ابوالفداء (ص ۱۲۵) مزمّه را بـندری مـشهور در ۱۶۰ کـیلومتری مـشرق بـادس* و ۳۲۰ کیلومتری سَبْتَه* (سئوتا) معرفی کـرده است. لئـوی آفـریقایی (ج ۱، ص ۳۲۹) آخرین ویرانی شهر را در ۸۷۲ ذکر کرده و گفته است شهر در ۹۲۰ ویران، ولی حصار آن سالم بود.

در اواسط قرن یازدهم، اعراس، شیخ مزمّه، بر شمال مغرب تـسلط داشـت و به امور بازرگانی اهتمام می‌ورزید، اما انگلیسـیها و فرانسویان پیوسته بر سر مزمّه رقابت داشتند. اعراس در همین زمان، به چند بازرگان انگلیسی اجازهٔ ایـجاد پـایگاه تـجاری در مزمّه داد. در ۱۰۷۲، فرانسویان نیز با شیخ اعراس پیمانی بستند و شرکت‌الحسیمه را دایر نمودند، ولی قبل از مبادلات بازرگانی، در ۱۰۷۷ مولای الرشید بر شیخ اعراس غلبه کرد و خود تصمیم گرفت در مزمّه مرکز بازرگانی تأسیس کـند. در ۱۰۸۴، اسـپانیا مزمّه را تـصرف کـرد (مـعزوزی و بـنعجیبه، ص ۱۸۷؛ حسـین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۳۴ـ۲۳۵). هم‌زمان با ورود اسپانیاییها، شهر جدید در محل قدیمی شهر مزمّه بنیان گذاشته شد. این شهر در ۱۳۰۵ش / ۱۹۲۶ و پـس از پـایان یـافتن جـنبش مـقاومت ریفیها، که محمدبن عبدالکریم خطابی فرمانده آن بود، تـوسعه یافت (معلمةالمغرب، همانجا). در اجرای طـرح شـهر جـدید، کاخها، دادگستری، زندانها، بیمارستانها، مساجد، بازارها، هتلها، حمامها و مدارس اسپانیایی در مرکز شهر قرار گرفتند. این شهر تا پایان دههٔ ۱۳۲۰ش/ ۱۹۴۰ هیچ مهاجری از روستاها یا قـبایل مجاور خود نداشت و کارگران یا تاجران ساکن این روستاها که با اسپانیاییها کار می‌کردند، شبها به محل سکونتشان بازمی‌گشتند. شمار اسپانیاییهایی که از اندلس به این شهر می‌آمدند، به‌تدریج زیاد شد و مراکز بازرگانی و صنعتی متعددی در شـهر تأسـیس گردید. در ۲۱ آذر ۱۳۲۸ / ۱۲ دسامبر ۱۹۴۹، طوفان شـدیدی موجب ویرانی بسیاری از خانه‌های شهر و غرق شدن بـسیاری از کشتیها شد (همانجا).

در حدود سالهای ۱۳۳۸ تا ۱۳۴۰ش / ۱۹۵۹ـ۱۹۶۱، یعنی هم‌زمان با استقلال مراکش، نام این شهر حسیمه شد. با اینکه یهودیان آن به اسپانیا و پرتغال رفتند، جمعیت آن براثر مهاجرت روستاییان به‌این شهر، به‌سرعت افزایش یافت تـا جـایی کـه از ۱۸٬۶۸۶ تن در ۱۳۵۰ش / ۱۹۷۱، به ۴۱٬۶۶۲ تن در ۱۳۶۱ش / ۱۹۸۲ و بیش از ۶۵٬۰۰۰ تـن در ۱۳۷۷ش / ۱۹۹۸ رسـید و همین امر موجب رونق صنایع ساخت و ساز ساختمانی از دههٔ ۱۳۵۰ش / ۱۹۷۰ به بعد شد (همانجا). امروزه حسیمه یکی از شهرهای تفریحی مراکش در کـنار دریـای مـدیترانـه مـحسـوب می‌شود، فرودگاه دارد و از طریق خطوط هوایی بـا شـهرهای بـزرگ در ارتـباط اسـت (الموسوعة‌العربیة العالمیة، ج ۲۳، ص ۵۲۰؛ معلمة المغرب، ج ۱۰، ص ۳۴۴۲ـ۳۴۴۳).

منابع: ابن‌ابی‌زرع، *الذخیرة السنیة فی تاریخ الدولة المرینیة*، رباط ۱۹۷۲؛ ابن‌حوقل؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌عربی (صدیق)، *کتاب المغرب*، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ اسماعیل‌بن علی ابوالفداء، *کتاب تقویم‌البلدان*، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۴۰؛ عبداللّه‌بن عبدالعزیز بکری، *کتاب المسالک و الممالک*، چاپ ادریان فان لیوفن و اندری‌فری، تونس ۱۹۹۲؛ عبدالهادی تازی، *التاریخ الدبلوماسی للمغرب من اقدم العصور الی الیوم*، مغرب ۱۴۰۶ـ۱۴۱۴/ ۱۹۸۶ـ۱۹۹۴؛ حسین مؤنس، *تاریخ المغرب و حضارته*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ محمدبن عبداللّه حِمْیَری، *الروض المعطار فی خبر الأقطار*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۴؛ مسعود خوند، *الموسوعة التاریخیة الجغرافیة*، بیروت ۱۹۹۴ـ۲۰۰۴؛ نجیب زبیب، *الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت ۱۴۱۵/ ۱۹۹۵؛ لئوی آفریقایی، *وصف افریقیا*، ترجمه عن‌الفرنسیة محمد حجی و محمد الاخضر، بیروت ۱۹۸۳؛ محمد معزوزی و جعفر بنعجیبه، *سبتة و ملیلیة... حتی لاننسی*، رباط ۱۹۸۶؛ *معلمة المغرب*، سلا: مطابع سلا، ۱۴۱۰/ ۱۹۸۹ـ ، ذیل «الحسیمة» (از عبدالرحمان طیبی)؛ *الموسوعة العربیة العالمیة*، ریاض: مؤسسة اعمال الموسوعة للنشر و التوزیع، ۱۴۱۹/ ۱۹۹۹؛

The Times atlas of the world, London: Times Books, 1992.

/ بهزاد لاهوتی /

حسین، امین‌اللّه، موسیقی‌دان معاصر ایرانی. در ۱۳۲۲ (۱۲۸۲ش) / ۱۹۰۳ در سمرقند به دنیا آمد (مه‌آبادی، ص ۱۶۱؛ قس اکبرزاده، ص ۶۴، که تاریخ تولد او را ۱۲۸۵ش ذکر کـرده است). به گفتهٔ خودش (ص ۱۸)، خانوادهٔ او به فارسی سخن می‌گفتند و با شعر و ادب فارسی آشـنا بـودند. پـدرش، احـمد حسین، در تهران با نام خانوادگی امیری شـناسنامه گـرفته بـود (مه‌آبادی، همانجا). امین‌اللّه حسین بر آن بود با آنکه در خارج از ایران بزرگ شده، روح ایرانی خود را حفظ کرده است (حسین،

1. Leo Africanus

ص ۱۹). وی در رشتهٔ پزشکی در دانشگاه پتروگراد (سن‌پترزبورگ) به تحصیل پرداخت و در ۱۳۰۱ش / ۱۹۲۲ برای ادامهٔ تحصیل در این رشته به برلین رفت، اما پس از



امین‌الله حسین

چندی به تحصیل موسیقی پرداخت. از جمله استادانِ موسیقی او در برلین، آرتور اِشنابل[1] و ویلهلم کلاته[2] بودند. حسین پس از چهار سال تحصیل در برلین، به کنسرواتوار پاریس رفت و تحصیلات خود را نزد استادانی چون نوئل گالن[3] و پل ویدال[4] و آلفرد کورتو[5] ادامه داد. او به ساختن قطعاتی با فضای شرقی و ایرانی بسیار علاقه‌مند بود و سمفونی تخت جمشید[6] را در ۱۳۲۵ش / ۱۹۴۶، در قالب ارکستر سمفونیک اما با حال و هوای ایرانی، ساخت که بسیار مورد توجه قرار گرفت (مه‌آبادی، ص ۱۶۲). از دیگر آثار او، که نشان‌دهندهٔ توجه او به فرهنگ ایرانی است، *راپسودی ایرانی* و سمفونی *رباعیات خیام* است که در ۱۳۳۰ش / ۱۹۵۱ در پاریس اجرا شد (همان، ص ۱۶۴). وی آثار متعدد دیگری برای ارکستر سمفونیک نوشته که از آن جمله است: <سمفونی شنها>[7]؛ <نقاشیهای باسمه‌ای ژاپنی>[8]؛ پروانه‌فروش>[9]؛ <مینیاتورهای ایرانی>[10] شامل قطعات <رقص ساقی>[11]، <آواز شتربان>[12]، <رقص قرقیزی>[13]، <لوطیها>[14]، <پیش از نبرد>[15]، <شکوه عشق>[16] و <مسخرگان>[17] (← دومنیل[18]، ص ۶۷ـ۶۹). وی برای چند فیلم نیز موسیقی ساخته است (مه‌آبادی، ص ۱۶۶).

حسین از کودکی صفحات درویش‌خان* را شنیده بود (همانجا) و با نوازندگی تار نیز آشنایی داشت و نمونه‌هایی از نوازندگی تار او در دست است (اکبرزاده، همانجا).

امین‌الله حسین در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴ با آنا مینوسکی[19] ازدواج کرد (مه‌آبادی، همانجا) و فرزند او، روبر حسین، در ۱۳۰۶ش / ۱۹۲۷ به دنیا آمد. روبر حسین از بازیگران، کارگردانان و فیلمنامه‌نویسان سینمای فرانسه است (*دانش‌نامهٔ سینمایی*، کتاب ۲، ج ۱، ص ۳۵۰). امین‌الله حسین که در پاریس اقامت داشت، بارها ــ به‌ویژه در اوایل دههٔ پنجاه شمسی ــ به ایران آمد و با او مصاحبه‌هایی شد که در روزنامه‌ها و مجلات به چاپ رسید (← حلالی، ص ۱۳۵). وی در ۱۳۶۲ش / ۱۹۸۳ در پاریس درگذشت (اکبرزاده، همانجا).

منابع: پژمان اکبرزاده، *موسیقی‌دانان ایرانی*، شیراز ۱۳۸۰ش؛ امین‌الله حسین، «گفتگو با امین‌الله حسین»، [گفتگو کننده: پرویز اسلام‌پور]، *تلاش*، ش ۴۰ (فروردین ـ اردیبهشت ۱۳۵۲)؛ سیمین حلالی، *کتابشناسی موسیقی در ایران: فهرست موضوعی کتاب‌ها، مقالات نشریات (۱۳۵۴ـ۱۳۸۳)، پایان‌نامه‌ها و طرح‌های پژوهشی*، تهران ۱۳۸۶ش؛ *دانش‌نامهٔ سینمایی*، زیرنظر بهزاد رحیمیان، کتاب ۲، تهران: روزنه‌کار، ۱۳۸۳ش؛ رنه دومنیل، «امین‌الله حسین»، *مجلهٔ موسیقی*، دورهٔ ۳، ش ۱۱ (تیر ۱۳۳۶)؛ بهمن مه‌آبادی، «زندگی و آثار امین‌الله حسین»، *فصلنامهٔ هنر*، ش ۲۵ (تابستان ۱۳۷۳).

/ مهشید فراهانی /

حسین‌آباد بزرگ، ویرانه‌های شهری قدیمی در بخش مالادا در بنگال غربی در شمال‌شرقی هند. این شهر در دورهٔ حسین‌شاهیان* در بنگال* شکوفا بوده است. آنان در این شهر به نام خود سکه زدند و نام حسین‌آباد، به عنوان دارالضرب، بر روی سکه‌ها آمده است. این شهر پایتخت بنگال بوده و احتمالاً نام حسین‌آباد برگرفته از نام علاءالدین حسین‌شاه است. حسین‌شاه پس از پیروزی بر مظفر شاه حبشی در ۸۹۹ (لین ـ پول[20] و همکاران، قسم ۲، ص ۶۵۵؛ قس سلیم زیدپوری، ص ۱۲۸، که این امر را در ۹۰۳ آورده است)، در همین شهر به قدرت رسید و خود را شاه بنگال خواند و به نام خود سکه زد (← سلیم زیدپوری، ص ۱۳۱؛ ترجمهٔ انگلیسی، ص ۱۲۸ـ ۱۲۹، پانویس ۲؛ گورون[21] و گونکا[22]، ص ۲۳۲ـ۲۳۳). مکان دقیق این شهر مشخص نیست. شاید همان شهر گور، واقع در بخش مالادای هند، باشد (← <فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند>[23]، ج ۱۲، ص ۱۸۶، ج ۱۷، ص ۷۴). فرض دیگر، آن است که حسین‌آباد شهری در حومهٔ گور بوده است (← بداؤنی، ج ۱، ص ۱۶۸)، اما بزرگ‌ترین و مشهورترین بناهای به جامانده از دوران حسین‌شاه

---

1. Arthur Eshnabel 2. Wilhelm Klate 3. Noel Galon 4. Paul Widdal 5. Alfred Korto
6. *Symphonie Persepolis* 7. *Symphonie des sables* 8. *Estampes japonaises* 9. *Marchand de papillons*
10. *Miniatures persanes* 11. *Danse de l'echanson* 12. *Le chant du chamelier* 13. *Danse circassienne*
14. *Les balladins* 15. *Avant le combat* 16. *Plainte d'amour* 17. *Les bouffons*
18. René Dumesnil 19. Anna Minovski 20. Stanley Lane-Poole 21. Goron 22. Goenka
23. *The Imperial gazetteer of India*

و جانشینان او، در ویرانه‌های شهرگور لکهنوتی* دیده می‌شود، از جمله بنای فیروز منار، مسجد قدم رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌و سلم، مسجد بزرگ طلایی، مسجد کوچک طلایی (سلیم زیدپوری، همانجا؛ «فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند»، ج ۱۲، ص ۱۸۶ـ ۱۹۰). بَداؤنی (ج ۱، ص ۲۴۰) نیز به مقابلهٔ شیرشاه سوری (حک: ۹۴۷ـ۹۵۲) با همایون، دومین پادشاه از سلسلهٔ بابریان* هند، در شهر گور اشاره کرده و افزوده است که همایون آن را در ۹۴۳، در مدت اقامت خود در این شهر، جنّت‌آباد نامید (قس «فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند»، ج ۱۲، ص ۱۸۶، که نوشته است در سال ۹۴۵ همایون آن را جنّت‌آباد نامید).

به نوشتهٔ سلیم زیدپوری (ص ۱۳۰)، به محض آنکه حسین‌شاه به سلطنت رسید، نظامیان از او پاداش خواستند و او به آنها گفت آنچه بر روی شهر [گور] است از آن شما و آنچه در زیر شهر است از آن من؛ و همین امر موجب تاراج شهر گور لکهنوتی به دست نظامیان و انتقال پایتخت به اکدالا گردید. قلعهٔ اکدالا در زمان فیروزشاه محکم‌ترین قلعهٔ بنگاله بود که در مجاورت گور لکهنوتی قرارداشت (بداؤنی، ج ۱، ص ۱۶۸ـ ۱۶۹؛ سلیم زیدپوری، ص ۱۳۳). سِرهندی (ص ۱۲۴، ۱۲۸) نیز به همین مطالب اشاره کرده است. بنابراین، حسین‌شاه اکدالا را پایتخت خود کرد و آن را گسترش داد و حسین‌آباد نامید، چنان‌که بعد از آن دیگر نامی از اکدالا در متون دیده نمی‌شود. این شهر در ۹۸۳ در زمان اکبرشاه، بر اثر شیوع طاعون، خالی از سکنه شد و دیگر آباد نگردید. آن را جنّت‌آباد، حسین‌آباد، فاتح‌آباد و نصرت‌آباد نیز نامیده‌اند («فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند»، ج ۱۲، ص ۱۸۶ـ۱۸۷).

منابع: عبدالقادربن ملوکشاه بداؤنی، *منتخب‌التواریخ*، تصحیح احمدعلی صاحب، چاپ توفیق هـ. سبحانی، تهران ۱۳۷۹ـ۱۳۸۰ ش؛ یحیی‌بن احمد سرهندی، *تاریخ مبارک‌شاهی*، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۳۱؛ غلامحسین سلیم‌زیدپوری، *ریاض‌السلاطین: تاریخ بنگاله*، چاپ مولوی عبدالحق عابد، کلکته ۱۸۹۰؛ استنلی لین ـپول و همکاران، *الدّول الاسلامیة*، نقله من الترکیة الی العربیة محمد صبحی فرزات، قسم ۲، دمشق ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛

Stan Goron and J. P. Goenka, *The coins of The Indian sultanates: covering the area of present-day India, Pakistan and Bangladesh*, New Delhi 2001; *The Imperial gazetteer of India*, vol. 12, Oxford: Clarendon Press, 1908, repr. NewDelhi: Today & Tomorrow's Printers & Publishers, [n.d.], vol. 17, New Delhi: Today & Tomorrow's Printers & Publishers, [n.d.]; Ghulam Hussain Salim Zaidpūrī, *Riyazu- s-Salatin: a history of Bengal*, tr. Abdus Salam, Delhi 1975.

/ محمدامین زواری /

حسین‌الجسر ← جسر طرابلسی

حسین‌الخلیع، شاعر دربار عباسی در قرن دوم و سوم. کنیه‌اش ابوعلی بود و از او با نامهای حسین‌بن‌الضحاک، حسین‌بن الضحاک الخلیع و حسین‌بن الضحاک الباهلی هم یاد شده است. خلیع (بی‌پروا و اهل لهوولعب) و أشقَر (بور؛ ابن‌منظور؛ زبیدی، ذیل «خلع»، «شقر») از القاب او بود (طبری، سلسلهٔ ۳، ص ۸۹۹، ۹۴۱، ۱۲۵۶؛ مسعودی، ج ۵، ص ۴۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶). نام جدّ وی یاسر ذکر شده است (ابوالفرج اصفهانی، همانجا). حسین‌الخلیع با سلیمان‌بن ربیعهٔ باهلی یا سلمان‌بن ربیعهٔ باهلی پیوند ولاء داشت که خود گاه به این ولاء اعتراف، و گاه آن را انکار کرده است (طبری، سلسلهٔ ۳، ص ۹۴۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶ـ۱۴۷؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۶۲). او را پسرخالهٔ محمدبن حازم باهلی* نیز دانسته‌اند (برای نمونه ← ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶).

وی در بصره در قبیلهٔ بنی‌مجاشع متولد شد و در زادگاهش پرورش یافت. اصل او از خراسان بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶ـ۱۴۷). خطیب بغدادی (ج ۸، ص ۵۹۵) تاریخ ولادت او را ۱۶۲ آورده، اما حسین‌الخلیع گفته است که مرگ شعبة‌بن حجاج را در سال ۱۶۰ به یاد می‌آورد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۲۲۵).

او در شعر از شاگردان والبة‌بن حُباب* بود (ابن‌معتز، ص ۲۷۱). از کودکی باابونُواس* دوست و هم‌بازی بود، با او در بصره آموزش دیده بود و با او در مجلس ادبا حاضر می‌شد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۶۳؛ آمدی، ص ۱۱۳).

حسین‌الخلیع قبل از برافتادن برمکیان*، هم‌نشین هارون‌الرشید بود و در زمان وی از بصره به بغداد رفت و هم‌نشین صالح‌بن رشید شد (ابوالفرج اصفهانی، همانجا؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۷۹). او از ۱۸۸، پیش از خلافت محمد امین، ندیم وی و تا زمان مرگ امین ملازمش بود (طبری، همانجا؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۶۴؛ خطیب بغدادی، همانجا) و پس از مرگ امین، روزگار خود را با عطایای وی می‌گذراند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۲۰۵). هنگامی‌که مأمون از خراسان به بغداد رفت، حسین‌الخلیع با آنکه وی را در زمان مرگ امین هجو کرده بود، به همراه دیگر شاعران به دیدارش رفت و با آنکه خلیفه او را بخشید و دستور داد مقرری او و عوایدِ به تعویق افتاده‌اش را به او بپردازند، او را به خدمت نپذیرفت (همان، ج ۷، ص ۱۴۸، ۱۶۶). حسین پس از آنکه از جانب مأمون طرد شد، به بصره رفت و تا پایان خلافت مأمون در آنجا ماند

و به حسن‌بن سهل* پناه برد و او را مدح کرد (همان، ج ۷، ص ۱۴۸، ۱۷۷).

معتصم، در زمان خلافت خود، برای دلجویی، او را از بصره فراخواند و حسین نیز مدحیه‌ای سرود که در قبال آن، خلیفه صلهٔ فراوانی به او داد (همان، ج ۷، ص ۱۵۲ـ۱۵۳).

حسین از ۲۵ سالگی در خدمت خلفای عباسی و در هم‌نشینی با آنان همپایهٔ اسحاق موصلی* بود، خلفا را مدح و در مجالس لهو و لعب و تفریحات و شکار آنان شرکت می‌کرد (← طبری، سلسلهٔ ۳، ص ۱۳۶۵؛ مسعودی، ج ۵، ص ۴۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ج ۹، ص ۳۰۳؛ شابشتی، ص ۵۶؛ خطیب بغدادی، همانجا). خلفا نیز او را اکرام و احترام می‌کردند: متوکل با اینکه حسین‌الخلیع کهن سال بود، او را رها ننمود و منتصر نیز دیون او را پرداخت و از وی خواست تا احتیاجات خود را بنویسد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۲۲۵، ج ۹، ص ۳۰۳). شاهزادگان عباسی نیز از مجالست با وی بهره‌مند بودند، اما خلفا او را به سبب این هم‌نشینی مؤاخذه می‌کردند (همان، ج ۷، ص ۱۶۳، ۲۲۶؛ شابشتی، ص ۳۴ـ۳۵). حسین الخلیع تا دوران خلافت مستعین با خلفا بود. وی در سال ۲۵۰ درگذشت (خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۱۳۵ـ۱۳۶).

حسین‌الخلیع بسیار لاابالی، اما نکته‌سنج و دقیق بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۵؛ آمدی، ص ۱۱۳؛ شابشتی، ص ۵۵). اشعارش شفاف و بدون تکلف بود و از بهترین اشعار دربار عباسی به شمار می‌آمد (← ابن‌معتز، ص ۲۶۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۷۰). با وجود تغییر در حکومت و همچنین تغییرات بنیادین شعر در قرن دوم و سوم، او تمام خلفا را مدح می‌کرد (طه حسین، ج ۲، ص ۴۹۹ـ۵۰۰) تا آنجا که یکی از برترین شاعران مُحْدَثین (برای اطلاع دربارهٔ محدثین ← مولَّد*) به شمار رفته است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۲). شعر او مورد توجه آوازخوانان بود و در مجلس خلفا خوانده می‌شد (← همان، ج ۷، ص ۱۵۰، ۱۵۶، و جاهای دیگر). طه حسین (ج ۲، ص ۵۰۱) موسیقی اشعار وی را متأثر از اشعار ولیدبن یزید* (حک: ۱۲۵ـ۱۲۶) دانسته است. او را به لحاظ خمریه‌سرایی، در زمرهٔ شاعرانی چون ابونؤاس قرار داده‌اند (← ابن‌معتز، ص ۲۷۱؛ صولی، ص ۱۱۴). ابونؤاس تعابیر ابداعی حسین را دربارهٔ شراب گرفته و به خود اختصاص داده و به همین سبب، در نقل اشعار آن دو، اشتباهاتی پیش آمده است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۵۵ـ۱۵۶). او در تغزل سرآمد، و تمامی مغازلاتش، غزل مذکّر بود (← همان، ج ۷، ص ۱۷۴ـ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۳، و جاهای دیگر).

وی قصاید خوب و بسیاری در رثای محمد امین دارد (← طبری، سلسلهٔ ۳، ص ۹۴۱ـ۹۴۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۰، ۱۶۶). محسن‌امین (ج ۶، ص ۴۲ـ۴۳) یکی از این قصاید را (← طبری، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۲۸۹ـ۲۹۰) در رثای امام حسین علیه‌السلام دانسته و با دقت نظر و تعمق در کلمات این قصیده، احتمال تشیع شاعر را مطرح کرده است. حسین الخلیع در هجو مأمون، مسلم‌بن ولید (متوفی ۲۰۸) و دیگران نیز اشعاری دارد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۶۷ـ۱۶۸، و جاهای دیگر). ابوالعَتاهیه (متوفی ۲۱۱) او را، به‌سبب هجو مأمون، سرزنش کرده است (← همان، ج ۷، ص ۲۱۱). از اشعار ملیح حسین الخلیع، وصف طبیعت است (← شابشتی، ص ۵۴ـ۵۵، ۵۹ـ۶۰، و جاهای دیگر). قصایدی نیز در وصف کَشتی، محاصرهٔ بغداد توسط نیروهای مأمون و جنگ عَمّوریة بین معتصم و پادشاه روم سروده است (← طبری، سلسلهٔ ۳، ص ۸۷۲، ۹۰۵ـ۹۰۶، ۱۲۵۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۹۵ـ۱۹۶). ابیاتی از وی در *تاریخ* ابن‌عساکر (ج ۱۴، ص ۷۱ـ۷۸) و *الکامل* ابن‌اثیر (ج ۶، ص ۲۸۹ـ۲۹۳، ج ۷، ص ۴۹۵) موجود است. به نوشتهٔ ابن‌معتز (همانجا)، شمار اشعار وی بسیار است. ابن‌ندیم (ص ۱۸۶) تعداد آن را ۱۵۰ برگ ثبت کرده است. عبدالستار احمد فراج بخشی از اشعار حسین‌الخلیع را در ۱۳۳۹ش/ ۱۹۶۰ در بیروت به چاپ رسانده است (سزگین[1]، ج ۲، جزء ۴، ص ۷۵).

منابع: حسن‌بن بشرآمدی، *المؤتلف و المختلف فی اسماء الشعراء و کناهم و القابهم و انسابهم و بعض شعرهم*، در محمدبن عمران مرزبانی، *معجم‌الشعراء*، چاپ فد کرنکو، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌معتز، *طبقات‌الشعراء*، چاپ عبدالستار احمد فراج، [قاهره ۱۳۷۵/۱۹۵۶]؛ ابن‌منظور؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابوالفرج اصفهانی؛ امین؛ خطیب بغدادی؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۲، چاپ مصطفی حجازی، کویت ۱۳۹۳/ ۱۹۷۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا]، ج ۲۰، چاپ عبدالکریم عزباوی، کویت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ فؤاد سزگین، *تاریخ التراث‌العربی*، ج ۲، جزء ۴، نقله الی العربیة عرفه مصطفی، ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ علی‌بن محمد شابشتی، *الدیارات*، چاپ کورکیس عوّاد، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ صفدی؛ محمدبن یحیی صولی، *اشعار اولاد الخلفاء و اخبارهم من کتاب‌الاوراق*، چاپ هیورث دن، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ طبری، *تاریخ* (لیدن)؛ طه حسین، *المجموعة الکاملة لمؤلفات الدکتور طه حسین*، ج ۲، بیروت ۱۹۸۰؛ مسعودی، مروج (بیروت).

/ سکینه فتاحی‌زاده /

---

1. Fuat Sezgin

حسین‌بای (حسین‌بن علی تُرکی)، مؤسس سلسلهٔ حسینیان در اوایل سدهٔ دوازدهم در تونس. پدرش، علی، از اهالی شهر کَندیه[1] ـ واقع در جزیرهٔ کرت که در آن زمان از توابع دولت عثمانی شمرده می‌شد ـ بود (حسین خوجه، ص ۱۱۲؛ ابن‌ابی‌الضِّیاف، ج ۲، ص ۱۰۵) و از آغاز حکومت بنی‌مراد تا پایان عمرش در خدمت این دولت به سپاهیگری اشتغال داشت (حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۵). وی که فرماندهی شجاع و نزد سربازانش محبوب بود، به عنوان دژدار به قلعهٔ کاف در تونس فرستاده شد. حسین، در ۱۰۸۶ در این شهر به دنیا آمد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۵ـ۱۰۶).

حسین و برادرش، محمد، نیز در دولت بنی‌مراد به خدمت مشغول شدند (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۶). حسین به چهار تن از بای*های تونس خدمت کرد و به‌سبب شایستگی و توانی که از خود نشان داد، در بیست سالگی به مقام خزانه‌داری در دوران حکومت محمدبای رسید و سپس نزد دیگر حاکمان تونسی نیز مقامهای مهمی به‌دست آورد (حسین خوجه؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، همانجاها). وی برای مدتی، نایب حکومت ابراهیم شریف، فرمانروای تونس، بود و در لشکرکشی ابراهیم به طرابلس در ۱۱۱۶، شرکت داشت (حسین خوجه، ص ۱۰۸؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۰). همچنین در اول محرّم ۱۱۱۷، در جنگ با الجزایریها، که در نزدیکی شهر کاف رخ داد و به شکست و اسارت ابراهیم شریف انجامید، حاضر بود (حسین خوجه، همانجا؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۴). پس از نبرد کاف، مردم تونس در ربیع‌الاول ۱۱۱۷ با وی بیعت کردند (حسین خوجه، همانجا؛ وزیر، ج ۳، ص ۹؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۷؛ بیرم الخامس، ج ۲، ص ۳۸۲).

حسین از ۱۱۱۷ تا ۱۱۴۷ بر تونس فرمان راند (شامر، ص ۵۴؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا) و لقب بای گرفت. وی سلسلهٔ حسینیان* را بنیان نهاد و تونس مقرّ بایهای این سلسله گردید. با به رسمیت شناخته شدن حکومت حسین‌بن علی و گرفتن لقب بیگلربیگی* از سلطان عثمانی، سلسلهٔ حسینیان رسماً تأسیس شد و آنان، بدون وساطت دربار عثمانی، با دولتهای اروپایی رابطه برقرار کردند و دولتهای اروپایی نیز استقلال آنان را به رسمیت شناختند (بن‌خوجه، ص ۶۲).

در ۱۱۱۷، حسین بای در اولین اقدام، به ترمیم حصار شهر تونس و استحکام قلاع آن پرداخت (وزیر، ج ۳، ص ۲۱؛ ابن‌ابی‌الضّیاف؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجاها) و در همان سال با مهاجمان الجزایری، مواجه شد. الجزایریان با چهل هزار جنگجو به سوی تونس رهسپار شدند و در حومهٔ پایتخت، در محلی به نام ابومنحوس، اردو زدند. سپاه تونسی شامل هجده هزار تن جنگجو بود (وزیر، ج ۳، ص ۲۳ـ۲۴، ۲۹؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۷ـ۱۰۹؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۵ـ۱۲۶). حسین‌بای، که از ابتدا خواستار صلح بود، پیشنهاد کرد الجزایریان به سرزمینشان بازگردند (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۸)، اما نتیجه‌ای حاصل نشد و چندین نبرد میان دو طرف درگرفت (← وزیر، ج ۳، ص ۲۹ـ۳۴، ۳۹ـ۴۳؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۰۹ـ۱۱۰) و سرانجام الجزایریان، پس از چهل روز اقامت در حومهٔ تونس، بدون هیچ دستاوردی به سرزمینشان بازگشتند (وزیر، ج ۳، ص ۴۱؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۱۰).

حسین بای در ابتدا فرزندی نداشت و ازاین‌رو به تربیت علی‌پاشا، پسر برادرش، پرداخت. پس از آن صاحب سه پسر به نامهای محمدالرشید، علی و محمود شد (ابن ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۲۰؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۶).

بر اثر ظلم و تعدی حاکم مسیحی طَبَرقه* در حق مردم و نادیده گرفتن هشدار حسین‌بن علی، حسین‌بای در ۱۱۲۱ به آن سو لشکر کشید و حاکم طبرقه را سرکوب کرد و اوضاع آن منطقه را سامان داد (وزیر، ج ۳ ص ۱۴۵ـ۱۴۷).

حسین‌بای در اواخر حکومتش با شورش برادرزاده‌اش، علی‌پاشا، روبه‌رو شد. علی‌پاشا چون برتری عموزادگانش را دید و از قدرت سیاسی محروم شد، در ۱۰ رجب ۱۱۴۰ راهی جبل وَسْلات شد. اهالی وسلات به اطاعت او درآمدند و او را یاری دادند. حسین بای اهالی آنجا را به صلح دعوت کرد واز آنان خواست برادرزاده‌اش را تسلیم کنند. همچنین جمعی از علما را به آن منطقه فرستاد تا برادرزاده‌اش را دعوت به صلح کنند و او را بازگردانند، اما این گروه بی‌نتیجه بازگشتند. پس از آن بسیاری از مخالفان حکومت حسین‌بای به علی‌پاشا پیوستند. در پی آن، نیروهای حسین بای به آنجا حمله کردند و بین دو طرف جنگ درگرفت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۳۲ـ۱۳۵). حسین‌بای نیز به همراه سپاهیانش دوبار به سپاه دشمن یورش برد، ولی موفقیتی به‌دست نیاورد و دوباره به قیروان عقب‌نشینی کرد و این در حالی بود که علی‌پاشا در شهر تونس خود را بای خواند و قدرت را در اختیار گرفت. بر اثر این جنگها، مردم تونس به دو گروه تقسیم شدند: حسینیه، طرفداران حسین‌بن علی؛ و باشیه، طرفداران علی‌پاشا (همان، ج ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۵).

جنگ حسین‌بای و برادرزاده‌اش همچنان ادامه یافت و در ۱۱۴۹ یونس، فرزند علی‌پاشا، یازده ماه قَیْروان را محاصره کرد. در ۱۱۵۱ نیز نُه ماه دیگر آنجا را محاصره کرد. حسین بای همچنان به مقاومت ادامه داد تا اینکه در ۱۶ صفر ۱۱۵۳ یونس

1. Candie

وارد شهر گردید و حسین‌بای اسیر و کشته شد و جمعی از طرفدارانش را در قَیْروان بـه دار آویختند (همان، ج ۲، ص ۱۴۱ـ۱۴۳). مدفن او در تونس به تُربةالبای مشهور است. فرزندان حسین‌بای به الجزایر رفتند و در آنجا مستقر شدند (همان، ج ۲، ص ۱۴۱ـ۱۴۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۶). در شهرهای دیگر نیز طرفداران حسین‌بای را کشتند و غارت کردند (ــه ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۴۴).

گفته شده است که حسین‌بای فرمانروایی شجاع و بخشنده بود، با مردم به نیکی و عدل و انصاف رفتار می‌کرد، علما و صالحان را گرامی می‌داشت و امنیت و آسایش برقرار نمود (ــه همان، ج ۲، ص ۱۱۷). او به آبادانی علاقهٔ بسیار داشت و به اصلاح امور تونس و توسعهٔ کشاورزی و صنعت و تجارت همت گماشت (حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۶ـ۱۲۷؛ ثامر، ص ۵۴). برخی آثار عمرانی وی عبارت بودند از: آباد کردن شهر قیروان و بازسازی بازارهای آن (وزیر، ج ۳، ص ۱۰۸ـ۱۰۹؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۲۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۷)؛ بازسازی آثار صحابه و تابعین و مراقد شاعران اهل بیت؛ احیای باغهای زیتون پایتخت؛ بنای مسجدجامعی به نام جامع الجدید و بنای مدرسه و آرامگاهی در نزدیکی مسجد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۲۲، ۱۲۵)؛ بنای مدارس بسیاری در شهرهای گوناگون، از جمله در تونس، صَفاقُس، قیروان، نَفْطَه و سوسه (وزیر، ج ۳، ص ۱۶۷، ۲۲۸ـ۲۲۹؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۲۵؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۷)؛ ساخت پلها، آب‌انبارها، و مساجد متعدد و مسجدی برای اقامهٔ نماز جمعه؛ بنای قصری به عنوان مقر حکومت در باردو*؛ احداث مدرسه و حمام (وزیر، ج ۳، ص ۱۶۷، ۲۴۸ـ۲۵۶، ۳۰۵، ۳۶۴؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۱۷، ۱۲۵ـ۱۲۷). در زمان حسین‌بای تجمل و اسراف تاحدود زیادی ممنوع شد (ــه ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۱۸؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا).

منابع: ابن‌ابی‌الضّیاف، *اتحاف اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهدالامان*، ج ۲، چاپ محمد شمّام، تونس ۱۹۹۰؛ بن‌خوجه (محمد)، *صفحات من تاریخ تونس*، چاپ حمّادی ساحلی و جیلانی‌بن حاج یحیی، بیروت ۱۹۸۶؛ محمد مصطفی بیرم‌الخامس، *صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار و الأقطار*، ج ۲، چاپ علی‌بن طاهر شنوفی، ریاض مرزوقی، و عبدالحفیظ منصور، تونس ۱۹۹۹؛ حبیب ثامر، *هذه تونس*، چاپ حمادی ساحلی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ حسن حسنی عبدالوهاب، *خلاصة تاریخ تونس*، تونس ۲۰۰۱؛ حسین خوجه، *ذیل بشائر أهل الایمان بفتوحات آل‌عثمان*، چاپ طاهر معموری، تونس ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ محمدبن محمد وزیر، *الحلل السندسیة فی الأخبار التونسیة*، چاپ محمد حبیب هیله، بیروت ۱۹۸۵.

/ زهرا برومند /

حسین بایقرا ← حسین میرزا بایقرا

حسین‌بن بسطام ← طب الائمه

حسین‌بن حَمْدان‌بن حمدون التَغْلِبی، سردار معروف دورهٔ معتضد و مقتدر عباسی. وی از حمدانیان* (تیره‌ای از قبیلهٔ بنی‌تَغْلِب) ساکن جزیره* بود. پدرش هم‌پیمان هارون خارجی (شورشی روزگار معتضد عباسی) بود و نه تنها به او کمک نظامی می‌کرد، بلکه به نفع وی دعوت و تبلیغ نیز می‌نمود. این امر با توجه به کثرت و اهمیت یاران تغلبی حمدان، باعث خشم و کینهٔ معتضد عباسی شد. بنابراین، در ۲۸۱ به قصد تصرف قلعهٔ ماردین، که متعلق به حمدان بود، راهی موصل گردید (طبری، ج ۱۰، ص ۳۷ـ۳۸؛ مسکویه، ج ۴، ص ۴۹۷؛ ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۴۶۶). حمدان گریخت و پسرش، حسین، آنجا ماند. بعد از محاصرهٔ کوتاهی، حسین تسلیم معتضد شد و او قلعه را تصرف کرد. معتضد یک سال بعد توانست حمدان را دستگیر کند (طبری، ج ۱۰، ص ۳۸ـ۴۰؛ *کتاب العیون والحدائق*، ج ۴، قسم ۱، ص ۷۹ـ۸۰).

در ۲۸۳، هنگامی که حسین‌بن حمدان از تمایل شدید خلیفه به دستگیری هارون خارجی مطّلع شد، تقاضا کرد تا او را به مقابلهٔ هارون بفرستند و خلیفه نیز سه درخواست او (آزادی پدرش، لغو مالیات بنی‌تغلب و اعطای پانصد سواره نظام دائم به وی) را بپذیرد. خلیفه با خواسته‌های وی موافقت کرد و حسین‌بن حمدان به جنگ هارون خارجی رفت (طبری، ج ۱۰، ص ۴۳؛ *کتاب‌العیون و الحدائق*، ج ۴، قسم ۱، ص ۸۰ـ۸۱؛ فیصل سامر، ج ۱، ص ۸۶؛ قس ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۴۷۶). به روایتی دیگر، معتضد به پیشنهاد یکی از سردارانش، حسین‌بن حمدان را به جنگ هارون خارجی فرستاد (فیصل سامر، همانجا) و وی با سیصد سوار به جنگ هارون رفت (طبری، همانجا؛ مسکویه، ج ۴، ص ۵۰۲). به‌هر حال، حسین‌بن حمدان، هارون خارجی را در همان سال دستگیر کرد و به خلیفه تحویل داد. خلیفه که بسیار خشنود شده بود، به او طوق طلا بخشید و به همراهانش خلعت داد. خلیفه همچنین پدر حسین را آزاد کرد و ظاهراً دو تقاضای دیگر حسین را نیز برآورده ساخت (ــه طبری، ج ۱۰، ص ۴۳ـ۴۴؛ قس ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۴۷۶ـ۴۷۷؛ فیصل سامر، ج ۱، ص ۸۸).

پس از آن، حسین به فرمان معتضد به جنگ بنودُلَف* در ناحیهٔ جبال رفت و در این جنگ پیروز شد (ــه فیصل سامر، ج ۱، ص ۸۹ـ۹۰؛ نیز ــه ابوفراس حمدانی، ص ۱۰۸). در سال ۲۹۰، وی به عنوان یکی از فرماندهان نظامی، به دستور خلیفه مکتفی برای سرکوب رئیس قرمطیان*، ملقب به صاحب‌الشامه،

به شام اعزام شد. وی صاحب‌الشامه را شکست داد و در ۲۹۱ او را به بغداد برد که در آنجا اعدام شد (طبری، ج ۱۰، ص ۱۰۴، ۱۰۸ـ۱۱۴). حسین‌بن حمدان سهم مهمی در جنگ با صاحب‌الشامه داشت، به‌گونه‌ای که محمدبن سلیمان، فرمانده کل سپاه، در نامه‌ای خطاب به خلیفه، از حضور مؤثر حسین و نیز قبیلهٔ بنی‌شیبان در شکست قرمطیان به‌صراحت و با تقدیر یاد کرد (ــــه ثابت‌بن سنان، ص ۲۵؛ ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۵۳۱). اندکی بعد، حسین مأمور سرکوب قرمطی دیگری به نام ابوغانم شد که او را نیز به سختی شکست داد (طبری، ج ۱۰، ص ۱۲۱ـ ۱۲۵؛ نیز ــــه ثابت‌بن سنان، ص ۲۷ـ۲۸؛ ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۵۴۱ ـ ۵۴۲). در ۲۹۲، پس از تیرگی مناسبات مکتفی با هارون بن خُمارویة بن احمد بن طولون (از طولونیان مصر و شام؛ حک:۲۸۳ـ۲۹۲)، حسین‌بن حمدان با سپاهی به فرماندهی محمدبن سلیمان، مأمور سرکوب هارون گردید. علاوه بر حسین، سه تن از افراد خاندان حمدان، که همه از سرداران بودند، در این سپاه حضور داشتند. این موضوع نشان می‌دهد که در آن زمان مصالح خاندان حمدانی با مصالح خلافت به هم پیوسته بوده است. در این مأموریت، حسین‌بن حمدان فرمانده سپاه دشمن را کشت و سپاهیان را شکست داد و وارد مصر شد. پس از آن، خلیفه ولایت مصر را به وی تفویض کرد، اما او نپذیرفت و یکی دیگر از اعضای خاندان حمدان به آنجا اعزام شد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۹۹ـ۱۰۰؛ نیز ــــه ابوفراس حمدانی، ص ۱۱۰). دربارهٔ رد پیشنهاد خلیفه دو دلیل ذکر شده است: یکی آنکه مصر منطقه‌ای ناآرام و خطرناک و همواره در معرض شورش و طغیان بود. دیگر آنکه ظاهراً حسین‌بن حمدان به سرزمین پدری خود (موصل و دیار ربیعه) نظر داشت تا به بغداد نیز نزدیک باشد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۰۰).

با مرگ مکتفی در اواخر ۲۹۵ و به خلافت رسیدن مقتدر، موضع حسین در قبال خلافت تغییر کرد. وی به‌شدت با به خلافت رسیدن مقتدر مخالف بود. او با پیوستن به حزب مخالف مقتدر، در توطئه‌ای بزرگ برای خلع مقتدر و جانشین کردن عبداللّه‌بن مُعتَز شرکت کرد (مسکویه، ج ۵، ص ۵۵). عباس‌بن حسن وزیر ــکه بنابر توصیهٔ علی‌بن محمدبن فرات کاتب، مقتدر را بر سر کار آورده بود ــ اندکی بعد، نظر خود را تغییر داد و به همراه دیگر مخالفان مقتدر، تصمیم به خلع او و به خلافت رساندن ابن‌معتز گرفت. حسین‌بن حمدان و دو تن دیگر مأمور اجرای این حکم شدند. حسین ابتدا وزیر را، که در مرحلهٔ عمل دچار تردید شده بود، به قتل رساند. سپس آمادهٔ قتل مقتدر شد، اما مقتدر قبل از آمدن او گریخت (ابن‌عمرانی، ص۱۵۳ـ ۱۵۴؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۸ـ۱۱، ۱۴ـ۱۵). آنگاه طرفداران ابن‌معتز با تشکیل مجمعی سیاسی از سران سپاه و دیوانیان، با ابن‌معتز بیعت کردند. در روز دوم بیعت، سواران حسین دارالخلافه را محاصره کردند، اما با مقاومت مؤنس خادم، رئیس محافظان خلیفه مقتدر، اوضاع به تدریج تغییر یافت و در نتیجه، حسین‌بن حمدان شبانه روانهٔ موصل شد. طرفداران مقتدر او را به خلافت بازگرداندند و طرفداران ابن‌معتز را زندانی کردند یا به قتل رساندند. خود ابن‌معتز نیز به قتل رسید (طبری، ج ۱۰، ص ۱۴۰ـ۱۴۱؛ مسعودی، ص ۳۷۶؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۵ـ۱۸؛ در همین باره ــــه شوشتری، ج ۳، ص ۴۴۱، که با اشاره به وقایع مذکور، این حسین‌بن حمدان را، به اشتباه، حسین‌بن حمدان خَصیبی* (از بزرگان نُصَیریه و متوفی ۳۵۸) دانسته است).

شگفت آنکه حسین‌بن حمدان با اینکه طرفدار حضرت علی و خاندان علی علیهم‌السلام بود و گرایشهای شدید شیعی داشت، به نفع ابن‌معتز ــکه مخالف و دشمن شیعه بود ــ تبلیغ می‌کرد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۸). این مطلب وقتی پیچیده‌تر می‌شود که می‌بینیم او یکباره طرفداران ابن‌معتز را رها نمود و شبانه گریخت. این اقدام او سبب تضعیف روحیهٔ طرفداران ابن‌معتز شد، به طوری که آنان قبل از آنکه با طرفداران مقتدر روبه‌رو شوند، درصدد فرار برآمدند. آنان تصور کردند که حسین‌بن حمدان چون می‌دانست کار به کجا می‌کشد، با مقتدر سازش کرد و شبانه گریخت (همان، ج ۸، ص ۱۶). به نظر می‌رسد که او چون از عاقبت اقدام خود برضد مقتدر بیمناک شد، فرار کرد، زیرا نشانه‌های پیروزی طرفداران مقتدر را دریافته بود (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۰۴). بنابراین، فرضیهٔ تبانی پنهانی او با مقتدر نادرست می‌نماید، چون مقتدر بلافاصله حسین را تعقیب کرد. همچنین مقتدر از ابوالهیجاء، برادر حسین و امیرموصل، خواست که حسین را تسلیم نماید و ابوالهیجاء به همراه سپاه اعزامی مقتدر به جنگ حسین رفت و او را شکست داد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۸ـ۱۹). پس از آن، حسین از خلیفه امان خواست. مقتدر درخواست او را پذیرفت و وی وارد بغداد شد و از خلیفه طلب بخشش کرد. خلیفه به او خلعت بخشید و حکومت قم و کاشان را به او داد و حسین‌بن حمدان در ۲۹۶ به محل حکومت خود رفت (طبری، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ ابن‌اثیر، همانجا).

دربارهٔ سبب عفو حسین‌بن حمدان می‌توان گفت که به هر حال حمدانیان در منطقهٔ جزیره، صاحب نفوذ و مورد نیاز دستگاه خلافت بودند. از سوی دیگر، خلیفه با واگذاری حکومت قم و کاشان به حسین، قصد داشت او را از بغداد دور سازد تا بار دیگر در توطئه‌ها شرکت نکند و شاید هم قصد داشت حسین را به مقابله با بقایای صفاریان بفرستد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۰۵). در سال ۲۹۷ هنگامی که لیث‌بن‌علی‌بن لیث صفاری فارس را تسخیر کرد، حسین مأموریت یافت به لشکر اعزامی از بغداد، به فرماندهی مؤنس خادم، بپیوندد. پس

از آنکه سپاهیان مؤنس، لیث صفاری را اسیر کردند، حسین به قم بازگشت (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۶ـ۵۷).

در سال ۲۹۸ حسین‌بن حمدان به بغداد رفت اما بلافاصله فرمان حکومت دیار ربیعه برای وی صادر شد. به نظر می‌رسد که فساد دستگاه خلافت و ضعف خلیفه، آشفتگی امور، دوری از زادگاه و زندگی در سرزمینی پر از شورش و جنگ حسین‌بن حمدان را واداشت تا به بغداد بازگردد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۱۴). در منابع، هیچ اشاره‌ای نشده است که وی معزول یا مغضوب شده باشد. با این حال به نظر می‌رسد که خلیفه به حضور حسین در بغداد تمایلی نداشت (ـــــه ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۵۸؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۷۴). با دادن مأموریت جدید به حسین در ربیعه، او را با برادرش ابوالهیجاء ـ که از ۲۹۳ والی موصل و توابع آن بود ـ در ادارهٔ امور دیار ربیعه شریک کردند؛ گرچه مأموریت حسین‌بن حمدان بیشتر نظامی بود تا اداری، به طوری که او در ۳۰۱ به جنگ تابستانی با روم رفت و چند دژ را تصرف کرد و بسیاری از رومیان را کشت (ـــــه ابن‌عساکر، همانجا؛ ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۱۴۱). با عزل ابوالهیجاء از ولایت موصل در صفر ۳۰۱ (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۶)، روشن شد که دستگاه خلافت به حسین و ابوالهیجاء اطمینان ندارد و شاید پیروزی حسین در مناطق مرزی و استقلال‌جویی حمدانیان این مسئله را تشدید کرد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۱۵). در مقابل، دو برادر برضد دستگاه خلافت طغیان کردند. ابوالهیجاء اعلان شورش نمود. اقدام او موفقیت‌آمیز نبود و در نهایت با امان خواستن از مؤنس، فرمانده سپاه خلیفه، به بغداد رفت و خلیفه او را عفو کرد (قرطبی، ص ۴۴؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۶ـ۷۷). حسین‌بن حمدان نیز با اطلاع از ضعف خلیفه، مصمم به شورش برضد او شد. او از پرداخت مالیات مقرر خودداری کرد و در ۳۰۳ علناً از اطاعت خلیفه سرپیچید و شورش کرد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۹۲؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۴۵۹). حسین قصد داشت از گرفتاری خلیفه در جنگ با فاطمیان استفاده کند، پس با لشکری عظیم به جنگ سپاهیان اندک خلیفه، به فرماندهی رائق کبیر، رفت (*کتاب العیون و الحدائق*، ج ۴، قسم ۱، ص ۱۸۰؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۸۶). با آنکه در ابتدا جنگ به نفع حسین بود، با پیوستن مؤنس خادم به سپاهیان خلیفه، موازنهٔ قوا به‌هم‌خورد و روحیهٔ لشکریان ابن‌حمدان تضعیف شد. بنابراین، پس از حملهٔ شبانهٔ سپاه خلیفه، حسین به دیار ربیعه رفت. سپاه خلیفه وارد موصل شد و با آنکه حسین نامه‌ای نوشته و پوزش خواسته بود، مؤنس همچنان به جنگ با او اصرار داشت. در نتیجه، حسین با اموال و فرزندان و یاران خود به سوی ارمینیه رفت. مؤنس گروهی را به دنبال او فرستاد و سرانجام حسین‌بن حمدان و پسرش، عبدالوهاب، و افراد خانواده و بسیاری از یارانش را اسیر و اموالشان را تصرف کردند (*کتاب العیون و الحدائق*، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۹۲ـ۹۳؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۴۵۹؛ قس ذهبی، ص ۱۶۶). شرحی از ورود تحقیرآمیز حسین‌بن حمدان و افراد خانواده‌اش به بغداد ـ که گویای عمق خشم دستگاه خلافت عباسی از عملکرد آنان و نیز شادمانی از سرکوب آنهاست ـ در گزارش مورخان آمده است (برای نمونه ـــــه همدانی، ص ۲۰۸؛ قرطبی، ص ۵۵ـ۵۶). نقل است که یکی از پسران حسین به آمِد گریخت، اما عامل آمد سرش را برید و به بغداد فرستاد (قرطبی، ص ۵۶؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۹۳ـ۹۴). افراد خاندان حمدان به زندان افتادند. حسین‌بن حمدان در سال ۳۰۶ در زندان درگذشت. بنا به روایت بیشتر منابع، وی به دستور خلیفه کشته شد (ـــــه ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۵۸؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۱۱؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۶۰؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۴۵۹؛ ابن‌تغری‌بردی، ج ۳، ص ۱۹۴ـ ۱۹۵). گفته شده که قتل حسین احتمالاً با شورش حاکم آذربایجان، یوسف‌بن ابی‌الساج، مرتبط بوده است. در همین زمان، ابن‌فرات، وزیر مقتدر، نیز از وزارت عزل شد. ابن‌فرات به خلیفه پیشنهاد کرده بود حسین‌بن حمدان را آزاد کند و وی را به جنگ با ابن ابی‌الساج* بفرستد. این پیشنهادِ ابن‌فرات و نیز گرایشهای شیعیِ حسین و ابن‌ابی‌الساج سبب شد تا خلیفه گمان کند که در صورت آزادیِ حسین، آن دو متحد خواهند شد و برضد او شورش خواهند کرد (ابن‌اثیر، ج ۸، همانجا).

حسین‌بن حمدان از برجسته‌ترین سرداران عباسی در دورهٔ خود و اولین فرد از خاندان حمدانی بود که نقش مهمی در دستگاه خلافت عباسی ایفا کرد. فعالیتهای نظامی گستردهٔ او بین سالهای ۲۸۳ تا ۲۹۴ نشان می‌دهد که او فرمانده نظامی موفقی بوده است و بیش از بیست طوق هرکدام به نشانهٔ پیروزی در یک مأموریت نظامی، در خزانهٔ او جمع شده بود (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۱۹ـ ۱۲۰). وی در خدمت دستگاه خلافت بود، اما هرگاه فرصت یافت کوشید برضد خلیفه اقدام نماید. حسین هوشمند، انعطاف‌پذیر و شجاع بود. او از سردارانی بود که برای تحقق اهداف خود به هر وسیله‌ای متوسل می‌شد. وی نخستین فرد مشهور از خاندان حمدانی بود. بعد از او برادرش، ابوالهیجاء، دولت حمدانیان را پایه‌گذاری کرد (ـــــه د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [? ۱۳۸۳]ـ۱۳۹۲/ [? ۱۹۶۳]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌عمرانی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، چاپ قاسم سامرائی، لیدن ۱۹۷۳؛ ابوفراس حمدانی، *دیوان*، روایة ابن‌عبدالله حسین‌بن خالویه، قم ۱۳۷۲ ش؛ ثابت‌بن سنان، *تاریخ اخبار القرامطة*، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۳۹۱/۱۹۷۱؛

محمدبن احمد ذهبی، *دول‌الاسلام*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ شوشتری؛ صفدی؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ فیصل سامر، *الدولة الحمدانیة فی الموصل و حلب*، بغداد ۱۹۷۰ـ۱۹۷۳؛ عریب‌بن سعد قرطبی، *صلة تاریخ‌الطبری*، در *ذیول تاریخ‌الطبری*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف، [۱۹۷۷]؛ *کتاب العیون و الحدائق فی اخبار الحقائق*، ج ۴، قسم ۱، چاپ عمر سعیدی، دمشق ۱۹۷۲؛ مسعودی، تنبیه؛ مسکویه؛ محمدبن عبدالملک همدانی، *تکملة تاریخ‌الطبری*، در *ذیول تاریخ‌الطبری*، همان؛

EI[2], s.v. "Ḥusayn b. Ḥamdān" (by M. Canard).

/ فاطمه جعفرنیا /

حسین‌بن دلدار علی ← نقوی رضوی، خاندان

حسین‌بن روح نوبختی، ابوالقاسم حسین‌بن روح‌بن ابی‌بحر، سومین نایب خاص از نایبان چهارگانهٔ امام زمان عجل‌اللّه‌فرجه‌الشریف. سال ولادت وی معلوم نیست. آشنایی وی با گویش فارسی اهالی آبه (نزدیک ساوه) و مناسبات نزدیکش با مردم آنجا (← ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۵۰۳ـ۵۰۴؛ طوسی، ص ۱۹۵)، احتمال قمی بودن وی را تقویت می‌کند (اقبال آشتیانی، ص ۲۱۴)، چنان‌که در جایی (← کشی، ص ۵۵۷) قمی خوانده شده؛ اما در منابع، بیشتر به نوبختی مشهور است. انتساب وی به خاندان نوبختی، به احتمال بسیار، از سوی مادرش بوده است (اقبال آشتیانی، همانجا). او روحی نیز خوانده شده است (طوسی، ص ۲۲۵). وی در ۱۸ شعبان ۳۲۶ درگذشت و در بغداد، در منطقهٔ نوبختیه، به خاک سپرده شد (← صولی، ص ۱۰۴؛ طوسی، ص ۲۳۸).

نام حسین‌بن روح و سه نایب دیگر و گزارشهای مرتبط با نیابت آنان، در میان منابع موجود شیعی، نخستین‌بار در *کمال‌الدین و تمام‌النعمة فی اثبات‌الغیبة و کشف‌الحیرة* ابن‌بابویه (متوفی ۳۸۱) و بعدها، به‌گونه‌ای تفصیلی و تکمیلی، در *کتاب‌الغیبة* شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) آمده است. گزارشهای این دو کتاب، به‌ویژه دومی، عمدتاً مبتنی بر مطالب دو کتاب است که امروزه در دست نیستند: *اخبار أبی عمرو و أبی‌جعفر العمریّین* نوشتهٔ ابونصر هبة‌اللّه‌بن احمدبن محمد معروف به ابن‌بَرنیّة کاتب (زنده در سال ۴۰۰) و *اخبارالوکلاءالاربعة* نوشتهٔ احمدبن علی‌بن عباس‌بن نوح سیرافی (متوفی ح ۴۱۳) که بیشتر مطالب آن برگرفته از کتاب ابونصر است. ابونصر نیز، از طرف مادر، نوبختی بوده است (← طوسی، ص ۲۲۶) و از مهم‌ترین راویان اخبار حسین‌بن روح به شمار می‌آید (اقبال آشتیانی، ص ۲۲۱؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Safīr.1"؛ برای نمونهٔ استنادات طوسی به اقوال او ← ص ۱۷۸، ۲۱۵ـ۲۱۷، ۲۲۰).

دربارهٔ زندگی حسین‌بن روح پیش از دورهٔ نیابت اطلاعاتی در منابع آمده است. گفته‌اند وی باب و دستیار نزدیک امام عسکری علیه‌السلام بود (← ابن‌شهرآشوب، ج ۳، ص ۵۲۵؛ اقبال آشتیانی، ص ۲۱۴)؛ اما با توجه به سال رحلت امام عسکری (۲۶۰) و سال وفات حسین‌بن روح (۳۲۶)، پذیرش این خبر دشوار است (نیز ← د. *ایرانیکا*، ذیل «حسین‌بن روح»). او دو یا سه سال پیش از وفات نایب دوم و آغاز نیابتش، عامل مالی او بوده و مسئولیت حفاظت اموال و ارتباط میان او و دیگر عاملان امام دوازدهم را برعهده داشته است (ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۵۰۱ـ۵۰۲؛ طوسی، ص ۲۲۵ـ۲۲۶). با وجود این، براساس گزارشهایی در *کتاب الغیبة* طوسی، بیشتر امامیه انتظار داشتند کسان دیگری چون جعفربن احمدبن مُتَیَّل قمی یا پدرش ــ که از اصحاب خاص نایب دوم بودند ــ یا عالم و متکلم مشهور، ابوسهل اسماعیل‌بن علی نوبختی (متوفی ۳۱۱)، برای مقام نیابت انتخاب شوند (ص ۲۲۵، ۲۴۰). اما باید گفت حسین‌بن روح، چنان که در گزارشی از امّ‌کلثوم دختر نایب دوم نقل شده است، سالها وکالت ابوجعفر را بر عهده داشته و از خواص و نزدیکان او بوده تا آنجا که ابوجعفر مسائل خصوصی زندگی‌اش را به او می‌گفته و علاوه بر وجوهات معمول، مقرری ویژه‌ای به او می‌داده است. این توجهات فراوان نایب دوم به حسین‌بن روح موجب جلالت قدر و منزلت رفیع او نزد شیعیان شد و این امر تا آن زمان که نیابت حسین‌بن روح اعلام شد ادامه داشت (طوسی، ص ۲۲۷). براساس منابع، ابوجعفر عَمْری در حال احتضار، گروهی از بزرگان شیعه از جمله ابوسهل نوبختی، ابوعلی محمدبن همام اسکافی و ابوعبداللّه‌بن محمد کاتب را نزد خود گردآورد و در حضور ایشان به طور رسمی حسین‌بن روح را به عنوان نایب بعد از خود اعلام کرد. عمری در این جلسه تصریح کرد که مأمور به انجام این کار بوده و به این ترتیب به تکلیف خود عمل کرده است (ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۵۰۳؛ طوسی، ص ۲۲۶ـ۲۲۷).

حسین‌بن روح بعد از وفات نایب دوم در ۳۰۴ یا ۳۰۵، طی تشریفات رسمی در دارالنیابة بغداد مقام نیابت امام غایب را برعهده گرفت. زکاء، خادم نایب دوم، بنابه وصیت او عصا و کلید صندوقچه‌اش را به حسین‌بن روح تحویل داد (ذهبی، همانجا). نخستین توقیع از جانب امام عصر به‌دست او در شوال ۳۰۵ عرضه شد (طوسی، ص ۲۲۷ـ۲۲۸). یکی از وقایع مهم در دورهٔ نیابت حسین‌بن روح فتنه‌ای بود که ابوجعفر محمدبن علی شلمغانی معروف به ابن‌عَزاقِر برپا کرد. وی از عالمان شیعه در بغداد و از نزدیکان حسین‌بن روح بود و حسین‌بن روح در اصلاح کتاب فقهی وی، *التکلیف*، با او مشارکت کرد (طوسی،

ص ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۵۱ـ۲۵۲). مهم‌تر از همه اینکه حسین‌بن روح در پنج سالی که در میان مردم نبود (ــه ادامهٔ مقاله)، شلمغانی را به نیابت خود منصوب کرد، اما وی، با سوءاستفاده از موقعیت خود، ابتدا خود را به جای او باب معرفی کرد و بعدها حتی ادعای نبوت و الوهیت کرد. با آشکار شدن انحراف وی، حسین‌بن روح که در حبس بود، شیعیان را از ارتباط با او منع کرد و در ۳۱۲ توقیع امام غایب در لعن او صادر شد (طوسی، ص ۱۸۷، ۲۵۲ـ۲۵۳؛ نیز ــه طبرسی، ج ۲، ص ۲۹۰)، این توقیع در ۳۱۷ علنی شد. شلمغانی نیز سرانجام در ۳۲۲ یا ۳۲۳، به حکم خلیفه به دار آویخته شد (طوسی، ص ۲۵۴؛ برای تفصیل بیشتر ــه اقبال آشتیانی، ص ۲۲۲ـ۲۲۴، ۲۳۵ـ۲۳۷؛ نیز ــه شلمغانی*). یکی از کسانی که در ابتدا منکر نیابت حسین‌بن روح شدند محمدبن فضل موصلی بود که حسن‌بن علی وَجناء نصیبی او را نزد حسین‌بن روح آورد و او با دیدن کرامتی از حسین‌بن روح به نیابتش یقین پیدا کرد (طوسی، ص ۱۹۲ـ۱۹۳؛ برای تفصیل ماجرا ــه جباری، ص ۴۷۳).

در دوران نیابت حسین‌بن روح، بسیاری از اعضای خاندان نوبختی در دستگاه خلافت عباسی مناصب اداری و دیوانی داشتند و بر اوضاع و احوال جامعهٔ امامیهٔ بغداد بسیار اثرگذار بودند (ــه نوبختیان*). برخی از افراد مشهور این خاندان، که با حسین‌بن روح معاصر و مرتبط بودند، عبارت‌اند از: ۱) ابوسهل نوبختی، که نفوذی فوق‌العاده در دستگاه خلافت داشت و در بخشی از دورهٔ نیابت حسین‌بن روح ریاست شیعه را عهده‌دار بود (طوسی، ص ۲۲۶ـ۲۲۷؛ نیز ــه اقبال آشتیانی، ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۶). ۲) احمدبن ابراهیم نوبختی، که پاسخهای حسین‌بن روح به سؤالات شیعیان را می‌نوشت (اقبال آشتیانی، ص ۲۴۳؛ ــه طوسی، ص ۲۲۸ـ۲۲۹). ۳) موسی‌بن حسن نوبختی، معروف به ابن‌کبریاء. او از عالمان و منجمان بزرگ آن دوره بود و ابونصر هبةاللّه‌بن محمد کاتب، راوی اخبار نایبان چهارگانه، برخی از اخبار مرتبط با حسین‌بن روح را از او روایت کرده است (ــه طوسی، ص ۱۷۸، ۲۳۷؛ اقبال آشتیانی، ص ۲۳۹). ۴) ابوعبداللّه حسین‌بن علی نوبختی. وی از مشاوران و نزدیکان ابن‌رائق (متوفی ۳۳۰) بود و در دورهٔ او، مدت کوتاهی به وزارت رسید (صولی، ص ۸۷؛ مسکویه، ج ۵، ص ۴۵۱ـ۴۵۲؛ نیز ــه اقبال آشتیانی، ص ۲۲۰). گزارشی از مناسبات نزدیک حسین‌بن روح با وی نقل شده است (ــه ادامهٔ مقاله).

در برخی پژوهشهای جدید ــ که به نظر می‌رسد پیش‌فرض آنها برساخته بودن نهاد نیابت است ــ مناسبات نزدیک حسین‌بن روح با نوبختیان، فرضیاتی را دربارهٔ دخالت عوامل خارجی در به‌نیابت رسیدن او در پی داشته است (ــه ساچدینا[1]، ص ۱۳۷؛ د. *ایرانیکا*، همانجا). اما شواهد متعددی در رد این فرضیات در دست است که نشان می‌دهد ویژگیها و شایستگیهای حسین‌بن روح، زمینهٔ انتصاب وی به این مقام بوده است، نه عوامل خارجی؛ گذشته از اینکه طبق منابع، این انتصاب در اختیار نایبان امام عصر یا افراد دیگر نبوده است. پاسخ ابوسهل نوبختی به عده‌ای از شیعیان، که پرسیدند چرا به جای وی حسین‌بن روح به این مقام رسید، مؤید این مطلب است. مضمون پاسخ وی به این سؤال آن است که من برای مناظره با خصم دائم در میان آنان رفت و آمد دارم و اگر آنچه حسین‌بن روح می‌داند می‌دانستم، ممکن بود برای اثبات وجود امام، محل اختفای او را آشکار سازم، اما او اگر قطعه قطعه هم بشود چنین کاری نخواهد کرد (طوسی، ص ۲۴۰؛ برای دلیل دیگر در رد این فرضیات ــه جاسم حسین[2]، ص ۱۲۱ـ۱۲۲). همچنین حسین‌بن روح در زمان خود از عاقل‌ترین مردمان نزد موافق و مخالف دانسته شده و اخباری ناظر به تقیه و مصلحت‌اندیشی او در برخورد با مخالفان نقل شده است (طوسی، ص ۲۳۶ـ ۲۳۷). به گزارش برخی منابع بعدی (ــه ذهبی، حوادث و وفیات ۳۲۱ـ۳۳۰ه، ص ۱۹۱؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۸۳)، وی از لحاظ علمی، به‌ویژه در فقه، در میان شیعیان بغداد جایگاهی رفیع داشته است. او علاوه بر اعمال‌نظر در کتاب *التکلیف* شلمغانی، خود کتابی با نام *التأدیب* نوشت و آن را برای اظهارنظر نزد فقیهان قم فرستاد و آنان فقط با یک مسئله مخالفت کردند (طوسی، ص ۲۴۰). به‌علاوه، او روایاتی از امامان پیشین، به‌ویژه امام یازدهم علیه‌السلام، از راویانی چون محمدبن زیاد نقل کرده است (ــه ابن‌مشهدی، ص ۴۲، ۱۹۹؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۳، ص ۵۲۷؛ نیز ــه خویی، ج ۵، ص ۲۳۶).

مناسبات حسین‌بن روح با حکومت بغداد و جایگاه اجتماعی وی، به سبب ناپایداری سیاسی ناشی از تغییرات دائم وزیران، با فراز و فرودهایی همراه بود. بخش اعظمی از دورهٔ حدوداً ۲۵ سالهٔ نیابت وی با خلافت مقتدر (۲۹۵ـ۳۲۰) مقارن بود. حسین‌بن روح از ابتدای نیابت خود تا آغاز دورهٔ وزارت حامدبن عباس (حـ سالهای ۳۰۶ تا ۳۱۱)، با احترام فراوان در بغداد می‌زیست، اما با کنار رفتن آل‌فرات از قدرت به دست حامدبن عباس، جایگاه حسین‌بن روح نیز متزلزل شد، چنان‌که وی پنج سال (۳۱۲ـ۳۱۷)، به دلیلی نامعلوم، در میان مردم ظاهر نشد. در منابع، علتهای گوناگونی برای این امر نقل شده است. به احتمال بسیار، وی به سبب اتهامی مالی در زندان خلیفه مقتدر بوده است (ــه قرطبی، ص ۹۸). همچنین گفته شده است که

1. Sachedina
2. Jassim M. Hussain

دستگاه خلافت، وی را به اتهام ارتباط با قرمطیان* زندانی کرده بود (ذهبی، همانجا). به هر حال، حسین‌بن روح پس از این دورهٔ پنج ساله، همان عزت و احترام پیشین، چه بسا بیش از آن، را به دست آورد. وی در این دوره تا پایان عمرش، به سبب اینکه برخی از نوبختیان در دستگاه خلافت صاحب منصب و دارای نفوذ بودند، از لحاظ اجتماعی و اقتصادی جایگاه مناسبی به دست آورد. به نوشتهٔ محمدبن یحیی صولی، مورخ معاصر او، در سال ۳۲۵، ابن‌مقله*، که فردی متنفذ و مدتی وزیر بود، از حسین‌بن روح کمک خواست تا برای رفع مشکلش میان وی و وزیر وقت (ابوعبدالله حسین‌بن علی نوبختی) وساطت کند (ص ۸۷). همچنین براساس آنچه وی (ص ۱۰۴) نقل کرده است، حسین‌بن روح در سالهای پایانی عمرش، به سبب اموالی که امامیه به او می‌پرداختند، ثروت فراوانی در اختیار داشت، تا جایی که توجه خلیفه، راضی‌بالله، به آن جلب شده بود (برای تفصیل در این‌باره ← اقبال آشتیانی، ص ۲۱۷ـ۲۲۰).

منابع: ابن‌بابویه، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌حجر عسقلانی، *لسان‌المیزان*، حیدرآباد، دکن ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱، چاپ افست بیروت ۱۳۹۰/۱۹۷۱؛ ابن‌شهرآشوب، *مناقب آل ابی‌طالب*، نجف ۱۹۵۶؛ ابن‌مشهدی، *المزارالکبیر*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۹؛ عباس اقبال آشتیانی، *خاندان نوبختی*، تهران ۱۳۴۵ ش؛ محمدرضا جباری، *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم‌السلام*، قم ۱۳۸۲؛ خویی؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۳۲۱ـ۳۳۰هـ، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۴؛ محمدبن یحیی صولی، *اخبار الراضی بالله و المتقی لله*، چاپ هیورث‌دن، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ احمدبن علی طبرسی، *الاحتجاج*، چاپ محمدباقر موسوی‌خرسان، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن حسن طوسی، *کتاب‌الغیبة*، تهران [۱۳۹۸؟]؛ عریب‌بن سعد قرطبی، *صلة تاریخ‌الطبری*، در محمدبن جریر طبری، *تاریخ الطبری: تاریخ الامم و الملوک*، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۱۱، بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن عمرکشی، *اختیار معرفةالرجال*، [تلخیص] محمدبن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش؛ مسکویه؛

EIr., s.v. "Ḥosayn b. Ruḥ" (by Said Amir Arjomand); *EI*², s.v. "Safīr.I: in Shīʿism" (by E. Kohlberg); Jassim M. Hussain, *The occultation of the twelfth Imam*, Tehran 1982; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic messianism: the idea of Mahdi in twelver Shīʿism*, Albany 1981.

/ حسین هوشنگی /

حسین‌بن سعید اهوازی، فقیه و محدّث امامی نیمهٔ اول قرن سوم که همراه با برادرش حسن، آثار فقهی و حدیثی مهمی تألیف کرد. این دو برادر در کوفه به دنیا آمدند، ولی سال تولد آنان مشخص نیست. دربارهٔ پدرشان سعید، در منابع فقط به این نکته اشاره شده که لقب او دُندان بوده (← کشی، ص ۵۵۱؛ علامه حلّی، ص ۹۹) و ابن‌داوود حلّی (ص ۵۵۳) نام وی را در شمار راویان مجهول آورده است. بنابر منابع، این دو برادر و نیاکانشان از آزادشدگان (موالی) امام سجاد علیه‌السلام بودند (← کشی، همانجا؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۳۶، ۱۴۹). دو دایی آنها، علی‌بن یحیی و جعفربن یحیی، که به‌ترتیب از یاران امام رضا و امام جواد علیهماالسلام بودند، در منابع رجالی، ثقه معرفی شده‌اند (برای نمونه ← طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۶۰، ۳۷۴؛ نجاشی، ص ۵۸).

حسین‌بن سعید از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم‌السلام به‌شمار می‌رود (← برقی، ص ۵۴، ۵۶؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۸۵). او از این امامان بدون واسطه حدیث نقل کرده و به واسطهٔ مشایخی چون ابن‌ابی‌عُمَیر، علی‌بن نُعمان، حسن‌بن محبوب و محمدبن سَنان از امامان پیشین هم روایت کرده است (← حسین‌بن سعید اهوازی، ۱۳۹۹، ص ۱۹، ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۹۷ـ۹۹؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۲؛ تفرشی، ج ۲، ص ۹۲). به نوشتهٔ نجاشی (ص ۳۱۱)، نقلِ بی‌واسطهٔ حسین‌بن سعید از فَضالةبن ایوب (زنده در ۱۸۳؛ ← شوشتری، ج ۳، ص ۴۵۹) و زُرعةبن محمد حَضْرَمی (زنده تا ۱۸۳)، که در پاره‌ای منابع به آن اشاره شده است، ممکن نیست و او، به‌واسطهٔ برادرش حسن، از آنان روایت کرده است. احتمالاً در نسخ قدیمی نام حسین، به اشتباه، به جای حسن ضبط شده است (← مامقانی، ج ۲۲، ص ۱۰۳ و پانویس).

حسین‌بن سعید و برادرش حسن از کوفه به اهواز رفتند. پس از مدتی، حسین به قم مهاجرت کرد و در آنجا سکنا گزید. میزبان او در قم حسن‌بن ابان قمی بود. حسین‌بن سعید در قم درگذشت. سال درگذشت او دانسته نیست، ولی گفته‌اند که تا ۲۵۴ زنده بوده است (← ابن‌ندیم، ص ۲۷۷؛ نجاشی، ص ۵۹ـ۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۴۹؛ *موسوعة طبقات الفقهاء*، ج ۳، ص ۲۲۰). از جمله شاگردان و راویان حدیث از او، احمدبن محمدبن عیسی (متوفی ۲۸۰)، احمدبن ادریس (متوفی ۳۰۶)، احمدبن محمد برقی (متوفی ۲۸۰)، و احمدبن محمد دینوری (متوفی ۲۸۲) بودند (← نجاشی، همانجا؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۲، ۱۶۲، ۱۹۵، ۴۸۱؛ تفرشی، ج ۲، ص ۹۱ـ۹۲). حسین‌بن سعید پیش از مرگش کتابهای خود را به فرزند میزبان خود در قم، حسین‌بن حسن‌بن ابان، داد و ازاین‌رو، ابن‌ابان همهٔ کتابهای حسین‌بن سعید را روایت کرده است (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۲۴؛ همو، ۱۴۰۱، ج ۱۰، مشیخه، ص ۶۶).

رجالیانی چون برقی (ص ۵۴، ۵۶) و طوسی (۱۴۱۵،

ص ۳۵۵)، حسین‌بن سعید را فردی موثق دانسته‌اند. وجود نام وی در اسنادِ بیش از پنج‌هزار حدیث موجود شیعه، نشان‌دهندهٔ رتبهٔ والای او در فقه و حدیث است (ـــه خویی، ج ۵، ص ۲۴۵ـ۲۶۵). فقها و سیره‌نگاران نیز مقام او را ستوده‌اند. مثلاً محقق حلّی (ج ۱، ص ۳۳) او را از فقهای معتبر شمرده و ابن‌ندیم (همانجا) وی و برادرش حسن را آگاه‌ترین افراد عصر خود به فقه و آثار شیعه دانسته است.

حسن‌بن سعید، کنیه‌اش ابومحمد، از اصحاب امام رضا و امام جواد علیهماالسلام بود و در اهواز می‌زیست. وی، مانند برادرش، به کوفی و اهوازی شهرت داشت، ولی دانسته نیست که به قم مهاجرت کرده باشد (ـــه طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۴؛ علامه حلّی، ص ۹۹). حسن‌بن سعید ــ که به قرینهٔ تقدم طبقهٔ روایی او بر حسین، احتمالاً برادر بزرگ‌تر وی بوده ــ از کسانی چون صفوان‌بن یحیی (متوفی ۲۱۰)، ابراهیم‌بن محمد خزّاز، زُرعة‌بن محمد حَضرمی و عبداللّه‌بن مغیره (زنده تا ۱۸۳) حدیث نقل کرده است و برخی مانند احمدبن محمدبن عیسی (متوفی ۲۸۰)، بکربن صالح و برادرش حسین‌بن سعید از او حدیث روایت کرده‌اند (ـــه ابن‌داوود حلّی، ص ۱۰۸؛ خویی، ج ۴، ص ۳۴۵، ۳۴۸).

نام حسن‌بن سعید در اسناد احادیث شیعه، ۸۶ بار آمده است و علمای رجال او را توثیق کرده‌اند (ـــه خویی، ج ۵، ص ۲۴۶). مشهور است که حسن‌بن سعید کسانی چون اسحاق‌بن ابراهیم حُضَینی، عبداللّه‌بن محمد حضینی و علی‌بن مهزیار را نزد امام رضا علیه‌السلام برد و به‌واسطهٔ او، آنان به مذهب شیعه گرویدند. این ماجرا در منابع گوناگون با اندکی تفاوت نقل شده است (برای نمونه ـــه برقی، ص ۵۶؛ کشی، ص ۵۵۱ـ۵۵۲؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۴؛ علامه حلّی، همانجا). در منابع از سال فوت حسن‌بن سعید ذکری به میان نیامده، ولی گفته‌اند که وی تا سال ۲۲۰ زنده بوده است (ـــه *موسوعة طبقات الفقهاء*، ج ۳، ص ۱۸۶). برخی تألیف پنجاه کتاب را به‌او نسبت داده‌اند (ـــه کشی، ص ۵۵۱؛ علامه حلّی، همانجا).

احمد، فرزند حسین‌بن سعید، ملقب به دَنْدان و کنیه‌اش ابوجعفر، نیز از راویان حدیث بود. وی، که همراه پدرش به قم مهاجرت کرده بود، از بیشتر استادان پدرش حدیث نقل کرده است. او در قم درگذشت و همانجا دفن شد. *کتاب‌الاحتجاج*، *کتاب‌الانبیاء* و *کتاب المثالب* از آثار اوست (ـــه طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۵ـ۵۶؛ نجاشی، ص ۷۷ـ۷۸). محدّثانِ قم وی را به سبب آنکه از غالیان بود، ضعیف شمرده و احادیث او را درخور اعتماد ندانسته‌اند؛ اما ابن‌غضائری (ص ۴۰ـ۴۱)، ضمن نقل نظر محدّثان قم، احادیث او را «سالم» تلقی کرده و از این‌رو، برخی عالمان رجال دربارهٔ او و روایاتش درنگ کرده‌اند؛ همچنان‌که شوشتری (ج ۱، ص ۴۳۷) به استناد شهادت ابن‌غضائری قائل به پذیرش روایات شده است (طوسی، ۱۴۲۰؛ نجاشی، همانجاها؛ ابن‌داوود حلّی، ص ۵۲۸؛ علامه حلّی، ص ۳۲۰؛ خویی، ج ۲، ص ۹۵).

مشهور است که حسین‌بن سعید با برادرش حسن، سی کتاب تألیف کرده است (ـــه نجاشی، ص ۵۸؛ قس شوشتری، ج ۳، ص ۴۵۹). طوسی در*الفهرست* (ص ۱۴۹ـ۱۵۰)، حسین را مؤلف سی کتاب دانسته، ولی هنگام معرفی آنها، با افزودن کتاب *البشارات*، که نام آن در منابع دیگر دیده نمی‌شود، شمار کتابها را به ۳۱ عنوان رسانده است. نجاشی (همانجا) نام کتابهای حسین‌بن سعید را چنین ذکر کرده است: *الوضوء*، *الصلوة*، *الزکاة*، *الصوم*، *الحج*، *النکاح*، *الطلاق*، *العِتْق و التدبیر و المکاتبة*، *الأیمان و النذور*، *التجارات و الاجارات*، *الخمس*، *الشهادات*، *الصید و الذبائح*، *المکاسب*، *الاشربة*، *الزیارات*، *التقیه*، *الرَّدّ علی الغُلاة*، *المناقب*، *المثالب*، *الزهد*، *المروّة*، *حقوق المؤمنین و فضلهم*، *تفسیرالقرآن*، *الوصایا*، *الفرائض*، *الحدود*، *الدیات*، *الملاحم*، *الدعاء*. در فهرستهای متأخر، نام برخی کتابها با اندکی تفاوت آمده است (ـــه ابن‌شهر آشوب، ص ۴۰؛ خویی، ج ۵، ص ۲۴۴؛ کولبرگ[1]، ص ۱۵۰).

نکتهٔ مهم دربارهٔ نام و تعداد کتابهای حسین‌بن سعید آن است که نجاشی و شیخ طوسی در شرح حال برخی فقها و محدّثان، آنان را مانند حسین‌بن سعید، دارای سی کتاب یا بیشتر دانسته‌اند، از جمله صفوان‌بن یحیی، محمدبن سِنان، موسی‌بن قاسم بَجَلی (زنده تا ۲۲۰)، علی‌بن مهزیار اهوازی (متوفی ح ۲۵۴)، محمدبن اُوْرَمه قمی (زنده تا ۲۵۴)، محمدبن حسن صفّار (متوفی ۲۹۰)، محمدبن علی صیرفی کوفی و یونس‌بن عبدالرحمان (متوفی ۲۰۸؛ ـــه نجاشی، ص ۲۵۳، ۲۶۲؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۴۲، ۲۶۵، ۴۰۶ـ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۵۳، ۵۱۱). بدین‌ترتیب نام و تعداد کتابهای سی‌گانهٔ حسین‌بن سعید در فقه و حدیث شیعه نمادی برای یک دورهٔ کامل موضوعات فقهی بوده است و از این‌رو گاه مجموعه آثار فقهی برخی فقها ــ که از لحاظ اعتبار یا تعداد یا نام با کتابهای سی‌گانهٔ مزبور مشابهت داشته‌اند ــ «کتاب کامل» یا «کتاب مکمِّل» خوانده شده‌اند (ـــه نجاشی، ص ۲۶۲؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱۶، ص ۲۹۹، ج ۱۷، ص ۲۵۱).

بیشتر کتابهای حسین‌بن سعید درون‌مایهٔ فقهی دارند، ولی در میان آنها دو اثر اخلاقی، که اینک در دسترس‌اند، یعنی *کتاب المؤمن* و *کتاب‌الزهد*، و اثری کلامی با نام *الرَّدّ عَلَی اَلغُلاة (الغالیة)* و نیز *کتاب‌التفسیر* به‌چشم می‌خورد. احادیث

---

1. E. Kohlberg

کتاب‌الزهد غالباً با عبارت «حدثنا حسین‌بن سعید» آغاز می‌شود که دالّ بر این است که راوی کتاب، از فرزندان یا شاگردان حسین‌بن سعید، مانند علی‌بن حاتم، بوده است (← حسین‌بن سعید اهوازی، ۱۳۹۹، مقدمهٔ عرفانیان، ص ف، نیز برای نمونه ← همان، ص ۱۲). برخی از عناوین فصول این کتاب، که از نوع اندرزنامه است، عبارت‌اند از: فضیلت سکوت و ترک دنیا، حسن خلق، مدارا و غضب، نیکی به پدر و مادر و اعضای خانواده، نحوهٔ رفتار با بردگان (زیردستان)، حقیقت دنیا و طالبان آن، تواضع و تکبر، توبه و استغفار، گریه کردن از ترس خدا و اوصاف بهشت و جهنم (← همان، ص ۱۱۰ـ۱۱۷). کتاب‌الزهد را علی‌بن حاتم قزوینی تلخیص کرده است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۲، ص ۶۴؛ ج ۲۰، ص ۲۰۴).

مضمون کتاب‌المؤمن بیشتر شوق‌مدارانه است و به منظور تقویت ایمان فردی و تحکیم روابط اجتماعی مؤمنان و تشریح وظایف آنان نسبت به یکدیگر نوشته شده است. احادیث این کتاب و دیگر کتابهای حسین‌بن سعید به طور پراکنده در ابواب گوناگون کتابهایی مانند المحاسن برقی، الخصال، ثواب الاعمال و معانی‌الاخبار ابن‌بابویه و دیگر منابع حدیثی (← حسین‌بن سعید اهوازی، ۱۴۱۲، مقدمهٔ صدرالافاضل، ص ۱۱ـ۱۲) و نیز منابع فقهی ـ حدیثی آمده است. کتابهای حسین‌بن سعید از جمله مآخذ معتبر ابن‌بابویه در تألیف کتاب من لایَحْضُرُه الفقیه (ج ۱، ص ۳ـ۴) بوده است.

علاوه بر کتابهای مذکور، اثری با نام کتاب البهار به حسین‌بن سعید نسبت داده شده که نسخه‌ای قدیمی از آن نزد رضی‌الدین علی‌بن طاوس بوده و او در کتاب خود، الیقین، از آن نقل‌قول کرده است (← آقابزرگ طهرانی، ج ۳، ص ۱۵۷؛ کولبرگ، ص ۱۳۳ـ۱۳۴). همچنین بر پایهٔ پژوهشی جدید، کتابی که با نام النوادر چاپ شده و اثر احمدبن محمدبن عیسی قلمداد گردیده، در واقع گزیده و تلفیقی از کتابهای سی‌گانهٔ حسین‌بن سعید است یا لااقل بخش عمدهٔ کتاب، اثر اوست، زیرا در اسناد احادیث اثر یادشده، نام افرادی مانند محمدبن فُضَیل، نَضْربن سُوَید و فَضالةبن ایوب وجود دارد که احمدبن محمدبن عیسی از آنان روایت نمی‌کرده است و آنان فقط از مشایخ حسین‌بن سعید بوده‌اند (← شبیری، ص ۲۳ـ۲۶). با این همه، باتوجه به شهرتِ کتابهای حسین‌بن سعید و در دسترس نبودن بیشتر آنها به شکل اصلی خود، آثار وی جای پژوهش و تفحص بسیار دارد.

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ ابن‌بابویه، کتاب مَن لایحضُرُه‌الفقیه، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ ابن‌داوود حلّی، کتاب‌الرجال، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ ابن‌شهرآشوب، معالم العلماء، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ ابن‌غضائری، الرجال‌لابن الغضائری، چاپ محمدرضا حسینی‌جلالی، قم ۱۴۲۲؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ احمدبن محمدبرقی، کتاب‌الرجال، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ مصطفی‌بن حسین تفرشی، نقدالرجال، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ حسین‌بن سعید اهوازی، الزهد، چاپ غلامرضا عرفانیان، قم ۱۳۹۹؛ همو، کتاب‌المؤمن، چاپ مرتضی حسین صدرالافاضل، کراچی ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ خویی؛ محمدجواد شبیری، «نوادر احمدبن محمدبن عیسی یا کتاب حسین‌بن سعید؟»، آینهٔ پژوهش، سال ۸، ش ۴ (مهر ـ آبان ۱۳۷۶)؛ شوشتری؛ محمدبن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ همو، رجال‌الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ همو، فهرست کتب‌الشیعة و اصولهم و اسماءالمصنفین و اصحاب الاصول، چاپ عبدالعزیز طباطبائی، قم ۱۴۲۰؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، [قم] ۱۴۱۷؛ محمدبن عمرکشی، اختیار معرفةالرجال، [تلخیص] محمدبن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش؛ عبدالله مامقانی، تنقیح‌المقال فی علم‌الرجال، چاپ محیی‌الدین مامقانی، قم ۱۴۲۳ـ ؛ جعفربن حسن محقق حلّی، المعتبر فی شرح‌المختصر، ج ۱، قم ۱۳۶۴ ش؛ موسوعة طبقات الفقهاء، اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام‌الصادق، ۱۴۱۸ـ۱۴۲۴؛ احمدبن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنّفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛ Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Ṭāwūs and his library*, Leiden 1992.

/ سعید عدالت‌نژاد /

حسین‌بن ضحّاک ← حسین‌الخلیع

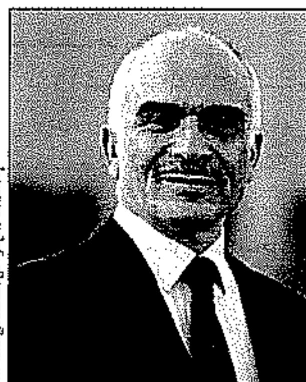
حسین‌بن طلال، سومین پادشاه کشور اردن از خاندان هاشمی (حک: ۱۳۳۲ـ۱۳۷۷ش / ۱۹۵۳ـ۱۹۹۹).

حسین‌بن طلال در ۲۲ آبان ۱۳۱۴/ ۱۴ نوامبر ۱۹۳۵ در عَمّان به دنیا آمد. پدرش، طلال‌بن عبدالله*، در آن زمان ولیعهد اردن بود (اسنو[1]، ص ۲۲؛ لانت[2]، مقدمه، ص XXI؛ دجانی داودی و دجانی، ص ۲۱۱). وی ابتدا در دانشکدهٔ ویکتوریا[3] در اسکندریهٔ مصر، سپس در ۱۳۲۹ش/ ۱۹۵۰ در دانشکدهٔ هارو[4]، و پس از آن در دانشگاه سلطنتی نظامی سندهرست[5] انگلیس تحصیل کرد (حسین‌بن طلال، ۱۹۸۷، ص ۳۶، ۴۱، ۴۹؛ صلیبی[6]، ص ۱۷۷؛ دجانی داودی و دجانی، همانجا؛ رابینز[7]، ص ۸۷). پس از ترور ملک عبدالله در ۲۸ تیر ۱۳۳۰/ ۲۰ ژوئیه

---

1. Snow
2. Lunt
3. Victoria College
4. Harrow College
5. Royal Military Academy Sandhurst
6. Salibi
7. Robins

۱۹۵۱، پسر او، طلال، به پادشاهی رسید و حسین ولیعهد وی شد. مجلس اردن پس از بیماری ملک‌طلال، در ۲۰ مرداد ۱۳۳۱/ ۱۱ اوت ۱۹۵۲ او را از پادشاهی خلع کرد و حسین را، که هنوز به سن قانونی نرسیده بود، به پادشاهی برگزید، اما شورای سلطنتی تا رسیدن وی به سن قانونی، تصدی امور را برعهده گرفت و حسین‌بن طلال در ۱۲ اردیبهشت ۱۳۳۲/ ۲ مه ۱۹۵۳ رسماً پادشاه اردن شد (لانت، ص ۱۸؛ لنچوفسکی[1]، ص۳۸۳ـ۳۸۴؛ میلتون ـادواردز[2] و هینچکلیف[3]، ص ۳۷ـ ۳۸؛ دجانی‌داودی و دجانی، همانجا).



حسین‌بن طلال

بعد از به قدرت رسیدن حسین‌بن طلال، توفیق عبدالهدی، نخست‌وزیر و از رجال بانفوذ اردن، در اردیبهشت ۱۳۳۲/ مه ۱۹۵۳ از مقام خود کناره گرفت و حسین، فوزی المُلْقی را به این مقام منصوب کرد (رابینز، ص ۹۰؛ صلیبی، ص ۱۷۸).

از اقدامات مهم حسین، عزل گلوب‌پاشا، فرمانده انگلیسی کل نیروهای مسلح اردن، بود. گلوب که سالها این سمت را برعهده داشت، به دستور ملک‌حسین در اسفند ۱۳۳۴/ مارس ۱۹۵۶ از اردن اخراج شد. حسین اعلام کرد این اقدام به منظور عربی کردن رهبری ارتش اردن و کاستن از مداخلات انگلیس در فرماندهی تشکیلات امنیتی است. با این اقدام، او نزد مردم اردن و بسیاری از کشورهای عربی وجهه‌ای کسب کرد (حسین‌بن طلال، ۱۹۸۷، ص ۹۷ـ۹۸؛ شاعر، ص ۵۸؛ لانت، ص ۲۷ـ۳۰؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۱۸).

در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶، اولین انتخابات مجلس در کشور برگزار شد و حسین‌بن طلال که ابتدا از دخالت مجلس در امور سیاسی چندان استقبال نمی‌کرد، قدرت بیشتری به مجلس بخشید، اما با تشدید مشکلات داخلی و افزایش تهدیدات خارجی، وی در آبان ۱۳۳۷/ نوامبر ۱۹۵۸ با صدور فرمانی، مجلس و فعالیتهای قانونگذاری را تعطیل کرد، که وظیفهٔ آن را دولت برعهده گرفت و برای ادارهٔ امور، قوانین موقت صادر کرد (شاعر، ص ۶۱؛ رابینز، ص ۱۹۰ـ۱۹۱). او در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶ با لغو پیمان ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸ اردن و انگلیس، دخالت این کشور را در امور اردن کم کرد و کمکهای مالی کشورهای عربی، به‌ویژه عربستان سعودی و مصر و سوریه، را جانشین آن نمود. وی در اردیبهشت ۱۳۳۵/ مه ۱۹۵۶ دربارهٔ تشکیل فرماندهی مشترک نظامی، با مصر و سپس با سوریه پیمان بست (*تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۱۹). حسین در جریان بحران سوئز*، برای اجرای تعهداتش در قبال مصر، در ۹ آبان ۱۳۳۵/ ۳۱ اکتبر ۱۹۵۶ رابطهٔ سیاسی خود را با فرانسه قطع کرد و آمادگی ارتش اردن را برای جنگ با اشغالگران اعلام نمود (حباشنه، ص ۳۹؛ رابینز، ص ۹۵ـ۹۸؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۲۰). در ۲۴ فروردین ۱۳۳۶/ ۱۳ آوریل ۱۹۵۷، برخی نیروهای ارتش، با هدف ترور حسین‌بن طلال و براندازی نظام پادشاهی، کودتای معروف به الزرقاء را شکل دادند. میان دو گروه ارتش در پادگان شهر الزرقاء درگیری خونینی رخ داد که به شکست عوامل کودتا انجامید (دجانی داودی و دجانی، ص ۱۱۹؛ دالاس[4]، ص ۶۸ـ۶۹؛ رابینز، ص ۹۹).

در ۱۳۳۶ش/ ۱۹۵۷، با صدور نظریهٔ آیزنهاور در مورد تقویت کشورهای خاورمیانه در مقابل کمونیسم، حسین‌بن طلال از آن حمایت کرد. او کوشید مناسبات خود را با امریکا مستحکم نماید (دالاس، ص ۶۵)؛ ازاین‌رو دولت امریکا در شهریور ۱۳۳۶/ سپتامبر ۱۹۵۷، تسلیحات فراوانی به اردن فرستاد. نیروهای سوری حاضر در اردن ــ که تحت فرماندهی مشترک سوریه و مصر و اردن بودند ــ به درخواست حسین آن کشور را ترک کردند و مناسبات دیپلماتی اردن با مصر تقریباً به حالت تعلیق درآمد، اما روابط خوب اردن با عربستان سعودی همچنان ادامه یافت (رابینز، ص ۱۰۱ـ۱۰۲؛ صلیبی، ص ۲۰۱ـ۲۰۲؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۲۲؛ اسعدی، ج ۱، ص ۱۷). در ۲۵ بهمن ۱۳۳۶/ ۱۴ فوریهٔ ۱۹۵۸ حسین‌بن طلال و ملک فیصل دوم*، پادشاه عراق، در واکنش به تأسیس جمهوری متحد عربی* و دستیابی به پیوندهای مشترک خارجی و دفاعی و گمرکی و آموزشی، فدراسیون عربی (الاتحادالعربی) را در امّان تشکیل دادند. این فدراسیون، که مورد تأیید دولت امریکا و انگلیس بود، در پی کودتای عبدالکریم قاسم* در عراق، در مرداد ۱۳۳۷/ اوت ۱۹۵۸ به فرمان حسین‌بن طلال منحل شد (حسین‌بن طلال، ۱۹۸۷، ص ۱۳۳ـ۱۳۵؛ رابینز، ص ۱۰۳ـ۱۰۴؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۲۲ـ۱۲۳؛ اسعدی، ج ۱، ص ۱۷ـ ۱۸).

از ۲۹ مرداد ۱۳۴۲/ ۲۰ اوت ۱۹۶۳، حسین با شوروی و برخی کشورهای بلوک شرق مناسباتش را آغاز کرد و در ۱۰ فروردین ۱۳۴۳/ ۳۰ مارس ۱۹۶۴، نخستین سفیر اردن به شوروی اعزام شد (*تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۲۵؛

1. George Lenczowski   2. Milton-Edwards   3. Hinchcliffe   4. Dallas

صلیبی، ص ۲۱۰؛ رابینز، ص ۱۱۹). در ۱۳۴۳ش / ۱۹۶۴، حسین‌بن طلال در دو کنفرانس سران عرب، که به‌ترتیب در قاهره و اسکندریه برگزار شدند، شرکت نمود و پس از دیدار وی با جمال عبدالناصر، مناسبات دو کشور بهتر شد (حسین‌بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۱۲؛ تلیلان، ص ۱۱۴ـ۱۱۵؛ درینیک[1]، ص ۳۰۰).

در تیر ۱۳۴۵ / ژوئیهٔ ۱۹۶۶، حسین‌بن طلال حمایت خود را از سازمان آزادی‌بخش فلسطین* (ساف)، با این اتهام که احمد شقیری* (دبیر این سازمان) از کمونیستها هواداری می‌کند، قطع کرد (حسین‌بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۲۲ـ۲۶؛ رابینز، ص ۱۲۰؛ صلیبی، ص ۲۱۶؛ اسعدی، ج ۱، ص ۲۰). در ۱۳۴۶ش / ۱۹۶۷، با تشدید تهدیدهای اسرائیل در خاورمیانه، حسین‌بن طلال در ۹ خرداد ۱۳۴۶ / ۳۰ مه ۱۹۶۷ به قاهره رفت و پس از مذاکراتی با جمال عبدالناصر، بین دو کشور، برای پنج سال معاهدهٔ دفاعی مشترکی بسته شد (بلیگ[2]، ص ۵۲؛ حسین‌بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۳۱ـ۴۱؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، ص ۱۲۸). با شروع جنگ شش روزه در پی حملهٔ رژیم اسرائیل به مصر در تیر ۱۳۴۶ / ژوئن ۱۹۶۷، ارتش اردن در آن شرکت نمود که به شکست اردن و اشغال کرانهٔ باختری رود اردن انجامید (← حسین‌بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۴۹ـ۱۲۸؛ اسنو، ص ۱۸۱ـ۱۹۳؛ بلیگ، ص ۶۵). در اول فروردین ۱۳۴۷ / ۲۱ مارس ۱۹۶۸، اسرائیل به بهانهٔ انفجار یک اتوبوس، به شهر مرزی الکرامهٔ اردن حمله کرد. حسین‌بن طلال، با کمک چریکهای فلسطینی، در برابر ارتش اسرائیل ایستاد و آنها را مجبور به عقب‌نشینی کرد. این واقعه، محبوبیت او را در جهان عرب افزایش داد (دجانی‌داودی و دجانی، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ رابینز، ص ۱۲۷؛ سیکر[3]، ص ۱۳۰). به سبب نافرمانی چریکهای فلسطینی از دولت مرکزی اردن، میان آنان و ملک حسین اختلاف جدّی پدید آمد. در اواسط شهریور ۱۳۴۹ / نیمهٔ اول سپتامبر ۱۹۷۰، تلاش برای ترور حسین توسط جبههٔ دموکراتیک خلق برای آزادی فلسطین و ربودن چهار هواپیمای دولتهای غربی به دست جبههٔ خلق برای آزادی فلسطین* (به رهبری جرج حَبَش)، سبب شد درگیری دولت اردن و چریکهای فلسطینی به بحرانی‌ترین نقطهٔ خود برسد (سیکر، ص ۱۳۵؛ اسعدی، ج ۱، ص ۲۱ـ۲۲؛ میلتون ـ ادواردز و هینچکلیف، ص ۴۸). حسین با تشکیل دولت نظامی در ۲۵ شهریور ۱۳۴۹ / ۱۶ سپتامبر ۱۹۷۰، به چریکها حمله کرد که پس از کشته و مجروح شدن عدهٔ زیادی، بحران در ۳ مهر / ۲۵ سپتامبر همان سال به پایان رسید و این رخداد به سپتامبر سیاه* مشهور شد (بیلی[4]، ص ۲۸۹؛ لانت، ص ۱۳۱ـ۱۴۳؛ میلتون ـ ادواردز و هینچکلیف، ص ۴۹).

در ۱۹ شهریور ۱۳۵۰ / ۱۰ سپتامبر ۱۹۷۱، حسین «اتحادیهٔ ملی اردن» را تنها حزب سیاسی این کشور معرفی کرد. این تشکیلات فرمایشی در اسفند ۱۳۵۰ / مارس ۱۹۷۲ به «اتحادیهٔ ملی عربی» تغییرنام داد و در فروردین ۱۳۵۳ / آوریل ۱۹۷۴، به فرمان شاه، کمیتهٔ مرکزی آن منحل شد. این اتحادیه حدود صد هزار عضو داشت و رهبری آن برعهدهٔ حسین‌بن طلال بود و شاهزاده حسن، ولیعهد اردن، قائم‌مقام آن بود (اسعدی، ج ۱، ص ۳۴؛ *تقویم سیاسی خاورمیانه*، ص ۴۸). حسین در آبان ۱۳۵۳ / نوامبر ۱۹۷۴، ضمن تجدیدنظر در قانون اساسی، اختیارات خود را افزایش داد و آن را به تصویب مجلس رساند (اسعدی، ج ۱، ص ۲۵).

حسین در همین سال با شرکت در کنفرانس اتحادیهٔ عرب در رباط، عملاً از ادعای دیرینهٔ خود در مورد اداره و نظارت بر کرانهٔ باختری رود اردن چشم پوشید. این امر سبب تقویت و بهبود مناسبات اردن با جهان عرب، به‌ویژه سوریه، شد و مناسبات سیاسی اردن با سازمان آزادی‌بخش فلسطین ــ که از ۱۳۴۹ش / ۱۹۷۰ قطع شده بود ــ مجدداً برقرار گردید (دجانی داودی و دجانی، ص ۳۹۵؛ رابینز، ص ۱۴۶ـ۱۴۷؛ محافظه، ص ۲۲۹؛ بلیگ، ص ۱۵۵). پس از انعقاد پیمان کمپ دیوید[5] در ۲۶ شهریور ۱۳۵۷ / ۱۷ سپتامبر ۱۹۷۸ بین مصر و اسرائیل، حسین‌بن طلال در نشست اتحادیهٔ عرب در ۱۱ آبان ۱۳۵۷ / ۲ نوامبر ۱۹۷۸ در بغداد، این معاهده را به‌طور کامل مردود دانست و در اِعمال تحریمها علیه مصر شرکت کرد (حباشنه، ص ۴۸؛ محافظه، ص ۲۲۷). وی در ۹ فروردین ۱۳۵۸ / ۲۹ مارس ۱۹۷۹ مناسبات دیپلماتیک خود را با مصر قطع کرد (دجانی‌داودی و دجانی، ص ۳۹۶؛ محافظه، همانجا). پس از فروپاشی نظام پهلوی در ایران، حسین‌بن طلال با اینکه متحد سنّتی خود را در منطقه از دست داد، با ارسال پیامی در اول اسفند ۱۳۵۷ / ۲۰ فوریهٔ ۱۹۷۹ جمهوری اسلامی ایران را به رسمیت شناخت و پیروزی انقلاب را تبریک گفت. اما با شروع جنگ عراق با ایران، اردن اولین کشور عربی بود که در ۱۲ مهر ۱۳۵۹ / ۱۴ اکتبر ۱۹۸۰ به حمایت از عراق برخاست. این امر جمهوری اسلامی ایران را واداشت تا در ۱۲ بهمن ۱۳۵۹ / اول فوریهٔ ۱۹۸۱ مناسبات دیپلماتیک خود را با اردن قطع کند (دجانی‌داودی و دجانی، همانجا؛ رابینز، ص ۱۵۰ـ۱۵۱؛ محافظه، ص ۲۳۳).

---

1. Jean Pierre Derriennic 2. Bligh 3. Sicker 4. Sydney Dawson Bailey

5. Camp David Accords

حسین در ۱۳۶۲ش / ۱۹۸۳ از اجرای طرح رونالد ریگان در مورد تشکیل یک کشور خودمختار فلسطینی در کرانهٔ باختری رود اردن و نوار غزه در اتحاد کنفدراسیونی با اردن، حمایت کرد. وی کوشید با دیدار از کشورهای عربی، روند مذاکرات صلح را در خاورمیانه تسریع نماید (رابینز، ص ۱۵۹ـ۱۶۰؛ صلیبی، ص ۲۶۲ـ۲۶۴؛ محافظه، ص ۲۰ـ۲۲، ۲۵ـ۲۸، ۲۲۷). وی در ۱۵ دی ۱۳۶۲/ ۵ ژانویهٔ ۱۹۸۴، دستور تشکیل مجدد مجلس نمایندگان را صادر کرد و با احیای آن تلاش کرد از انتقاد گروههای مخالف بکاهد. در دوران تعطیل مجلس، قانونگذاریها و سیاستگذاریها به‌طور کامل در اختیار وی بود، شخص پادشاه به هیچ نهادی پاسخگو نبود و هیئت وزیران در صدور قوانین و ادارهٔ کشور مجری فرمانهای او بودند. البته بعد از بازگشایی مجلس نیز نخست‌وزیران بیشتر تابع شاه و تمایلات او بودند، به‌طوری که این امر بارها مخالفت نمایندگان مجلس را برانگیخت (شاعر، ص ۶۱؛ شرعه، ص ۱۸۶).

حسین‌بن طلال در این سالها چندین بار با سازمان آزادیبخش فلسطین و مقامات اسرائیل دیدار و گفتگو کرد. او وقتی تلاشهای خود را برای بستن پیمان صلح با اسرائیل و بازگرداندن کرانهٔ باختری به اردن بی‌نتیجه دید و از سوی دیگر، هنگامی که گروههای فلسطینی وی را به دخالت در امور داخلی خود متهم کردند، در ۹ مرداد ۱۳۶۷/ ۳۱ ژوئیهٔ ۱۹۸۸ جدایی ارتباط قانونی و اداری کرانهٔ باختری از اردن را اعلام کرد و اظهار داشت این اقدام او برای تسهیل در تشکیل دولت فلسطین در کرانهٔ باختری و نوارغزه، و برای حمایت از ملت فلسطین است. این تصمیم مورد استقبال سازمان آزادیبخش فلسطین و کشورهای عربی قرار گرفت (دجانی‌داودی و دجانی، ص ۱۳۱ـ۱۳۳؛ محافظه، ص ۴۳؛ نوفل و مخادمه، ص ۴۵). بر اثر تلاشهای حسین‌بن طلال در نشست اتحادیهٔ عرب در دارالبیضاء (کازابلانکا) در اردیبهشت ۱۳۶۸/ مه ۱۹۸۹، مصر مناسبات خود را با دیگر کشورهای عربی از سر گرفت و مقرّ اتحادیهٔ عرب نیز به قاهره بازگشت و اردن به همراه مصر و عراق و یمن شمالی، «شورای همکاری عرب» (مجلس التعاون العربی) را در بهمن ۱۳۶۷/ فوریهٔ ۱۹۸۹ تشکیل داد (رابینز، ص ۱۷۶).

در ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ش / ۱۹۸۸ـ۱۹۸۹، ارزش دینار اردن در برابر دلار کاهش بسیار یافت و دولت با کسری بودجهٔ شدیدی مواجه شد. از سوی دیگر بدهیهای اردن به شدت بالا بود. این اوضاع زندگی را برای طبقات متوسط و پایین جامعه سخت کرده بود (همان، ص ۱۶۶ـ۱۷۰؛ محافظه، ص ۵۸ـ۶۷؛ تلیلان، ص ۱۵۲ـ۱۵۳). ناآرامیها در ۲۹ فروردین ۱۳۶۸/ ۱۸ آوریل ۱۹۸۹ از شهر مَعان در جنوب اردن شروع شد و به شهرهای دیگر گسترش یافت. پس از آن، حسین برای ساماندهی اوضاع، زیدبن شاکر را مأمور تشکیل دولت جدید نمود. دولت جدید با اجرای طرحهای مؤثر و با کمک گرفتن از مؤسسات اقتصادی بین‌المللی توانست تا حدودی از شدت بحران بکاهد و بر اوضاع مسلط شود (میلتون ـ ادواردز و هینچکلیف، ص ۵۴ـ۵۵؛ رابینز، ص ۱۶۹ـ۱۷۰؛ محافظه، ص ۹۵ـ۱۰۸).

هنگام اشغال کویت از سوی عراق در ۱۱ مرداد ۱۳۶۹/ ۲ اوت ۱۹۹۰، حسین راه‌حل نظامی را برای حل بحران مردود دانست و آن را مسئله‌ای عربی می‌پنداشت که خود اعراب باید آن را فیصله دهند. وی به این منظور تلاش بسیاری نمود و در ائتلاف بین‌المللی در جنگ با عراق شرکت نکرد و به جمع کشورهای مخالف پیوست. پس از آن، شورای همکاری عرب نیز عملاً منحل شد (تلیلان، ص ۱۶۳ـ۱۶۵؛ بلیگ، ص ۱۸۳ـ۱۸۶؛ صلیبی، ص ۲۷۱ـ۲۷۳؛ رابینز، ص ۱۷۸ـ۱۸۰).

حسین‌بن طلال برای برگزاری کنفرانس صلح مادرید[1]، که راهکار امریکا برای حل مسئلهٔ فلسطین بود، تلاشهای زیادی کرد. سرانجام هیئت اردنی در این کنفرانس که در ۸ آبان ۱۳۷۰/ ۳۰ اکتبر ۱۹۹۱ برگزار شد، حضور یافت. به این ترتیب، مذاکرات صلح بین اردن و اسرائیل آغاز شد (نوفل و مخادمه، ص ۵۰ـ۵۱؛ محافظه، ص ۱۸۹ـ۱۹۱؛ رابینز، ص ۱۸۴) و پس از مذاکرات فراوان، معاهدهٔ صلح بین دو طرف در ۴ آبان ۱۳۷۳/ ۲۶ اکتبر ۱۹۹۴ در وادی عربه به امضا رسید. براساس این معاهده، دو طرف متعهد شدند که موجودیت سیاسی یکدیگر را به رسمیت شناخته و بر طبق مرزهای تعیین شده به طور مسالمت‌آمیز در کنار همدیگر زندگی کنند (حباشنه، ص ۷۸ـ۸۰؛ تلیلان، ص ۱۷۵؛ رابینز، ص ۱۸۷).

در اول بهمن ۱۳۷۰/ ۲۱ ژانویهٔ ۱۹۹۲، حسین با الغای قانون مبارزه با کمونیسم، که مجلس تصویب کرده بود، موافقت کرد. همچنین در ۱۰ فروردین ۱۳۷۱/ ۳۰ مارس ۱۹۹۲ با مصوبهٔ هیئت وزیران در مورد پایان صدور احکام و دستورهای عرفی در کشور موافقت نمود (دجانی‌داودی و دجانی، ص ۳۹۸؛ محافظه، ص ۲۰۱ـ۲۰۲). وی در اول شهریور ۱۳۷۱/ ۲۳ اوت ۱۹۹۲ قانون احزاب سیاسی را، که مجلس تصویب کرده بود، پذیرفت. به موجب این قانون، فعالیت تمام احزاب در کشور مجاز دانسته شد و پس از آن، احزاب سیاسی فراوانی در اردن پدید آمد، که از جملهٔ آنها حزب بعث و حزب کمونیست بود (حباشنه، ص ۵۴؛ محافظه، ص ۲۰۲ـ۲۱۱). حسین‌بن طلال در

1. Madrid Peace Conferance

تیر ۱۳۷۷ / ژوئیهٔ ۱۹۹۸ برای معالجه به امریکا رفت و حدود شش ماه در آنجا اقامت گزید. وی به دلیل تشدید بیماری و طولانی‌شدن مدت معالجه‌اش، در ۲۱ مرداد ۱۳۷۷ / ۱۲ اوت ۱۹۹۸ اختیار تغییر یا انتخاب دولت را به برادرش، حسن‌بن طلال، سپرد (رابینز، ص ۱۹۳؛ محافظه، ص ۳۲۶). در دی ۱۳۷۷ / ژانویهٔ ۱۹۹۹ حسین‌بن طلال با حالی وخیم‌تر به اردن بازگشت و در ۵ بهمن / ۲۵ ژانویه، امیر عبدالله (پسر ارشدش) را، به جای برادرش، ولیعهد خود کرد و بلافاصله برای ادامهٔ معالجه به امریکا بازگشت تا اینکه در ۱۸ بهمن ۱۳۷۷ / ۷ فوریهٔ ۱۹۹۹ از دنیا رفت و در همان روز پسرش، عبدالله، پادشاه اردن شد (بلیگ، ص ۲۰۹؛ رابینز، همانجا؛ محافظه، ص ۳۲۸ـ۳۲۹).

حسین‌بن طلال، خاطرات شخصی خود را که با الهام از شکسپیر، «سری که راحت نمی‌خوابد»[1] نام‌گذاری کرده بود، در ۱۳۴۱ش / ۱۹۶۲ در لندن منتشر کرد و کتاب دیگرش، «جنگ من با اسرائیل»[2] نیز در ۱۳۴۷ش / ۱۹۶۸ در لندن به چاپ رسید. کتاب سوم وی، «شغل من به عنوان یک پادشاه»[3]، به زبان فرانسوی در ۱۹۷۵ در پاریس منتشر شد (دجانی داودی و دجانی، ص ۲۱۱؛ اسعدی، ج ۱، ص ۴۶۶؛ ملک حسین[4]، ۲۰۰۸).

عملکرد فرهنگی و اجتماعی. حسین‌بن طلال بر احیای آموزه‌های تمدن اسلامی ـ عربی تأکید می‌کرد. توجه به میراث گذشته در دستور کار او قرار داشت. وی آموزش و پرورش را اجباری کرد و به تأسیس مراکز آموزش عالی اهتمام ورزید. او دستور داد وزارتخانهٔ فرهنگ و جوانان، به منظور گسترش علم و فرهنگ در میان شهروندان اردنی، تأسیس شود. اهداف دیگر او از تأسیس این وزارتخانه، انتشار و گسترش میراث کهن عرب در علوم جدید، توجه به ادبیات و هنرهای گوناگون، تشویق و حمایت از نویسندگان و هنرمندان و به‌طور کلی تدوین و انتشار کتاب بود (عمد[5]، ص ۱۲)؛ اما همهٔ این تلاشها با محافظه‌کاری همراه بود و در عمل موفقیت چندانی به‌دست نیاورد. نبود آزادیهای عمومی، پیشینهٔ نه چندان کهن اردن، اولویت نداشتن مسئلهٔ فرهنگ و هنر به صورت عملی در جامعه، انحصاری شدن عرصهٔ دانش در دست وی و برخی دولتمردان و دلالان فرهنگی، و نبود آزادی فکری و فرهنگی، از جمله دلایل شکست برنامه‌های فرهنگی او بود (شاعر، ص ۴۶).

در زمان وی، با افزایش مهاجرت مردم بادیه‌نشین و روستایی به شهرها، روند تشکیل نهادهای مدنی تا حدودی تسریع شد. با اینکه او مانع دخالت این نهادها در امور سیاسی می‌شد، اما این محدودیتها سبب شد تا گروهها به سمت فعالیتهای اجتماعی خارج از چهارچوب سیاسی سوق داده شوند و این گرایش، به تأسیس گروهها و نهادهای اجتماعی، فرهنگی، ورزشی، دانشجویی و جمعیتهای خیریه و مذهبی و همچنین اتحادیه‌های کارگری انجامید (همان، ص ۱۱۱ـ۱۱۲).

عملکرد اقتصادی. رویکرد اقتصادی حسین‌بن طلال از همان ابتدای حکومت، برپایهٔ مالکیت فردی و اقتصاد آزاد در چهارچوب قانون اساسی اردن قرار داشت و پیگیری آن سبب خصوصی‌سازی و پرهیز از اقتصاد دولتی شد. این روش اقتصادی بر فرایند توسعه به‌مثابهٔ اولویت نخست و پایدار دولت، به‌ویژه در عرصه‌های خدمات آموزشی و بهداشتی و اجتماعی، تأکید می‌نمود و سپس به فضای باز اقتصادی و دستیابی به معیارهای نو توجه می‌کرد (همان، ص ۳۴).

نظام سیاسی در دوران حسین‌بن طلال به‌گونه‌ای به نظام لیبرالی و سرمایه‌داری متمایل بود. کمکهای ایالات متحدهٔ امریکا و انگلیس به این کشور سبب شد حتی در زمان گسترش ایدئولوژی کمونیستی در منطقه و سراسر جهان، حسین‌بن طلال از مالکیت فردی و بخش خصوصی حمایت کند. اتخاذ این رویکرد اقتصادی سبب شد تا بخش خصوصی در مسیر استقلال نسبی از دولت گام بردارد و به‌طور متوازن و مساوی با بخش دولتی در امور اقتصادی اردن تأثیرگذار باشد (شاعر، ص ۱۰۷؛ شعشع[6]، ص ۷۹).

منابع: مرتضی اسعدی، جهان اسلام، تهران ۱۳۶۶ـ۱۳۶۹ش؛ سیدنی درسون بیلی، *الحروب العربیة الاسرائیلیة و عملیة‌السّلام*، ترجمة الیاس فرحات، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، زیرنظر د. ر. فوبلیکوف و دیگران، ترجمهٔ محمدحسین روحانی، تهران: توس، ۱۳۶۷ش؛ *تقویم سیاسی خاورمیانه: روزشمار وقایع مهم (۸۶ـ۱۹۶۹)، به انضمام اسناد و قراردادها*، ترجمهٔ محمود کتابی، [تهران]: مترجم، ۱۳۶۶ش؛ اسامه تلیلان، *السیاسة الخارجیة الاردنیة و الازمات العربیة: دراسة فی اثر العوامل الاقلیمیة علی سلوک السیاسة الخارجیة الاردنیة تجاه الازمات العربیة*، اردن ۲۰۰۰؛ خالد عبدالرزاق حباشنه، *العلاقات الاردنیة ـ الاسرائیلیة فی ظل (معاهدة‌السلام)*، بیروت ۱۹۹۹؛ حسین‌بن طلال، *الحسین ملک المملکة الاردنیة الهاشمیّة: مهنتی کَمَلِک، احادیث ملکیّة*، ترجمه [عن‌الفرنسیة] غازی غزیّل، [طرابلس، لبنان] ۱۹۸۷؛ همو، *الملک حسین: حسربنا مع اسرائیل*، [المحاور]: ویک ونس و پیرلوییر، [الترجمة عن‌الانجلیزیة]، بیروت ۱۹۶۸؛ محمد سلیمان دجانی‌داودی و منذر سلیمان دجانی، *النظام‌السیاسی الاردنی: ارکانه و مقوماته*، عمان ۱۴۱۳/ ۱۹۹۳؛ ژان‌پیر درینیک، *خاورمیانه در قرن بیستم*، ترجمهٔ فرنگیس

1. *Uneasy lies the head* 2. *My war with Israel* 3. *Mon mé tierde roi* 4. King Hussein 5. Amad
6. Sha'sha

اردلان، تهران ۱۳۶۸ش؛ وهیب شاعر، الاردن.. *إلی أین؟ الهویة الوطنیة و الاستحقاقات المستقبلیة*، بیروت ۲۰۰۴؛ محمد کنوش شرعه، «التجربة الدیمقراطیة فی الاردن الجذور.. الواقع.. التحدیات... الآفاق»، *المستقبل العربی*، ش ۲۵۷ (تموز ۲۰۰۰)؛ جورج لنچوفسکی، *تاریخ خاورمیانه*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران ۱۳۳۷ش؛ علی محافظه، *الدیمقراطیة المقیّدة: حالة الاردن، ۱۹۸۹ـ۱۹۹۹*، بیروت ۲۰۰۱؛ احمد سعید نوفل و ذیاب مخادمه، «اتجاهات العلاقات الاردنیة ـ الفلسطینیة علی ضوء اتفاقیات التسویة مع اسرائیل»، *السیاسة الدولیة*، ش ۱۳۶ (آوریل ۱۹۹۹)؛

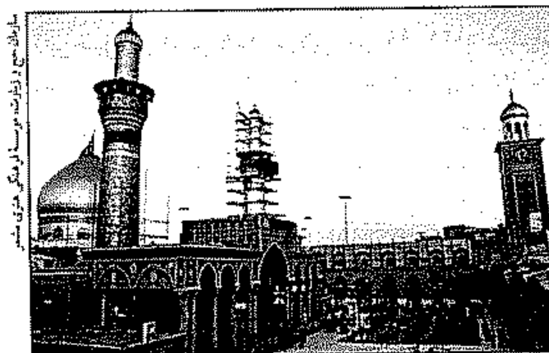
Hani Amad, *Cultural policy on Jordan*, Paris 1981; Alexander Bligh, *The political legacy of King Hussein*, Brighton 2002; Roland Dallas, *King Hussein: a life on the edge*, London 1999; King Hussein. Retrieved Sep.21, 2008, from http:// www. kinghussein.gov.jo; James Lunt, *Hussein of Jordan: searching for a just and lasting peace*, New York 1989; Beverley Milton-Edwards and Peter Hinchcliffe, *Jordan: a Hashemite legacy*, London 2001; Philip Robins, *A history of Jordan*, Cambridge 2004; Kamal Salibi, *The modern history of Jordan*, London 1998; Zayd J. Sha'sha, "The role of the private sector in Jordan's economy", in *Politics and the economy in Jordan*, ed. Rodney Wilson, London: Routledge, 1991; Martin Sicker, *Between Hashemites and Zionists: the struggle for Palestin, 1908-1988*, New York 1989; Peter Snow, *Hussein: a biography*, London 1972.

/ محمد مالکی /

حسین‌بن علی، امام، امام سوم از امامان دوازده‌گانهٔ شیعهٔ امامیه و یکی از چهارده معصوم. به اتفاق همهٔ منابع، نام و نسب او حسین‌بن علی‌بن ابی‌طالب‌بن عبدالمطلب‌بن هاشم است. جد مادری‌اش پیامبر اکرم صلی‌اللّه علیه‌وآله‌وسلم، پدرش امیرمؤمنان علی علیه‌السلام و مادرش فاطمه سلام‌اللّه علیها دختر رسول خداست (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۹۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ص ۵۱؛ مفید، ج ۲، ص ۲۷). پیامبر او را به نام پسر دوم هارون، شَبیر، حسین نامید (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۶ـ۳۵۷؛ ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۹۸، ۱۱۸؛ دولابی، ص ۹۹؛ کلینی، ج ۶، ص ۳۳؛ قس ابن‌سعد، همانجا؛ دولابی، ص ۱۲۲، که حسین را مشتق از حسن شمرده‌اند). بنابر برخی روایات، امام علی دوست داشت که او را حرب بنامد، اما در نام‌گذاری بر پیامبر پیشی نگرفت (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش [الف]، ج ۲، ص ۲۵ـ۲۶؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۷ـ۴۲۸؛ قس بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۵۴). بنابر روایات دیگر، نخست امام به نام عمویش، جعفر طیار ــ که در آن زمان هنوز در حبشه بود ــ جعفر نامیده شده بود، اما پیامبر نام او را به حسین تغییر داد (ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۱۵۹؛ دولابی، ص ۹۹، ۱۲۱؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۸). اما بنابر روایات شیعی، پیامبر بدواً و پیش از آنکه نامی برای او انتخاب شود نام حسین را به امر خدا بر آن حضرت نهاد (برای نمونه ← کلینی، ج ۶، ص ۳۳ـ۳۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۷ـ۱۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۷؛ برای نقد محتوایی روایات دیگر ← قرشی، ج ۱، ص ۳۱ـ۳۲). در برخی روایات تأکید شده است که نامهای حسن و حسین از اسامی بهشتی بوده و پیش از اسلام سابقه نداشته‌اند (← ابن‌سعد، ج ۱، ص ۳۵۷؛ دولابی، ص ۱۰۰؛ برای اقوال مشابه دربارهٔ نام‌گذاری امام حسن علیه‌السلام ← حسن‌بن علی*، امام).

کنیهٔ امام حسین در تمام منابع ابوعبداللّه ذکر شده (برای نمونه ← ابن ابی‌شیبه، ج ۸، ص ۶۵؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۴؛ مفید، همانجا)، اما خصیبی (ص ۲۰۱) کنیه‌اش را نزد خاصه ابوعلی دانسته است. به امام حسین علیه‌السلام القاب فراوانی نسبت داده شده که بسیاری از آنها با القاب برادرش، امام حسن علیه‌السلام، مشترک است (← حسن‌بن علی*، امام). از القاب خاص امام، زکی، طیّب، وفی، سیّد، مبارک (ابن ابی‌الثلج، ص ۲۸؛ ابن‌طلحه شافعی، ج ۲، ص ۳۷۴)، نافع، الدلیل علی ذات‌اللّه (ابن ابی‌الثلج، همانجا)، رشید، و التابع لمرضاةاللّه (ابن‌طلحه شافعی، همانجا) بوده است (برای فهرستی از القاب آن حضرت ← ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۸۶). ابن‌طلحه شافعی (همانجا) لقب زکی را مشهورتر از دیگر القاب و لقب سید شباب أهل‌الجنه را مهم‌ترین آنها دانسته است. در پاره‌ای از احادیث امامان شیعه نیز امام حسین علیه‌السلام با لقب شهید یا سیدالشهداء خوانده شده است (برای نمونه ← جعفری، ص ۹۹ـ۱۰۰؛ ابن‌قولویه، ص ۲۱۶ـ۲۱۹؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۹ـ۵۰؛ مجلسی، ج ۳۷، ص ۹۴ـ۹۵؛ نیز ← سیدالشهداء*). در برخی متون ادبی و تاریخی متعلق به سده‌های چهارم به بعد برای امام حسین لقب امیرالمؤمنین نیز یاد شده است (برای نمونه ← ابن‌اعثم کوفی، ترجمهٔ فارسی، ص ۸۰۲، ۸۴۶؛ ناصرخسرو، ص ۷۲ـ۷۵، ۸۵؛ سنایی، ص ۲۶۲، ۲۶۶؛ مجدخوافی، ص ۲۲، ۲۶، ۲۰۵، ۲۷۱؛ جنید شیرازی، ص ۲۵۱ـ۲۵۲)، که با توجه به اینکه آن حضرت هیچگاه خلافت ظاهری نیافت، در خور توجه است.

ولادت و شهادت. در اینکه زادگاه امام حسین علیه‌السلام مدینه است، اختلافی نیست (برای نمونه ← مفید، همانجا؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۴۱). سال تولد او را نیز سال سوم (← کلینی، ج ۱، ص ۴۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجا؛ ابن‌عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۹۲)، چهارم (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۹۹؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۶؛ دولابی، ص ۱۰۲، ۱۲۱؛ طبری، ج ۲، ص ۵۵۵؛



حرم سیدالشهدا علیه‌السلام، قبل از مسقف شدن صحن،
عکس از کمال‌الدین شاهرخ ۱۳۸۵ش

ابوالفرج اصفهانی، ص ۵۱؛ مفید، همانجا)، پنجم (ابن‌عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۹۳) و ششم هجری (حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۱۱۶) ذکر کرده‌اند. روز ولادت وی، بنابر قول مشهور، سوم شعبان بوده است (مجلسی، ج ۴۴، ص ۲۰۱)، اما برخی، زادروز امام را آخر ربیع‌الاول (← طوسی، ۱۴۰۱، همانجا)، پنجم ماه شعبان (ابوالفرج اصفهانی؛ مفید، همانجاها؛ ابن‌طلحه شافعی، ج ۲، ص ۳۷۲) یا یکی از نخستین شبهای ماه شعبان (ابن‌سعد؛ طبری؛ دولابی، همانجاها) نوشته‌اند. بنابه روایتی، امام در غروب پنج‌شنبه متولد شد (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش[ب]، ج ۱، ص ۲۸۲؛ برای اقوال مختلف دربارهٔ روز و ماه و سال تولد امام ← فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۰؛ مِزّی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۳۹۸ـ۳۹۹). فاصلهٔ تولد امام حسین و امام حسن را شش ماه و ده روز (← کلینی، ج ۱، ص ۴۶۴؛ ابن ابی‌الثلج، ص ۸)، ده ماه و بیست و دو روز (ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۱۵۸) و یک سال و ده ماه (دولابی، ص ۱۰۱؛ ابن‌عبدالبرّ؛ ابن‌عساکر، همانجاها) گزارش کرده‌اند.

پس از تولد، پیامبر همان آدابی را برای او به جا آورد که دربارهٔ حسن‌بن علی انجام داده بود، مانند گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد و عقیقه کردن (برای تفصیل بیشتر ← حسن‌بن علی*، امام). به نوشتهٔ ابن‌سعد (ج ۶، ص ۴۰۰ـ۴۰۱)، امّ‌فضل (همسر عباس‌بن عبدالمطلب)، به امر پیامبر، دایگی امام را برعهده گرفت و بدین ترتیب امام برادر رضاعی قُثَم‌بن عباس، که او نیز شیرخواره بود، گردید (نیز ← ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۲۳؛ قس ابن‌حنبل، ج ۶، ص ۳۴۰؛ دولابی، ص ۱۰۶؛ بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۳۰۸، ۳۲۰، ۳۴۸ـ۳۴۹، که این موضوع را به امام حسن علیه‌السلام نسبت داده‌اند). اما کلینی (ج ۱، ص ۴۶۵) روایاتی نقل کرده است که بنابر آنها امام حسین علیه‌السلام از هیچ زنی، حتی مادرش فاطمهٔ زهرا علیها السلام، شیر نخورد.

امام حسین علیه‌السلام در دهم محرّم (روز عاشورا) سال ۶۱ هجری در سرزمین نینوا (کربلا) در عراق به شهادت رسید (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۴۱؛ بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۵۱۲؛ طبری، ج ۵، ص ۳۹۴، ۴۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۴۱ـ۴۲؛ قس طبری، ج ۵، ص ۳۹۴، که بنابر روایتی شهادت امام را در ماه صفر دانسته است؛ ابن ابی‌الثلج، همانجا، که سال شهادت را شصتم هجری ذکر کرده است).

روز شهادت امام را جمعه (← ابن‌سعد، همانجا؛ طبری، ج ۵، ص ۴۲۲؛ ابوالفرج اصفهانی؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجاها)، شنبه (طبری؛ ابوالفرج اصفهانی؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجاها)، یکشنبه (دولابی، ص ۱۳۳) و دوشنبه (کلینی؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجاها) گزارش کرده (نیز ← فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، همانجا) و در این میان روز جمعه را قول صحیح و مشهور شمرده‌اند (← مسعودی، تنبیه، ص ۳۰۳؛ ناطق‌بالحق، ص ۱۱). ابوالفرج اصفهانی (همانجا) قول شهادت امام در روز دوشنبه را قولی شایع میان مردم دانسته و آن را از نظر محاسبات تقویمی مردود شمرده است (نیز ← ناطق‌بالحق، همانجا).

سن امام را به هنگام شهادت ۵۶ سال و پنج ماه (← ابن‌سعد؛ ابوالفرج اصفهانی، همانجاها؛ نیز ← ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰؛ یعقوبی، همانجاها؛ طبرانی، ج ۳، ص ۱۱۵، که سن امام را ۵۶ سال نوشته‌اند)، ۵۷ سال و پنج ماه (فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، همانجا؛ نیز ← کلینی، ج ۱، ص ۴۶۳: ۵۷ سال و چند ماه؛ ابن‌ابی‌الثلج؛ مسعودی، تنبیه، همانجاها: ۵۷ سال) و ۵۸ سال (ابن‌سعد؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، همانجاها؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۸ـ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجا) ذکر کرده‌اند (برای اقوال گوناگون دربارهٔ سن امام به هنگام شهادت و روز و ماه و سال آن ← مزّی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۴۴۵ـ۴۴۶).

سوانح حیات

پیش از امامت. ابن‌سعد (ج ۶، ص ۳۹۹) امام حسین علیه‌السلام را در زمرهٔ واپسین طبقه (طبقه پنجم) از اصحاب رسول خدا صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم ــ که به هنگام وفات آن حضرت خردسال بودند و در هیچ جنگی او را همراهی نکردند ــ یاد کرده است. قریب به هفت سال از زندگانی امام در زمان حیات پیامبر گذشت (← ابن ابی‌الثلج، همانجا؛ *دلائل‌الامامة*، ص ۱۷۷). پیامبر او و برادرش را بسیار گرامی می‌داشت، چنان‌که آن دو را بر سینهٔ خود می‌نشاند و در همان حال با مردم سخن می‌گفت (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۱) و گاهی آن دو را بر دوش خود می‌نهاد (ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۲۱۶؛ طبرانی، ج ۳، ص ۶۵)، بنا به نقلی، روزی پیامبر بر بالای منبر سخنرانی می‌کرد و چون آن دو را دید از منبر پایین آمد و ایشان را در آغوش گرفت (ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۳۵۴؛ ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۱۹۰؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۴). اما مهم‌ترین رخداد دوران

کودکی امام، شرکت در مباهله* و معرفی او و برادرش به عنوان مصداق «ابناءَنا» (ــه آل‌عمران: ۶۱؛ برای بیان امام رضا علیه‌السلام دربارهٔ این آیه ــه ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ الف، ج ۱، ص ۲۳۱ـ۲۳۲) بود (ــه ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۶ـ۴۰۷؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۷، ص ۱۲۰ـ۱۲۱؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش الف، ج ۱، ص ۸۵؛ مفید، ج ۱، ص ۱۶۸؛ برای اقوال مشابه دربارهٔ امام حسن علیه‌السلام ــه حسن‌بن علی*، امام).

بنابه گزارشی، امام حسین علیه‌السلام در کودکی به خلیفهٔ دوم، که بر منبر پیامبر نشسته بود، اعتراض کرد و خلیفه نیز خطبهٔ خود را نیمه‌کاره رها کرد و از منبر به زیر آمد (ابن‌شبّه نمیری، ج ۳، ص ۷۹۸ـ۷۹۹). همچنین روایت شده است که خلیفهٔ دوم سهم بیت‌المال امام حسن و امام حسین علیهماالسلام را، به سبب قرابت آنان با رسول خدا، همانند سهم حضرت علی علیه‌السلام و اهل بدر قرار داده بود (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۷). در برخی منابع تاریخی از حضور امام حسین علیه‌السلام به اتفاق برادرش در فتح طبرستان به سال ۲۹ هجری یاد شده است (ــه بلاذری، ۱۴۰۷، ص ۴۶۷؛ طبری، ج ۴، ص ۲۶۹؛ دربارهٔ این گزارش ــه حسن‌بن علی*، امام).

در زمان خلافت عثمان، امام حسین به هنگام تبعید ابوذر به ربذه، در کنار پدر و برادرش امام حسن او را مشایعت کرد (مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۸۴؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۸، ص ۲۵۳؛ برای سخن وی خطاب به ابوذر ــه مجلسی، ج ۲۲، ص ۴۱۲ـ۴۱۳). به روایتی، در شورش برضد عثمان، امام حسین، به توصیهٔ امام علی، همراه با برادرش کوشید عثمان را از خطر محفوظ دارد (نعیم‌بن حمّاد، ص ۸۴ـ۸۵) و به نقلی، در این واقعه مجروح شد (ابن‌شبّه نمیری، ج ۳، ص ۱۱۳۱؛ قس ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۸، ۶۲؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۸۹، که این مجروح شدن را به امام حسن علیه‌السلام نسبت داده‌اند). امام حسین در جنگهای دورهٔ خلافت امام‌علی نیز حضور داشت (ــه بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۴۶، ۳۲۳؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۱۰۴ـ۱۱۴، ۱۳۶) و در جنگ صِفّین خطبه‌ای در تحریض به جهاد خواند (ــه نصربن مزاحم، ص ۱۱۴ـ۱۱۵). همچنین امام علی، امام حسین را پس از امام حسن علیهم‌السلام متولی صدقات (موقوفات) خود قرار داد (ابن‌شبّه نمیری، ج ۱، ص ۲۲۷؛ *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۲۴). به نقلی، امام حسین به هنگام شهادت پدر، برای انجام دادن مأموریتی که علی علیه‌السلام به او داده بود، در مدائن بود و با نامهٔ امام حسن علیه‌السلام از موضوع آگاه شد (بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۵۶، قس ج ۲، ص ۳۵۷). امام حسین در مراسم تجهیز و خاک‌سپاری پدر حاضر بود (ــه ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۱؛ بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۵۵ـ ۳۵۶؛ مفید، ج ۱، ص۲۵؛ مجلسی، ج ۴۲، ص۲۳۵، ۲۹۴ـ ۲۹۵).

در دورهٔ امامت امام حسن‌علیه‌السلام، که حدود ده سال به طول انجامید (ــه ابن ابی‌الثلج، همانجا؛ *دلائل الامامة*، ص ۱۵۹، ۱۷۷)، امام حسین همراه و همگام برادر بود. با اینکه طبق برخی منابع تاریخی، امام حسین با واگذاری خلافت به معاویه مخالف بود (ــه بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۹۳، ۴۵۶؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۲۸۹ـ۲۹۰) و حتی پس از صلح امام حسن، با معاویه بیعت نکرد (ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۲۹۲)، پس از وقوع صلح به این مصالحه ملتزم بود. حتی وقتی برخی شیعیان از او تقاضا کردند پیمان را بشکنند و با معاویه بجنگند، به آنان امر کرد که تا زمان مرگ معاویه منتظر بمانند (ــه بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۵۷ـ۴۵۸). ابن‌سعد (ج ۶، ص ۴۱۰ـ۴۱۵) از امام باقر علیه‌السلام روایت کرده که امام حسن و امام حسین، در نماز به مروان ــ که منصوب از جانب معاویه بود ــ اقتدا می‌کردند و حال آنکه حسین‌بن‌علی با وی برخوردهای تند داشت؛ ضمن آنکه، تقیه‌ای هم در کار نبود. اما این روایت با شمار زیادی حدیث در منابع شیعه که از اقتدا به غیر معتقدان به عقاید صحیح و نیز اقتدا به شخص فاسق نهی کرده‌است، سازگار نیست (ــه حرّ عاملی، ج ۸، ص ۳۰۹ـ۳۱۸). مواجههٔ قاطع و صریح امام با مروان به هنگام اهانت به مادرش فاطمه سلام‌اللّه‌علیها نیز گزارش شده است (ــه احمدبن علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۳). همچنان که در برابر سبّ امام علی علیه‌السلام از سوی امویان، به‌شدت واکنش نشان می‌داد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۹ـ۴۱۰، ۴۱۵؛ برای گزارش برخورد متفاوت امام حسن علیه‌السلام ــه همانجاها؛ نیز ــه حسن‌بن علی*، امام). در کل، گزارش منابع نشان می‌دهد که امام حسین در زمان امامتِ امام حسن آشکارتر از برادر در برابر بنی‌امیه موضع می‌گرفت و علناً با آنان مخالفت می‌کرد (برای نمونه ــه همان، ج ۶، ص ۴۱۴ـ۴۱۵). با این حال، به‌رغم برخی اختلافهای ظاهری در رفتار امام حسن و امام حسین علیهماالسلام (ــه همان، ج ۶، ص ۴۱۳؛ ابن‌ابی‌شیبه، ج ۲، ص ۱۷۴)، غیر از توضیحی که از منظر عقیدهٔ امامتِ منصوص مطرح می‌شود، از نظر تحلیل تاریخی نیز وحدت رویّهٔ کلی آن دو قابل اثبات است (نمونه‌ای از این هماهنگی در مراسم خاکسپاری امام حسن گزارش شده است ــه حسن‌بن علی*، امام). امام حسین پس از شهادت امام حسن علیه‌السلام، با وجود افرادی که به سن از وی بزرگ‌تر بودند، شریف‌ترین فرد از خاندان هاشم به شمار می‌رفت (ــه یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۶؛ نیز ــه ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۹، که از احترام خاص ابن‌عباس به وی سخن گفته است) و در امور خویش با او مشورت می‌کردند و نظر او را بر رأی دیگران ترجیح می‌دادند (ــه ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۴ـ۴۱۵).

امامت در دوران خلافت معاویه. پس از وفات امام حسن علیه‌السلام، مردم کوفه برای قیام برضد معاویه به امام حسین علیه‌السلام نامه نوشتند، اما امام ضمن آنکه مشروعیت حکومت معاویه بر مسلمانان را رد کرد و بر جهاد با ظالمان تأکید نمود، از قیام دوری گزید و آن را به پس از مرگ معاویه موکول کرد (همان، ج ۶، ص ۴۲۲ـ۴۲۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۵۸ـ۴۵۹؛ مفید، ج ۲، ص ۳۲). معاویه نیز از قیام امام بیم داشت و پس از شهادت امام حسن از امام خواست که از قیام بپرهیزد و امام پایبندی خود را به عهدنامهٔ صلح به وی یادآوری کرد (ابن‌سعد، همانجا؛ قس بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۵۹ـ۴۶۰). معاویه نیز به تعهد مالی سالیانهٔ خود ادامه داد (بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۶۰).

معاویه خود به‌خوبی از میزان نفوذ امام حسین علیه‌السلام در مدینه آگاه بود، چنان‌که به فردی از قریش گفته بود هرگاه حلقه‌ای از جمعیت در مسجدالنبی دیدی که سخن هزلی در آن نیست، آن حلقهٔ حسین است (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۴). زمانی که معاویه برای یزید بیعت می‌گرفت، امام از معدود کسانی بود که بیعت با یزید را نپذیرفت و در خطابه‌ای قاطع معاویه را محکوم کرد (همان، ج ۶، ص ۴۲۲؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۸؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۳۷ـ۳۳۹، ۳۴۲ـ۳۴۳؛ طبری، ج ۵، ص ۳۰۳) و، برخلاف دیگر افراد بنی‌هاشم، هدیهٔ معاویه را نیز قبول نکرد (ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۳۹). معاویه نیز، با توجه به جایگاه امام، به یزید توصیه کرده بود که با امام مدارا کند و در صدد بیعت گرفتن از امام نباشد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۲۳؛ طبری، ج ۵، ص ۳۲۲؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۴۹ـ۳۵۰؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۱۵ـ۲۱۶).

امامت در دوران خلافت یزید ← کربلا*، واقعه

شمایل و سیره. در بیشتر منابع حدیثی و تاریخی و رجالی کهن از شباهت حسین‌بن علی به پیامبر اکرم سخن گفته شده (← بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۶۶، ۴۵۳؛ دولابی، ص ۱۰۴؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۵؛ ناطق‌بالحق، ص ۱۱؛ مفید، ج ۲، ص ۲۷) و در یک روایت، امام حسین شبیه‌ترین فرد به پیامبر وصف شده است (← ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۲۶۱؛ بخاری، ج ۴، ص ۲۱۶؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۵). بنابر روایتی دیگر از امام علی، آن حضرت فرزندش حسین را شبیه‌ترین فرد به خود از نظر خُلق و خو و رفتار، دانسته است (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۲۳).

امام حسین علیه‌السلام سپید چهره بود (ناطق‌بالحق، همانجا). گاه عمامه‌ای از خز (طبرانی، ج ۳، ص ۱۰۱) و گاه عمامه‌ای سیاه بر سر می‌گذاشت (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۵؛ ابن‌ابی‌شیبه، ج ۶، ص ۴۶؛ طبرانی، ج ۳، ص ۱۰۰). موی سر و محاسن خود را خضاب می‌نمود (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳ـ۴۱۷؛ ابن ابی‌شیبه، ج ۶، ص ۳، ۱۵). نقش دو انگشتری او یکی «لااله‌الاالله، عُدّةٌللقاءالله» و دیگری «ان‌الله بالغُ اَمْرِه» بود (کلینی، ج ۶، ص ۴۷۳ـ۴۷۴؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۱۹۳، ۱۹۴، ۵۴۳).

امام حسین علیه‌السلام ۲۵ بار، همراه با نزدیکانش، پیاده حج گزارد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۰؛ طبرانی، ج ۳، ص ۱۱۵؛ ابن عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۹۷). با مسکینان می‌نشست، دعوت آنان را می‌پذیرفت و با آنان غذا می‌خورد و آنان را نیز به خانهٔ خود دعوت می‌کرد و آنچه در منزل داشت از ایشان دریغ نمی‌کرد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳). دشمنان امام نیز به فضائل او معترف بودند، چنان که معاویه می‌گفت که حسین همچون پدرش علی اهل غدر و حیله نیست (ابن‌اعثم کوفی، ج ۳، ص ۴۰) و عمروبن عاص او را محبوب‌ترین فرد از زمینیان نزد اهل آسمان می‌دانست (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۸؛ ابن‌ابی‌شیبه، ج ۷، ص ۲۶۹).

او همواره احترام برادرش، امام حسن علیه‌السلام، را پاس می‌داشت و در برابرش سخن نمی‌گفت، چنان‌که محمدبن حنفیه با امام حسین چنین برخورد می‌کرد (← مجلسی، ج ۴۳، ص ۳۱۹؛ نیز برای روایتی دیگر دربارهٔ احترام امام‌حسین به امام حسن علیه‌السلام ← بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۴۸۱؛ و برای احترام محمدبن حنفیه به امام‌حسین ← ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۷۴). امام بسیار بخشنده بود و در مدینه به جود و کرم شناخته شده بود (← ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۷۳). اگر سائلی از او درخواست می‌کرد و امام در حال نماز بود، نمازش را کوتاه می‌کرد و هر چه در اختیار داشت، به او می‌داد (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۱۸۵). او غلامان و کنیزانش را در قبال خوش‌رفتاریشان آزاد می‌کرد. به نقلی، کنیزی را که معاویه همراه با اموال و لباسهای فراوانی برایش هدیه فرستاده بود، در ازای خواندن آیاتی از قرآن و سرودن شعری دربارهٔ فنای دنیا و مرگ انسانها آزاد کرد و اموال را بدو بخشید (ابن‌عساکر، ج ۷۰، ص ۱۹۶ـ۱۹۷؛ برای موارد مشابه ← ابن‌حزم، ج ۸، ص ۵۱۵؛ بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۴۷۶). حتی یکبار یکی از غلامانش کار ناشایستی کرد که درخور عقاب بود ولی چون غلام آیهٔ «والعافین عن‌الناس» را خواند، او را بخشید، سپس غلام گفت: «واللّه یحب‌المحسنین»، و امام او را در راه خدا آزاد کرد (بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۴۷۸ـ۴۷۹). دَین اسامةبن زید را، که در بستر بیماری افتاده و از پرداختش عاجز مانده بود، از جانب او پرداخت (ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۷۲ـ۷۳). بنابه روایتی، زمین و اشیایی را که به او ارث رسیده بود، پیش از دریافت آن بخشید (قاضی نعمان، ج ۲، ص ۳۳۹). دیهٔ مردی را در ازای پاسخ به سه پرسش به طور کامل پرداخت و انگشتری‌اش را نیز بدو عطا کرد (مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۹۶؛ نیز ← ابن ابی‌الدنیا،

ص ۱۴۰؛ کلینی، ج ۴، ص ۴۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۳۵ـ۱۳۶، دربارهٔ بخشش حسنین علیهماالسلام). کرم او به حدی بود که زن و مردی یهودی به سبب این خلق نیکوی او مسلمان شدند (ابن شهرآشوب، ج ۴، ص ۸۳). او به آموزگار فرزندانش مال و لباس بسیار اعطا کرد و دهانش را از دُرّ پرکرد، در حالی که می‌گفت این جبران‌کنندهٔ تعلیم تو نیست (همان، ج ۴، ص ۷۳ـ۷۴). دربارهٔ حلم امام گفته‌اند که وقتی مردی شامی به او و پدرش ناسزا گفت، از او درگذشت و او را مورد لطف قرار داد (← ابن‌عساکر، ج ۴۳، ص ۲۲۴ـ۲۲۵). گفته شده است اثر انبان آذوقه‌ای که برای ایتام و مساکین بر پشتش حمل می‌کرد، در روز شهادت آشکار بود (ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۷۳).

امامت. نص و تعیین الهی، به اعتقاد شیعه، از جمله شروط اساسی و ضروری برای اثبات امامت هر امامی است. این نص دربارهٔ امام حسین علیه‌السلام نیز به طرق مختلف وارد شده است. از آن جمله است حدیث مشهوری از پیامبر که بر امامت حسنین دلالت دارد (← قاضی نعمان، ج ۱، ص ۳۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۱؛ خزاز رازی، ص ۱۱۷؛ مفید، ج ۲، ص ۳۰؛ نیز ← حسن‌بن علی*، امام). افزون بر این، احادیثی از پیامبر رسیده است که در آنها به تعداد امامان و امامت امام علی، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام و نُه تن از فرزندان حسین‌بن علی تصریح شده است (برای نمونه ← ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب، ج ۱، ص ۲۵۷ـ۲۵۸؛ خزاز رازی، ص ۱۳ـ۱۴، ۲۳، ۲۸ـ۲۹، و جاهای دیگر؛ نیز برای روایاتی مشابه از امام علی و امام حسن علیهماالسلام ← خزاز رازی، ص ۲۱۷، ۲۲۱ـ۲۲۳). دلیل دیگر، وصیت امام حسن دربارهٔ جانشینی امام حسین پس از وی و سفارش به محمد حنفیه به پیروی از آن حضرت است (← ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۱۹؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۰۱ـ۳۰۲؛ خزاز رازی، ص ۲۲۹؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۱ـ۴۲۳؛ نیز برای اعتراف محمد حنفیه به امامت آن حضرت ← همان، ج ۱، ص ۴۲۳). مفید (ج ۲، ص ۳۰ـ۳۱) بر آن است که با توجه به ادلهٔ مذکور، امامت امام حسین علیه‌السلام ثابت و قطعی است گرچه آن حضرت، به سبب تقیه و التزام به صلح و ترک مخاصمه (هُدْنه)، آشکارا به امامتِ خود دعوت، نکرد؛ اما پس از مرگ معاویه و اتمام دورهٔ ترک مخاصمه، امامت را علنی کرد (نیز ← فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۳ـ۴۲۴).

علم به جمیع شئون و معارف دین به شکل تام و کامل نیز از لوازم امامت است؛ از این‌رو، امام علی علیه‌السلام از او، همچنان که از امام حسن، خواست برای مردم سخنرانی کند تا بعدها قریشیان او را به نداشتن علم منسوب نکنند (← ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۴۲۵؛ همو، ۱۳۵۷ش، ص ۳۰۷ـ۳۰۸). شاهد آن اقوالی از صحابه دربارهٔ مقام علمی آن حضرت و تقاضای افتاء از اوست (برای نمونه ← ابن‌بابویه، ۱۳۵۷ش، ص ۸۰؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۳ـ۱۸۴). به برخی سخنان خود امام حسین علیه‌السلام دربارهٔ امامت خویش (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش الف، ج ۱، ص ۶۸؛ خزاز رازی، ص ۲۳۰ـ۲۳۴) و نیز پاره‌ای معجزات و کرامات که به دست آن حضرت تحقق یافت نیز در اثبات امامت وی استناد شده است (← فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۳؛ برای نمونه ← صفار قمی، ص ۲۹۱؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب، ج ۲، ص ۵۳۷؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۴۷۰؛ قطب‌راوندی، ج ۱، ص ۲۴۵ـ۲۴۶؛ *دلائل الامامة*، ص ۱۸۱ـ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸ـ۱۸۹؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۸۲؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۵۷، ۵۹ـ۶۰؛ مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۸۵ـ۱۸۶؛ هاشم‌بن سلیمان بحرانی، ج ۲، ص ۸۳ـ۲۳۰؛ نیز ← حبابهٔ والبیه*). گفتنی است گاه در انتساب پاره‌ای از کرامات یا فضایل یا برخی افعال، بین امام حسن و امام حسین علیهماالسلام خلاصه شده است.

فضائل و مناقب. در منابع حدیثی شیعه و سنّی مناقب و فضائلی خاص دربارهٔ امام حسین علیه‌السلام، از زمان ولادت تا شهادت آن حضرت، نقل شده است. از جمله گفته شده است که دوران «حمل» وی شش ماه بود که نظیر آن پیشتر تنها دربارهٔ عیسی‌بن مریم یا یحیی‌بن زکریا رخ داده بود (← کلینی، ج ۱، ص ۴۶۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۶؛ *دلائل الامامة*، ص ۱۷۷؛ نیز ← ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب، ج ۱، ص ۴۶۱؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۹۲). هنگام ولادت او جبرئیل به همراه هزار فرشته از آسمان فرود آمدند تا ولادتش را به پیامبر تبریک گویند (کلینی، ج ۱، ص ۴۶۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب، ج ۱، ص ۲۸۲ـ۲۸۴؛ *دلائل الامامة*، ص ۱۹۰؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۸۲) و آنگاه جبرئیل پیامبر را از شهادت وی به دست امت مسلمان و نیز تداوم امامت در نسل او آگاه کرد (کلینی، همانجا؛ نیز برای تفصیل بیشتر ← ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۵ـ۲۱۰؛ برای تشبیه تداوم امامت از صلب امام حسین نه برادرش حسن علیهماالسلام به ماجرای هارون و موسی ← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۰۵؛ برای فهرستی از روایاتی دربارهٔ اِخبار پیامبر از شهادت امام حسین علیه‌السلام ← عبداللّه‌بن نوراللّه بحرانی، ج ۱۷، ص ۱۱۳ـ۱۳۳). جبرئیل مشتی از خاک کربلا را نیز برای پیامبر آورد و این خاک بعدها نزد امّ‌سلمه بود و او از تغییر رنگ آن در روز عاشورا، از شهادت نوادهٔ پیامبر با خبر شد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۷ـ۴۱۹؛ ابن‌حنبل، ج ۶، ص ۲۹۴؛ ابن‌قولویه، ص ۱۳۲؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۶۳).

در روایات فراوانی پیامبر اصحابش را از شهادت فرزندش حسین آگاه کرده بود (برای نمونه ← صفار قمی، ص ۶۸؛ کلینی،

ج ۱، ص ۲۰۹؛ ابن‌قولویه، ص ۱۴۳ـ۱۴۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۸۹). به جز پیامبر، امام علی و امام حسن علیهما السلام نیز از ماجرای شهادت آن حضرت خبر داده بودند (← نصربن مزاحم، ص ۱۴۲؛ ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۹ـ۴۲۰؛ ابن‌قولویه، ص ۱۴۹ـ۱۵۶؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۱۷۷ـ۱۷۸، ۱۹۶ـ۱۹۷؛ همو، ۱۳۶۳ش ب، ج ۱، ص ۲۵۹ـ۲۶۰، ج ۲، ص ۵۳۲ـ۵۳۵؛ مفید، ج ۱، ص ۳۳۰ـ۳۳۱؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۹۳ـ۹۴؛ برای تفصیل مآخذ روایی در منابع اهل‌سنّت ← امینی، ص ۴۹ـ۱۵۰). چنان‌که خداوند انبیای پیشین را از شهادت امام آگاه ساخته بود (برای فهرستی از این روایات ← عبداللّه‌بن نوراللّه بحرانی، ج ۱۷، ص ۱۰۱ـ۱۱۲).

دربارهٔ حوادث روز عاشورا و پس از شهادت آن حضرت و نیز عقوبت کسانی که در شهادت امام دست داشتند، نیز امور معجزه‌آسایی نقل شده است (← کربلا*، واقعه). از جمله گفته‌اند خدا در روز عاشورا چهارهزار فرشته‌ای را که در جنگ بدر به یاری پیامبر فرستاده بود، به سوی او فرود آورد و امام مخیر شد که از بین پیروزی و دیدار با پیامبر یکی را برگزیند و او ترجیح داد به لقای پیامبر نایل شود. این فرشتگان به امر خدا تا روز قیامت بر مزارش گریه می‌کنند و برای زائران دعا و طلب بخشش می‌کنند (← ابن‌قولویه، ص ۱۷۱ـ۱۷۲، ۳۵۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب، ج ۲، ص ۶۷۲؛ *دلائل الامامة*، ص ۱۷۸).

در منابع حدیث و تفاسیر شیعه نیز آیاتی از قرآن دربارهٔ امام حسین علیه‌السلام تأویل یا تطبیق (در این‌باره ← جری و انطباق*) شده است. از جمله آیهٔ ۱۵ سورهٔ احقاف که در آن از مادر بارداری سخن گفته شده است که با رنج کودک خویش را حمل می‌کند و با درد او را به دنیا می‌آورد. این آیه ناظر به فاطمهٔ زهرا سلام‌اللّه‌علیها دانسته شده که در دوران حمل فرزندش خبر شهادت او را از پیامبر از طریق جبرئیل شنید و غمگین شد (← کلینی، ج ۱، ص ۴۶۴؛ ابن‌قولویه، ص ۱۲۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۶؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۵۷؛ نیز ← قمی، ج ۲، ص ۲۹۷). همچنین حروف مقطعهٔ ابتدای سورهٔ مریم (کهیعص) در اشاره به واقعهٔ کربلا تأویل شده است که خداوند پس از آنکه اسامی پنج تن را به زکریای نبی آموخت، رمزش را برای وی آشکار کرد (قمی، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب، ج ۲، ص ۴۶۱؛ همو، ۱۳۶۱ش، ص ۲۲؛ *دلائل الامامة*، ص ۵۱۳ـ۵۱۴؛ احمدبن‌علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۷۲ـ۲۷۳؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۹۲؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل آیه). گفته شده است زکریا وقتی از ماجرای شهادت امام حسین علیه‌السلام آگاه شد از خداوند خواست تا فرزندی به وی عطا کند که سرنوشتی مشابه حسین داشته باشد و خداوند یحیی را به او داد که مدت حملش شش ماه بود و همچون حسین به شهادت رسید (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب؛ *دلائل الامامة*؛ احمدبن علی طبرسی؛ ابن‌شهرآشوب، همانجاها). همچنین آیات ۶ سورهٔ احزاب (← کلینی، ج ۱، ص ۲۸۷ـ۲۸۸؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش ب، ج ۱، ص ۳۲۳، ج ۲، ص ۴۱۴؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۵۴؛ نیز ← عیاشی، ج ۱، ص ۲۵۱، ج ۲، ص ۷۲) و ۲۸ سورهٔ زخرف (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۶۳ش ب، ج ۱، ص ۳۲۳، ج ۲، ص ۳۵۹، ۴۱۵، ۴۱۷؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۴، ص ۵۳ـ۵۴؛ نیز ← فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸؛ طباطبائی، ذیل آیه) در اشاره به تداوم امامت از نسل امام حسین علیه‌السلام تفسیر شده‌اند. برخی از آیات قرآن نیز ناظر به قیام و شهادت آن حضرت دانسته شده‌اند، از جمله آیهٔ ۷۷ سورهٔ نساء (← کلینی، ج ۸، ص ۳۳۰؛ نیز ← عیاشی، ج ۱، ص ۲۵۸، ج ۲، ص ۲۳۵)، آیهٔ ۳۳ سورهٔ اسراء (کلینی، ج ۸، ص ۲۵۵؛ ابن‌قولویه، ص ۱۳۵؛ نیز ← عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۰؛ کوفی، ص ۲۴۰) و آیات ۲۷ تا ۳۰ سورهٔ فجر (قمی، ج ۲، ص ۴۲۲؛ مجلسی، ج ۲۴، ص ۹۳؛ نیز ← ابن‌بابویه، ۱۳۶۸ش، ص ۱۲۳؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۷۳۰، که سورهٔ فجر سورهٔ امام حسین علیه‌السلام شمرده شده است). برای زیارت امام حسین فضیلتهای بسیاری ذکر شده و در احادیث منقول از پیامبر و امامان شیعه بر آن تأکید بسیار گردیده است (برای روایات فضیلت زیارت امام حسین و زیارت‌نامه‌های آن حضرت ← علوی شجری، ص ۲۸ـ۹۴؛ ابن‌قولویه، ص ۲۲۰، ۴۳۹؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۴۲ـ ۶۹)، همچنان‌که برای تربت آن حضرت فضائل بسیاری یاد کرده‌اند (← تربت*).

سخنان امام. از امام حسین علیه‌السلام سخنان زیادی بر جای نمانده، که مهم‌ترین علت آن، وضع خاص جهان اسلام در آن دوره و تنگناهای شدیدی بوده که نظام حاکم اموی، هم برای عترت پیامبر و هم برای شیعیانشان، ایجاد می‌کرده است. به جز خطبه‌ها و سخنان امام در ماجرای قیام عاشورا (برای مجموعه‌ای از این اقوال ← *روائع الحکمة*، ص ۲۷۲ـ۳۱۱؛ نجمی، ۱۳۷۸ش)، برخی سخنان پراکنده از آن حضرت در متون کهن اهل‌سنّت و شیعه هست، از جمله سخنان حکمت‌آمیزی از امام دربارهٔ اصناف خلق (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۲؛ برای فهرستی از سخنان حکیمانه و مواعظ منقول از امام ← عطاردی‌قوچانی، ج ۳، ص ۱۴۳ـ۱۵۲، ۲۶۲ـ۳۱۱). همچنین است سخن مشهور آن حضرت در تأکید بر آزادگی، خطاب به سپاه اموی هنگامی که قصد حمله به خیام امام را داشتند و آن حضرت توان مقابله نداشت، با این مضمون که اگر دین ندارید، دست کم آزاده باشید (برای نقلهای گوناگون آن ← دینوری، ص ۳۰۰؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۱۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۵۰؛

ابوالفرج اصفهانی، ص ۷۹؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۷، ص ۷۱).

برخی از دعاهای امام حسین علیه‌السلام در منابع کهن نقل شده است (برای نمونه ← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳؛ ابن‌ابی‌شیبه، ج ۲، ص ۲۰۰، ج ۷، ص ۱۱۳؛ حمیری، ص ۱۵۷ـ ۱۵۸). از مشهورترین آنها، دعای عرفه است که متنی طولانی دارد و از ادعیهٔ مشهور شیعه به شمار می‌رود و مضامین عرفانی بلندی در آن دیده می‌شود (← ابن‌طاووس، ۱۴۱۴ـ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۴ـ۸۷؛ نیز ← *حکمت‌نامهٔ امام حسین علیه‌السلام*، ج ۱، ص ۵۰۸ـ۵۴۷؛ برای مجموعه‌ای از دعاهای مروی از امام حسین ← همان، ج ۱، ص ۴۸۶ـ۵۹۲).

روایاتی از امام در موضوعات اعتقادی، غالباً در منابع شیعی، نقل شده است، از جمله دربارهٔ توحید (← ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹؛ ابن‌شعبه، ص ۲۴۴ـ۲۴۵؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۱۸۳ـ۱۸۴)، امامت (صفار قمی، ص ۳۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۹۸ـ۳۹۹)، مناقب اهل‌بیت (برقی، ج ۱، ص ۶۱؛ صفار قمی، ص ۴۷۲؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۳ـ۲۵۴؛ احمدبن علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۲ـ۲۳)، غیبت (ابن ابی‌زینب، ص ۲۱۳؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۶۴ـ۲۶۹، ۳۱۶ـ ۳۱۸؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۹۰ـ۱۹۱)، ویژگیهای شیعه (برقی، ج ۱، ص ۱۴۷، ۱۶۳ـ۱۶۴؛ عیاشی، ج ۱، ص ۱۸۵) و صفات مؤمن (ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۰۰؛ مجلسی، ج ۷۱، ص ۳۱۵). پاره‌ای مناظرات و احتجاجات نیز از آن حضرت نقل شده که مشتمل بر اثبات حقانیت و فضائل اهل‌بیت علیهم‌السلام است (← احمدبن علی طبرسی، ج ۲، ص ۱۳ـ۲۶). روایاتی نیز دربارهٔ فضائل قرآن (← کلینی، ج ۲، ص ۶۱۱ـ۶۱۳) و تفسیر پاره‌ای آیات در شأن اهل‌بیت (← عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۷ـ۳۳۸؛ کلینی، ج ۸، ص ۲۴۴ـ۲۴۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴۲ـ ۴۳؛ همو، ۱۳۵۷ش، ص ۹۰ـ۹۱؛ حسکانی، ج ۱، ص ۵۶۰) از آن حضرت وارد شده است.

از امام حسین علیه‌السلام، روایاتی در برخی ابواب فقه نیز نقل شده است (برای نمونه ← صنعانی، ج ۳، ص ۵۳۲ـ۵۳۳، ج ۴، ص ۲۱۴؛ ابن ابی‌شیبه، ج ۱، ص ۳۵۵، ج ۲، ص ۲۰۰، ج ۷، ص ۳۸۸، ۶۱۹؛ عطاردی‌قوچانی، ج ۳، ص ۲۲۰ـ۲۶۰). در موضوعات اخلاقی نیز احادیثی از امام حسین علیه‌السلام نقل کرده‌اند (برای نمونه ← ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۱؛ بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۴۷۴).

اشعاری نیز به امام منسوب است که معروف‌ترین آنها ابیاتی است که امام دربارهٔ محبت خود به دخترش سکینه و مادر سکینه، رباب، سروده است (← ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۰؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۴۰). همچنین شعری است که امام در آخرین روزها در بی‌وفایی روزگار به زبان آورده است (← طبری، ج ۵، ص ۴۲۰؛ برای مجموعه اشعار منتسب به امام ← *حکمت‌نامهٔ امام حسین علیه‌السلام*، ج ۲، ص ۳۳۸ـ ۴۲۰؛ همچنین برای تحلیل کلی از اشعار امام و مضامین آنها ← همان، ج ۲، ص ۳۳۰ـ۳۳۶).

امام حسین از راویان سخنان پیامبر و پدرش امام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام و مادرش فاطمه زهرا سلام‌اللّه علیها است که در مجموعه‌های حدیثی اهل‌سنّت گردآمده است (← ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۲۰۱؛ دولابی، ص ۱۲۵ـ ۱۳۳، ۱۳۷ـ ۱۳۸؛ طبرانی، ج ۳، ص ۱۲۷ـ۱۳۶؛ مزّی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۵ـ ۶۷؛ برای فهرستی از کسانی که امام از آنها روایت کرده است ← همو، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۳۹۷). از راویان امام، فرزندان آن حضرت، امام سجاد علیه‌السلام و دخترش فاطمه، بیشترین روایت را از او نقل کرده‌اند (← دولابی، ص ۱۲۵ـ ۱۳۱؛ نیز برای فهرست روایات این دو از امام حسین علیه‌السلام ← عطاردی‌قوچانی، ج ۳، ص ۳۸۲ـ۳۸۳، ۳۹۲ـ۳۹۳). بر مبنای استقصای عطاردی‌قوچانی (ج ۳، ص ۳۱۴ـ۴۱۸) شمار راویانی که از وی حدیث نقل کرده‌اند، افزون بر دویست و پنجاه تن‌اند (برای اسامی شماری از راویان امام در منابع کهن ← ابن‌حنبل، همانجا؛ دولابی، ص ۱۳۱ـ۱۳۵؛ طبرانی؛ مزّی، ۱۴۲۲؛ همو، ۱۴۰۳، همانجاها). طوسی، برپایهٔ مبنای خاص خود در کتاب *رجال* (ص ۹۹ـ۱۰۶)، نام قریب به صد تن را به عنوان اصحاب آن حضرت فهرست کرده است که برخی از آنان در شمار اصحاب رسول خدا، امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب و امام حسن علیهم‌السلام بوده و غالباً در کربلا وی را همراهی کرده و همانجا به شهادت رسیده‌اند.

سخنان امام حسین علیه‌السلام تاکنون در چند مجموعه منتشر شده، که از آن جمله است: *موسوعة کلمات الامام الحسین علیه‌السلام* (قم ۱۳۷۴ش)، *مسند الامام الشهید ابی‌عبدالله الحسین‌بن علی علیهماالسلام* (تهران ۱۳۷۶ش)، و *حکمت‌نامهٔ امام حسین علیه‌السلام* (قم ۱۳۸۵ش).

منابع: ابن ابی‌الثلج، *تاریخ الائمة*، در *مجموعة نفیسة فی تاریخ الائمة*، چاپ محمود مرعشی، قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی، ۱۴۰۶؛ ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن ابی‌الدنیا، *مکارم‌الاخلاق*، چاپ مجدی سیدابراهیم، بولاق [بی‌تا.]؛ ابن‌ابی‌زینب، *الغیبة*، چاپ فارس حسون کریم، قم ۱۴۲۲؛ ابن ابی‌شیبه، *المصنّف فی الاحادیث و الآثار*، چاپ سعید محمد لحّام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ابن‌اعثم کوفی، *کتاب‌الفتوح*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ همان، ترجمهٔ محمدبن احمد مستوفی هروی، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران ۱۳۷۲ش؛ ابن‌بابویه، *الامالی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *التوحید*، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [? ۱۳۵۷ش]؛ همو،

ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم ۱۳۶۸ ش؛ همو، علل‌الشرایع، نجف ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ همو، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش[الف]؛ همو، کتاب‌الخصال، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، کمال‌الدین و تمام النعمة، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش[ب]؛ همو، معانی الاخبار، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱ ش؛ ابن‌حزم، المُحَلّی، چاپ احمد محمد شاکر، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ ابن‌حنبل، مسند الامام احمدبن حنبل، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌سعد؛ ابن‌شبّه نمیری، کتاب تاریخ المدینة المنورة: اخبار المدینة‌النبویة، چاپ فهیم محمد شلتوت، [جده] ۱۳۹۹/۱۹۷۹، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛ ابن‌شعبه، تحف‌العقول عن آل الرسول صلی‌اللّه علیهم، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌شهرآشوب، مناقب آل ابی‌طالب، چاپ یوسف بقاعی، قم ۱۳۸۵ ش؛ ابن‌طاووس، اقبال الاعمال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۴ـ۱۴۱۵؛ همو، مقتل‌الحسین علیه‌السلام، المسمی باللهوف فی قتلی الطفوف، قم [۱۴۱۷]؛ ابن طلحه شافعی، مطالب السؤول فی مناقب آل‌الرسول، چاپ ماجدبن احمد عطیه، [بی‌جا، بی‌تا.]؛ ابن عبدالبرّ، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قتیبه، الامامة و السیاسة، المعروف بتاریخ الخلفاء، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ همو، المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن‌قولویه، کامل‌الزیارات، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۷؛ ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجة، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، چاپ کاظم مظفر، نجف ۱۳۸۵/۱۹۶۵، چاپ افست قم ۱۴۰۵؛ عبدالحسین امینی، سیرتنا و سنتنا: سیرة نبینا صلی‌اللّه علیه وآله و سنته، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ عبداللّه‌بن نوراللّه بحرانی، عوالم‌العلوم و المعارف و الاحوال من الآیات و الاخبار و الاقوال، ج ۱۷، قم ۱۳۸۲ ش؛ هاشم‌بن سلیمان بحرانی، مدینةالمعاجز، او، معاجز اهل‌البیت (ع)، چاپ علاءالدین اعلمی، [قم] ۱۴۲۶/۲۰۰۵؛ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ احمدبن محمد برقی، کتاب‌المحاسن، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۳۰ ش؛ احمدبن یحیی بلاذری، انساب‌الاشراف، چاپ محمود فردوس‌العظم، دمشق ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰؛ همو، فتوح‌البلدان، چاپ عبداللّه انیس طبّاع و عمر انیس طبّاع، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ علی‌بن عیسی بهاءالدین اربلی، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم‌السلام، چاپ علی فاضلی، [قم] ۱۴۲۶؛ محمدبن عیسی ترمذی، سنن‌الترمذی، ج ۳ و ۵، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ جنیدبن محمود جنید شیرازی، شدّ الازار فی حطّ الاوزار عن زوّار المزار، چاپ محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ محمدبن عبداللّه حاکم نیشابوری، المستدرک علی‌الصحیحین، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت ۱۴۰۶؛ حرّ عاملی؛ عبیداللّه‌بن عبداللّه حسکانی، شواهدالتنزیل لقواعد التفضیل، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ حکمت‌نامهٔ امام حسین علیه‌السلام، [گردآوری] محمد محمدی‌ری‌شهری، [همراه‌با] ترجمهٔ عبدالهادی مسعودی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش؛ عبداللّه‌بن جعفر حِمْیَری، قرب الاسناد، قم ۱۴۱۳؛ علی‌بن محمد خزاز رازی، کفایة الاثر فی‌النص علی‌الائمة الاثنی‌عشر، چاپ عبداللطیف حسینی کوه کمری خوئی، قم ۱۴۰۱؛ حسین‌بن حمدان خصیبی، الهدایة الکبری، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ دلائل الامامة، [منسوب به] محمدبن جریر طبری آملی، قم: مؤسسةالبعثة، ۱۴۱۳؛ محمدبن احمد دولابی، الذریة الطاهرة، چاپ محمدجواد حسینی جلالی، قم ۱۴۰۷؛ احمدبن داوود دینوری، الاخبار الطِّوال، چاپ عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛ روائع الحکمة: بلاغة الامامین‌الحسن و الحسین (ع)، [اعداد] مصطفی محسن موسوی، محسن شراره عاملی، و مهدی عطبی بصری، بیروت: دارالصفوة، ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ مسجدودبن آدم سنایی، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ محمدبن حسن صفار قمی، بصائرالدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)، چاپ محسن کوچه‌باغی‌تبریزی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالرزاق‌بن همام صنعانی، المصنَّف، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ طباطبائی؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، المعجم‌الکبیر، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، چاپ افست بیروت ۱۴۰۴ـ؟۱۴۰ـ؛ احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمدباقر موسوی خرسان، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ فضل‌بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، قم ۱۴۱۷؛ همو، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل‌اللّه یزدی طباطبائی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ محمدبن حسن طوسی، الامالی، قم ۱۴۱۴؛ همو، تهذیب‌الاحکام، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ همو، رجال‌الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ همو، کتاب‌الغیبة، چاپ عباداللّه طهرانی و علی‌احمد ناصح، قم ۱۴۱۱؛ عزیزاللّه عطاردی‌قوچانی، مسندالامام الشهید ابی‌عبداللّه‌الحسین‌بن علی علیهماالسلام، [تهران] ۱۳۷۶ ش؛ محمدبن علی علوی‌شجری، فضل زیارة الحسین (علیه‌السلام)، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۳؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج‌البلاغة، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن مسعود عیاشی، کتاب‌التفسیر، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ نعمان‌بن محمد قاضی نعمان، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام والقضایا و الاحکام، چاپ آصف‌بن علی‌اصغر فیضی، قاهره [۱۹۶۳ـ۱۹۶۵]، چاپ افست [قم، بی‌تا.]؛ باقر شریف قرشی، حیاةالامام الحسن‌بن علی، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ سعیدبن هبةاللّه قطب راوندی، الخرائج و الجرائح، قم ۱۴۰۹؛ علی‌بن ابراهیم قمی، تفسیرالقمی، چاپ طیب موسوی جزائری، نجف ۱۳۸۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ کلینی؛ فرات‌بن ابراهیم کوفی، تفسیر فرات‌الکوفی، چاپ محمدکاظم محمودی، تهران ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ مجد خوافی، روضهٔ خلد، چاپ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۴۵ ش؛ مجلسی؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مِزّی، تحفةالاشراف بمعرفة الاطراف، چاپ عبدالصمد شرف‌الدین و زهیر شاویش، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ مسعودی، تنبیه؛

همو، مروج (بیروت)؛ مسلم‌بن حجاج، *الجامع‌الصحیح*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد مفید، *الارشاد فی معرفة حجج‌اللّه علی‌العباد*، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ ناصر خسرو، *سفرنامهٔ ناصرخسرو قبادیانی مروزی*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۷۳ش؛ یحیی‌بن حسین ناطق‌بالحق، *الافاده فی تاریخ الائمة السادة*، چاپ محمدکاظم رحمتی، تهران ۱۳۸۷ش؛ محمدصادق نجمی، *سخنان حسین‌بن علی (ع) (از مدینه تا کربلا)*، قم ۱۳۷۸ش؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفّین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۲، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ نعیم‌بن حمّاد، *کتاب‌الفتن*، چاپ سهیل زکار، [بیروت] ۱۴۱۴/ ۱۹۹۳؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ سیدمحمد عمادی‌حائری /

زنان و فرزندان. در منابع تاریخی و رجالی معتبر، برای حسین‌بن علی، پنج همسر و شش فرزند نام برده شده است.

الف) همسران:

۱) رَباب دختر امرئ القیس. ابن‌سعد (ج ۸، ص ۴۷۵) نسب کامل او را آورده است. پدرش، امرئ‌القیس، نصرانی بود که در زمان خلافت عمر اسلام آورد و حضرت علی علیه‌السلام از دختر او برای امام حسین علیه‌السلام خواستگاری کرد (بلاذری، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۳۹ـ۱۴۱؛ ابن‌حزم، ص ۴۵۷). حاصل این ازدواج پسری به نام عبداللّه و دختری به نام سُکَینه بود (مُصْعَب‌بن عبداللّه، ص ۵۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵، ص ۵۹؛ مفید، ج ۲، ص ۱۳۵).

رباب از جمله زنان برگزیده و ممتاز بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۴۱) و نزد امام حسین علیه‌السلام قدر و منزلت بسیاری داشت (ذهبی، ج ۱، ص ۱۴۱ـ۱۴۲) تا جایی که بنابر برخی منابع، آن حضرت در شعری علاقهٔ عمیق خود را به او و دخترش سُکینه ابراز کرد (← مصعب‌بن عبداللّه، همانجا؛ ابن‌حبیب، ص ۳۹۶ـ۳۹۷؛ ابن‌قتیبه، ص ۲۱۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۳۹).

رَباب در کربلا حضور داشته است، زیرا فرزندش عبداللّه، که در کربلا شهید شد، کودکی شیرخوار بود (← ادامهٔ مقاله). به‌علاوه، طبق یک گزارش، امام حسین علیه‌السلام قبل از رفتن به میدان جنگ، تک‌تک اعضای خانواده‌اش را به نام صدا زد و با عبارت یا رَباب از وی نیز یاد کرد (ابن طاووس، ص ۵۰).

ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۴۲) شعری از او در رثای امام حسین علیه‌السلام آورده است. بعد از شهادت امام، عده‌ای از بزرگان و اشراف از او خواستگاری کردند، اما او نپذیرفت (← ابن‌حبیب، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۶۹، ص ۱۲۰). وی در سال ۶۲ درگذشت (سبط ابن‌جوزی، ص ۲۲۸؛ ابن‌کثیر، ج ۸، ص ۲۲۹).

۲) شهربانو. نام او در منابع سِنْدیّه، غزاله، سُلافه و شاه زنان نیز آمده‌است (← شهربانو*). امام‌سجاد علیه‌السلام فرزند اوست.

۳) لَیلیٰ دختر ابی‌مُرّة‌بن عروة‌بن مسعود ثَقَفی. در بیشتر منابع نام او به همین‌گونه آمده است (← مصعب‌بن عبداللّه، ص ۵۷؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۶ـ۲۴۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۴۶، ۴۶۸؛ قس ابن‌قتیبه، همانجا: لیلی بنت مُرّة، قاضی نعمان، ج ۳، جزء ۱۲، ص ۱۵۲: اُمّ لیلی بنت مُرّة). مصعب‌بن عبداللّه (همانجا) نسب کامل او و مادرش را آورده است. جد لیلیٰ، عروة‌بن مسعود ثقفی، صحابی رسول خدا و مادرش، میمونة، دختر ابوسفیان بود (همان، ص ۵۷ و پانویس ۲). از تاریخ ازدواج امام حسین علیه‌السلام با او اطلاعی در دست نیست. فقط می‌دانیم که علی بن حسین، فرزند او بود.

۴) امّ‌اسحاق دختر طلحة. پدرش، طلحة‌بن عبیداللّه، از اصحاب مشهور رسول خدا و مادرش جَرباء دختر قسامة‌بن حنظلة بود (ابن‌سعد، ج ۳، ص ۲۱۴؛ مصعب‌بن عبداللّه، ص ۲۸۲). امّ‌اسحاق نخست با امام حسن مجتبی علیه‌السلام ازدواج کرد (ابن‌سعد؛ مصعب‌بن عبداللّه، همانجاها؛ ابن‌قتیبه، ص ۲۳۳). امام حسن پیش از شهادت، به برادرش حسین سفارش کرده بود که با این بانو ازدواج کند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۲۱، ص ۱۱۴؛ نیز ← ابن‌سعد، همانجا؛ ابن‌حبیب، ص ۶۶). حاصل این ازدواج دختری به‌نام فاطمه بود (ابن‌سعد؛ ابن‌قتیبه؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، همانجاها). ام‌اسحاق پس از شهادت امام حسین با عبداللّه‌بن عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر ازدواج کرد (ابن‌حبیب، همانجا).

۵) برخی منابع زنی از قبیلهٔ قُضاعه را نیز در شمار همسران امام نام برده‌اند که برای امام پسری به‌نام جعفر به‌دنیا آورد (← مصعب‌بن عبداللّه، ص ۵۹؛ مفید، ج ۲، ص ۱۳۵؛ بیهقی، ج ۱، ص ۳۴۹؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۷، ۱۱۳). سبط ابن‌جوزی (ص ۲۴۹) نام او را سُلافه و بیهقی (همانجا) ملومه ذکر کرده‌اند. از جزئیات زندگی وی اطلاعی در دست نیست.

ب) فرزندان:

منابع متقدم (برای نمونه ← مصعب‌بن عبداللّه، ص ۵۷ـ۵۹؛ بخاری، ص ۳۰؛ مفید، همانجا) فرزندان امام را چهار پسر و دو دختر و منابع متأخر (برای نمونه ← *دلائل‌الامامة*، ص ۷۴؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۷؛ ابن‌طلحه شافعی، ج ۲، ص ۶۹) شش پسر و سه دختر نوشته‌اند:

۱) علی‌اکبر، پسر بزرگ امام حسین، فرزند لیلیٰ (← علی‌بن حسین*).

۲) علی‌اصغر، امام چهارم شیعیان، معروف به زین‌العابدین و سجاد، فرزند شهربانو (← السجاد*، امام).

۳) عبداللّه، فرزند خردسال امام. مادرش رَباب بود. تاریخ

تولد وی مشخص نیست، ولی بیشتر منابع او را به هنگام شهادت، صغیر و شیرخوار دانسته‌اند (← مصعب‌بن عبدالله، ص ۵۹؛ بلاذری، ج ۲، ص ۴۹۸؛ طبری، ج ۵، ص ۴۴۸، ۴۶۸؛ بخاری، همانجا). در منابع متقدم سنّی و شیعه نام او عبدالله یاد شده، ولی در منابع متأخر شیعی به علی‌اصغر شهرت یافته است. *مقتل‌الحسین* اَخطَب خوارزم (ج ۲، ص ۳۷) و *مناقب آل ابی‌طالب* ابن‌شهر آشوب (ج ۴، ص ۱۰۹)، قدیم‌ترین منابعی هستند که هنگام ذکر کیفیت شهادت فرزند خردسال امام، از او با نام علی یاد کرده‌اند. منابع بعدی نیز، به تبع ایشان، نام طفل شهید را علی‌اصغر ــ و غالباً لقب امام سجاد علیه‌السلام را علی اوسط ــ آورده‌اند (برای نمونه ← بهاءالدین اربلی، ج ۲، ص ۲۵۰؛ ابن‌طِقْطَقی، ص ۱۴۳؛ ابن‌صباغ، ص ۱۹۶؛ شَبْراوی شافعی، ص ۱۳۰). این در حالی است که در این منابع در ضمن ذکر فرزندان امام حسین علیه‌السلام، نام عبدالله را نیز برشمرده‌اند ولی به کیفیت شهادت او اشاره‌ای نکرده‌اند (برای نمونه ← ابن‌شهر آشوب؛ ابن‌طلحه شافعی؛ بهاءالدین اربلی؛ ابن‌صباغ، همانجاها). این موضوع از اختلاف منابع متقدم و متأخر در شمارش فرزندان امام حسین علیه‌السلام که علی نام داشته‌اند، نشئت گرفته است (← مصعب‌بن عبدالله؛ بخاری؛ مفید، همانجاها؛ قس *دلائل الامامة*؛ ابن‌شهر آشوب؛ ابن‌طلحه شافعی؛ بهاءالدین اربلی، همانجاها). به روایت کلینی (ج ۶، ص ۱۹) امام حسین در واکنش به اعتراض مروان که چرا حسین‌بن علی دو تن از فرزندانش را علی نامیده است، اظهار کرد که حتی اگر صد پسر نیز داشته باشد دوست می‌دارد همهٔ آنها را علی بنامد.

امام حسین علیه‌السلام در آخرین لحظات، پیش از آنکه به میدان جنگ برود، عبدالله را در آغوش گرفت که فردی از قبیلهٔ بنی‌اسد به عبدالله تیر زد و او را به شهادت رساند (طبری، ج ۵، ص ۴۴۸؛ مفید، ج ۲، ص ۱۰۸؛ اخطب خوارزم، همانجا). نام پرتاب‌کنندهٔ تیر حرملة‌بن کاهل ذکر شده است (بلاذری؛ مفید؛ اخطب خوارزم، همانجاها؛ قس طبری، ج ۵، ص ۴۶۸: هانی‌بن ثُبیت حَضرمی). امام گودالی با شمشیر خود حفر کرد و کودک را به خاک سپرد (اخطب خوارزم، همانجا).

۴) جعفر. مادرش زنی از قبیلهٔ قضاعه بود. وی در زمان حیات امام از دنیا رفت و نسلی از او باقی نماند (مصعب‌بن عبدالله، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۱۳۵؛ ابن‌شهرآشوب، همانجا).

۵) فاطمه، دختر بزرگ امام (ابن‌سعد، ج ۳، ص ۲۱۴؛ مصعب‌بن عبدالله، همانجا؛ ابن‌حبیب، ص ۴۰۴). مادرش امّ‌اسحاق بود. تاریخ دقیق تولد فاطمه مشخص نیست، ولی چون مادرش بعد از شهادت امام حسن (۴۹ یا ۵۰) به همسری امام حسین درآمد، تولد وی بعد از این سال بوده است.

وی بانویی پرهیزکار و سخنور بود و گفته‌اند سیمایش به جده‌اش، فاطمه، دختر رسول خدا، شبیه بوده است (← بخاری، ص ۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۲؛ مفید، ج ۲، ص ۲۵). بنابر حدیثی از امام باقر علیه‌السلام، امام حسین علیه‌السلام قبل از شهادت، ودایع امامت و وصایای مکتوب خود را به فاطمه سپرد و او بعداً آنها را به امام سجاد تحویل داد (صفّار قمی، ص ۱۸۲ـ۱۸۳؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۰۳).

فاطمه از زنان تابعی و از راویان حدیث بوده و از پدرش و عبدالله‌بن عباس و اسماء بنت عُمَیس، روایت کرده است (← ابن‌عساکر، ج ۷۰، ص ۱۰؛ مزّی، ج ۳۵، ص ۲۵۴ـ۲۵۵).

فاطمه نخست با حسن مُثَنیٰ (ابی‌طالب) ازدواج کرد (← ابن‌سعد، ج ۸، ص ۴۷۳؛ بخاری، همانجا). او در کربلا حضور داشت و به همراه دیگر اعضای خاندان امام حسین، به اسارت به شام برده شد (← مفید، ج ۲، ص ۱۲۱). میان او و یزید در دربار سخنانی رد و بدل گردید (← طبری، ج ۵، ص ۴۶۴؛ قاضی نعمان، ج ۳، جزء ۱۳، ص ۲۶۸). احمدبن علی طبرسی (ج ۲، ص ۲۷ـ۲۹) احتجاج او با اهل کوفه را آورده است.

فاطمه پس از درگذشت شوهرش، حسن مثنی، با عبدالله‌بن عمروبن عثمان‌بن عفان ازدواج کرد (ابن‌سعد؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵، همانجاها). پس از مرگ عبدالله، والی مدینه عبدالرحمان‌بن ضحاک از او خواستگاری کرد که نپذیرفت (← ابن‌سعد، ج ۸، ص ۴۷۴). ابن‌حِبّان (ج ۵، ص ۳۰۱)، بدون اشاره به تاریخ دقیق، از وفات او در حدود نودسالگی سخن گفته است. ابن‌عساکر (ج ۷۰، ص ۱۷) نیز خبری از درگذشت وی در زمان خلافت هشام‌بن عبدالملک را آورده است.

۶) سُکَینه، دختر کوچک امام حسین، فرزند رَباب (← سکینه بنت حسین*).

به جز این شش فرزند، نام دو پسر و یک دختر دیگر در منابع متأخر دیده می‌شود که عبارت‌اند از: علی‌اصغر، محمد و زینب (← *دلائل‌الامامة*، ص ۷۴؛ ابن‌شهر آشوب، همانجا). ابن‌طلحه شافعی (ج ۲، ص ۶۹) نیز تعداد فرزندان امام را ده تن شمرده ولی فقط از نُه تن نام‌برده است. در کتابهای تاریخی از جزئیات زندگی ایشان گزارشی در دست نیست. همچنین در برخی کتابهای تذکره و مراثیِ متأخر، از دختر چهار سالهٔ امام حسین به نام رقیه سخن به میان آمده است (← کاشفی، ص ۳۸۹ـ۳۹۰؛ امین، ج ۷، ص ۳۴؛ نیز ← رقیه بنت حسین*).

منابع: ابن‌حِبّان، *کتاب الثقات*، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳ـ۱۴۰۳/۱۹۷۳ـ۱۹۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌حبیب، *کتاب المُحَبَّر*، چاپ ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد، دکن ۱۳۶۱/۱۹۴۲، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌حزم، *جمهرة انساب العرب*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن‌سعد؛ ابن‌شهرآشوب، *مناقب آل ابی‌طالب*، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم [بی‌تا.]؛ ابن‌صباغ، *الفصول المهمة فی معرفة*

احوال الائمة علیهم‌السلام، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابن‌طاووس، مقتل الحسین علیه‌السلام، المسمی باللهوف فی قتلی الطفوف، قم [۱۴۱۷]؛ ابن‌طقطقی، الاصیلی فی انساب الطالبیین، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۳۷۶ ش؛ ابن‌طلحه شافعی، مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول، چاپ ماجدبن احمد عطیه، بیروت ۱۴۲۰؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قتیبه، المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابوالفرج اصفهانی، کتاب‌الاغانی، قاهره ۱۳۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ همو، مقاتل الطالبیین، چاپ کاظم مظفر، نجف ۱۳۸۵/۱۹۶۵، چاپ افست قم ۱۴۰۵؛ موفق‌بن احمد اخطب خوارزم، مقتل الحسین علیه‌السلام للخوارزمی، چاپ محمد سماوی، [قم] ۱۳۸۱ ش؛ امین؛ ابونصر سهل‌بن عبدالله بخاری، سرّ السلسلة العلویة، چاپ محمدصادق بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۲؛ احمدبن یحیی بلاذری، انساب‌الاشراف، چاپ محمود فردوس‌العظم، دمشق ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰؛ علی‌بن عیسی بهاءالدین اربلی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، چاپ هاشم رسولی محلاتی، بیروت ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱؛ علی‌بن زید بیهقی، لباب الأنساب و الألقاب و الأعقاب، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۱۰؛ دلائل الامامة، [منسوب به] محمدبن جریر طبری آملی، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ محمد ذهنی، خیرات حسان، ترجمة محمدحسن اعتمادالسلطنه، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۰۴ـ۱۳۰۷؛ سبط ابن‌جوزی، تذکرة الخواص، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ عبدالله‌بن محمد شبراوی شافعی، کتاب الاتحاف بحب الاشراف، مصر [۱۳۱۶]، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن حسن صفار قمی، بصائرالدرجات الکبری فی فضائل آل‌محمد (ع)، چاپ محسن کوچه باغی‌تبریزی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمدباقر موسوی خرسان، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ افست قم [بی‌تا]؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ نعمان‌بن محمد قاضی نعمان، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، چاپ محمد حسینی جلالی، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲؛ حسین‌بن علی کاشفی، روضة‌الشهداء، چاپ محمد رمضانی، [تهران] ۱۳۴۱ ش؛ کلینی؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مزّی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ مصعب‌بن عبدالله، کتاب نسب قریش، چاپ لوی پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳؛ محمدبن محمد مفید، الارشاد فی معرفة حجج‌الله علی‌العباد، قم ۱۴۱۳؛ یعقوبی، تاریخ.

/محمدعلی میر/

حسین‌بن عیّاش سُلَمی جَزَری باجَدّایی، محدّث اهل‌سنّت در قرن دوم و سوم. از تاریخ دقیق ولادت او اطلاعی در دست نیست. کنیهٔ او ابوبکر و به باجَدّایی / باجُدّایی مشهور است (← مزّی، ج ۶، ص ۴۵۹؛ سمعانی، ج ۱، ص ۲۴۵). وی ظاهراً منسوب به باجدا* در منطقهٔ جزیره* بوده است زیرا در ادامهٔ نام وی، رَقّی جَزَری ذکر شده است (← مزّی، همانجا). راویان وی در حدیث نیز از همین منطقه بوده‌اند (← ابن‌حِبّان، ج ۸، ص ۱۸۵). در کتاب‌الضعفاء ابن‌جوزی (ج ۱، ص ۲۱۶) باجدّایی به اشتباه باحُذّالی، و در دیوان‌الضعفاء ذهبی (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۰۴) باحرائی ثبت شده است.

مشایخ وی در حدیث عبارت‌اند از: جعفربن بُرقان، حُدَیج‌بن معاویه، حرام‌بن عثمان، زُهیربن معاویه و ابی‌اُمیّه عبدالله‌بن ابی‌زینب رَقّی مشهور به ابن‌عجوز. برخی محدّثان نیز از وی حدیث نقل کرده‌اند، از جمله هلال‌بن علاء رقّی، عبدالحمیدبن محمدبن مُستام حرّانی و محمدبن قاسم حرّانی (ابن‌ابی‌حاتم، ج ۳، ص ۶۲؛ ابن‌حبّان؛ مزّی، همانجاها).

محدّثان وعالمان رجال، حسین‌بن عیاش را ثقه دانسته‌اند (برای نمونه ← ابن‌حبّان؛ مزّی، همانجاها؛ ذهبی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۳۳)، اما ذهبی (۱۹۶۳ـ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۵۴۵) رأی برخی عالمان رجال را نقل کرده است که وی را «لیّن‌الحدیث» خوانده‌اند، که بر مرتبه‌ای از مراتب جَرح و تضعیف دلالت دارد. ذهبی (همانجا) این قول را بی‌پایه دانسته است. به نظر می‌رسد اساس این جرح روایتی است که فقط حسین‌بن عیاش از جعفربن برقان نقل کرده است (← ذهبی، ۱۴۰۸، همانجا). البته در جوامع حدیثی اهل سنّت، این حدیث (برای نمونه ← ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ترمذی، ج ۲، ص ۲۸۰ـ۲۸۳؛ طبرانی، ج ۱۱، ص ۱۱۵) به طرق گوناگونی نقل شده و در هیچ‌یک از آنها نامی از حسین عیاش بُرده نشده است. به گفتهٔ ابن‌ندیم (ص ۹۶) و خطیب بغدادی (← مزّی، ج ۶، ص ۴۶۰)، حسین‌بن عیاش سلَمی کتابی با عنوان غریب‌الحدیث نوشته بوده که آن را ابوالقاسم حسین‌بن عبدالله‌بن مُناذِر واسطی از هلال‌بن علاء رقّی روایت کرده است (ابن‌ندیم، همانجا).

حمدبن محمد خطّابی* (متوفی ۳۸۱) در مقدمهٔ کتاب خود (ج ۱، ص ۴۸ـ۵۰)، با اشاره به دوکتاب ابوعبید قاسم‌بن سلّام و ابن‌قتیبه در فن غریب‌الحدیث، به ذکر شماری از کتابهای نگاشته شده در این حوزه پرداخته و از جمله نام باجدّایی را نیز ذکر کرده است. از سخنان خطّابی در می‌یابیم که کتاب غریب‌الحدیث باجدّایی، بدون هیچ‌گونه ترتیبی یا اتخاذ روش معیّنی، تنها به ذکر و تفسیر احادیث غریب پرداخته است.

وی در سال ۲۰۴ در باجدّا وفات یافت (ابن‌حبّان؛ مزّی، همانجاها).

منابع: ابن‌ابی‌حاتم، کتاب الجرح و التعدیل، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱ـ۱۳۷۳/ ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌جوزی، کتاب الضعفاء و المتروکین، چاپ ابوالفداء عبدالله قاضی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ ابن‌حِبّان، کتاب الثقات، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳ـ۱۴۰۳/ ۱۹۷۳ـ۱۹۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجة، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا]؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ محمدبن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۲،

چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ حمدبن محمد خطّابی، *غریب‌الحدیث*، چاپ عبدالکریم ابراهیم عزباوی، دمشق ۱۴۰۲ـ۱۴۰۳/ ۱۹۸۲ـ۱۹۸۳؛ محمدبن احمد ذهبی، *دیوان الضعفاء و المتروکین*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، *الکاشف فی معرفة من‌له روایة فی الکتب الستّة*، چاپ عزت‌علی عید عطیه و موسی محمدعلی موشی، قاهره ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ همو، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، چاپ علی‌محمد بجاوی، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ سمعانی؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *المعجم الکبیر*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، چاپ افست بیروت ۱۴۰۴ـ؟۱۴۰؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مِزّی، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲.

/ امیر احمدنژاد /

حسین‌بن محمد نَجّار، متکلم قرن دوم و سوم و مؤسس فرقهٔ نجاریه* یا حسینیه. وی در شهر بم و به روایتی در قم به دنیا آمد. کنیه‌اش ابوعبداللّه و از بافندگان کارگاه دیبابافی عباس‌بن محمد هاشمی (از متکلمان مُجَبِّره)، و به قولی ترازوساز بود (← ابن‌ندیم، ص ۲۲۹؛ بزدوی، ص ۲۵۰؛ مقریزی، ج ۲، ص ۳۵۰). جزئیات زندگی وی در منابع نیامده است. وی در حدود سال ۲۲۰ درگذشت (← اسماعیل بغدادی، ج ۱، ستون ۳۰۳). این تاریخ را گزارشی تأیید می‌کند که طبق آن نجار بر اثر اندوه حاصل از جدال با ابراهیم‌بن سیّار نظّام، متکلم معتزلی ــ که سال مرگ او را بین ۲۲۰ تا ۲۳۰ ذکر کرده‌اند ــ درگذشت (← ابن‌ندیم، همانجا).

عقاید نجار تا پایان حکومت مأمون عباسی (۱۹۸ـ۲۱۸)، در ناحیهٔ ری، کاملاً شناخته شده بود (← شهرستانی، *کتاب الملل والنحل*، قسم ۱، ص ۸۱)، هر چند وی در آغاز واقعهٔ محنت* زنده بوده است، دلیلی نداریم که شخصاً در این واقعه دست داشته، اما عقاید وی از طریق شاگردش، محمدبن عیسی، معروف به بُرغوث (← برغوثیه*)، در گسترش محنت نقش داشته است (ابن‌تیمیه، ج ۲، ص ۶۰۱ـ۶۰۴؛ د.اسلام، چاپ دوم، ذیل «النجار»).

نجار در استفاده از عقاید مختلف محدودیتی برای خود قائل نبود، از این‌رو در عین اینکه شاگرد و حامی بِشربن غیّاث* مَریسی، متکلم مُرجِئی، به‌شمار می‌آمد، در برخی موضوعات پیرو ضِراربن عمرو*، متکلم جبرگرا (متوفی ۱۹۰)، بود که کتابهایی در رد مرجئه نگاشته بود. منابع نجار به این دو شخص محدود نمی‌شد و عقاید معتزله و اهل سنّت و حتی منابع اباضی و در فقه، منابع حنفی را هم در بر می‌گرفت. وی در عین حال عقاید خاص خود را داشت و از کسی تبعیت محض نمی‌کرد (← عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *کتاب اصول‌الدین*، ص ۳۳۴؛ بزدوی، ص ۱۲؛ شهرستانی؛ د.اسلام، همانجاها).

این گسترهٔ وسیع منابع موجب شده است آرای نجار دربارهٔ عقاید کلامی ناسازگار به نظر برسد و کتابهای ملل و نحل را نیز در تعیین جایگاه وی در چارچوبهای رایج فرقه‌ای به اختلاف انداخته است. مثلاً، شهرستانی (*کتاب الملل والنحل*، قسم ۱، ص ۷۹، ۸۱) وی را، با توجه به اقرار خود نجار، از جبریه می‌داند و در عین حال تأکید می‌کند که بیشتر معتزلهٔ اطراف ری به تعلیمات او وفادار بودند، ولی چندین گزارش دیگر، وی را به معتزله یا مرجئه منسوب می‌کنند (از جمله ← اشعری، ص ۱۳۵؛ بزدوی، ص ۱۲، ۲۸ـ۲۹). اشاعره اندیشه‌های نجار را از همهٔ جریانهای فکری به خود نزدیکتر می‌دانستند و حتی خود اشعری در پاره‌ای موضوعات، دیدگاههای وی را پذیرفته بود و معقول است که فرض کنیم به همین دلیل، عقاید نجار از بین نرفتند (د. اسلام، همانجا).

آنچه از عقاید نجار به‌جا مانده، سخنانی پراکنده و فاقد چارچوبی معیّن است که تنها می‌توانند در درک مفاهیمی که او را از معاصرانش ممتاز می‌کنند، به‌کار آیند.

نجار دربارهٔ صفات خدا موضع خاصی داشت که با موضع اشاعره و معتزله متفاوت بود. وی دیدگاه ضرار را در باب ویژگی سلبی صفات خدا اخذ کرد و از جمله معتقد بود که معنای جود لایزال خدا، نفی بخل از اوست؛ تکلم همیشگی او به این معناست که هیچ‌گاه از تکلم عاجز نیست و منظور از مرید بودن (اراده داشتن) او این است که مغلوب نمی‌شود و به کاری وادار نمی‌گردد (← اشعری، ص ۱۸۲، ۲۸۴؛ شهرستانی، *کتاب نهایةالاقدام*، ص ۲۴۲؛ علامه حلّی، ص ۳۱؛ برای نقد رأی نجار ← شهرستانی، همانجا). همچنین نجار، مانند ضرار، معتقد بود که خدا ماهیتی دارد که جز خود او کسی آن را نمی‌شناسد (← خیّاط، ص ۱۳۳). این تعبیر از ناشناختنی بودن ذات‌الهی، با رویکرد سلبی او به صفات، هماهنگ است. عقیدهٔ نجار دربارهٔ حضور خدا، به جَهمیه* نزدیک می‌شود. وی همچون فیلسوفان عقیده داشت که خدا ذاتاً و وجوداً همه جا حاضر است، بی‌آنکه حضورش به معنای حضور علم و قدرتش یا به معنای حلول و مجاورت باشد (← بزدوی، ص ۲۸ـ۲۹؛ شهرستانی، *کتاب الملل والنحل*، قسم ۱، ص ۸۲؛ ابن‌مرتضی، ص ۱۰۸).

نجار نظر ضرار را دربارهٔ رؤیت* ــ که می‌گفت انسان حس ششمی دارد که به یاری آن می‌تواند در بهشت خدا را ببیند (← شهرستانی، *کتاب الملل والنحل*، همانجا) ــ رد می‌کرد، اما معتقد بود که ممکن است چشمان آدمی قدرت شناختن پیدا کنند و جایز است که خدا قوهٔ قلب را در چشم قرار دهد و از این راه انسان بتواند خدا را با چشمانش ببیند، یعنی به واسطهٔ چشمانش به خدا علم پیدا کند، وگرنه رؤیت خدا با چشم، با غیر

از این توضیح، ممکن نیست (ــه اشعری، ص ۲۸۵).

وی مانند مرجئه، ایمان* را شناخت خدا و پیامبران و احکام شریعت و خضوع در برابر خدا و اقرار همهٔ اینها به زبان می‌دانست و معتقد بود که اگر کسی بعد از یافتن حجت، یکی از این امور را نشناسد یا آن را بشناسد ولی بدان اقرار نکند، کافر است (ــه همان، ص ۱۳۵؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق‌بین‌الفرق*، ص ۱۵۶). خضوع را هم به این دلیل از شرایط ایمان می‌دانست که می‌گفت ابلیس هم خدا را شناخت و به این شناخت اقرار کرد، اما بر اثر کبرش کافر شد (ــه عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *کتاب الملل‌والنحل*، ص ۱۴۲). به‌عقیدهٔ نجار، ایمان متشکل از مجموع این خصال است و اگر خصلتی جداگانه محقق شود و خصلت دیگر محقق نشود، نه طاعتی انجام شده و نه ایمانی محقق گردیده، چرا که خدا با فرمانی واحد ما را به ایمان امر کرده است. به نظر وی ترک هر کدام از این خصال، گناه به شمار می‌رود و البته همچون معتزله اعتقاد داشت که انسان با ترک یک خصلت کافر نمی‌شود. نجار ایمان کامل را خلاصهٔ همهٔ طاعات می‌دانست و مانند مرجئه معتقد بود که ایمان افزوده می‌شود اما کاسته نمی‌شود و به مؤمن مادامی که کافر نشده است صفت ایمان اطلاق می‌شود (ــه اشعری، ص ۱۳۵ـ۱۳۶؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، همانجا). وی مانند معتزله عقیده داشت که معرفت قبل از سمع و از راه نظر و استدلال واجب است، هر چند که عقل را مخالف سمع نمی‌دانست (ــه قاضی عبدالجباربن احمد، ۱۹۶۵، ص ۲۵۴؛ شهرستانی، *کتاب الملل‌والنحل*، همانجا).

در باب استطاعت*، وی همچون اشاعره معتقد بود که قدرت انجام دادن فعل هرگز بر فعل مقدّم نمی‌شود بلکه همراه با پیدایش فعل، از جانب خدا ایجاد می‌شود، و هر فعلی دارای استطاعت مخصوص به خود است که وجود و عدم فعل به آن بستگی دارد و با پیدایش فعل پدید می‌آید و با انجام شدن آن از بین می‌رود و شامل فعل دیگر نمی‌شود. مثلاً، استطاعتِ ایمان همان توفیق و تسدید و فضل و نعمت و احسان و هدایت است و استطاعتِ کفر، ضَلالت و خِذلان و بلا و شر (ــه اشعری، ص ۲۸۳؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *کتاب اصول‌الدین*، همانجا).

نجار، تحت تأثیر گرایش جبری‌اش، معتقد بود همهٔ آنچه در جهان رخ می‌دهد حاصل ارادهٔ خداست و از فعل مستمر و بی‌قید و شرط او نشئت می‌گیرد؛ بنابراین، مؤمن کسی است که خدا او را هدایت کرده و کافر کسی است که خدا او را از هدایت محروم داشته است، اما خدا می‌تواند با لطف در حق همهٔ کافران، آنان را مؤمن کند (ــه اشعری، ص ۲۸۳ـ۲۸۴؛ برای نقد نظر نجار دربارهٔ ارادهٔ خدا ــه قاضی عبدالجباربن احمد، ۱۴۰۸، ص ۴۴۰ـ۴۴۷). مذهب بُرغوث و بشر مریسی و نجار به هم نزدیک بود و همگی، برخلاف معتزله، در مرید بودن لم‌یزل خدا هم‌نظر بودند، به این معنا که هر چه در عالم، از خیر و شر و ایمان و کفر و طاعت و معصیت، حادث می‌شود جز به ارادهٔ خدا نیست (ــه شهرستانی، *کتاب الملل‌والنحل*، همانجا). با این همه، نجار اصطلاحاً به جبر معتدل قائل بود و همانند اشاعره اعتقاد داشت که اعمال بندگان، مخلوق خداست و آدمی فاعل آنهاست، به این اعتبار که آنچه را که از جانب خدا برای او اختصاص یافته است کسب می‌کند (ــه اشعری، ص ۲۸۳، ۵۶۶؛ اسفراینی، ص ۹۳؛ *هفتادوسه ملت*، ص ۵۶ـ۵۷؛ نیز ــه کسب*).

در باب خلود*، نجار، همچون معتزله، معتقد بود مرتکب گناه کبیره در جهنم افکنده می‌شود، اما برخلاف دیدگاه معتزلی، عذاب او را ابدی نمی‌دانست. همچنین، موافق با استادش بشر مریسی و جهمیه، بر این نظر بود که کافران برای همیشه در جهنم نمی‌مانند و مؤمنانی که شایستهٔ مُقام ابدی در بهشت نیستند نیز برای همیشه در آنجا نمی‌مانند (ــه عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق‌بین‌الفرق*، ص ۱۵۵؛ ابن‌مرتضی، ص ۱۰۹). به نظر او، در آخرت عذاب کردن و رحمت آوردن بر طفل، هر دو، برای خدا جایز است و او اطفال مؤمنان را به بهشت و اطفال مشرکان را به جهنم می‌برد (ــه اشعری، ص ۲۸۴؛ عراقی، ص ۶۶). وی عذاب قبر را انکار می‌کرد (ــه *تبصرة‌العوام فی معرفة مقالات الانام*، ص ۶۳) و در این امر احتمالاً متأثر از جهمیه بود که آیهٔ «لایَذوقونَ فیها الْمَوتَ اِلّا الْمَوتَةَ الْأولی...» (دُخان: ۵۶) را شاهد مدعای خود می‌گرفتند (ــه ملطی شافعی، ص ۱۲۴).

نجار، مثل معتزله، به خلق قرآن* اعتقاد داشت. همچنین معتقد بود کلام‌اللّه وقتی خوانده می‌شود عَرَض، و وقتی نوشته می‌شود جسم است (ــه عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ص ۱۵۵؛ ابن‌مرتضی، ص ۱۰۸؛ برای آرای نجار دربارهٔ جسم و جوهر و عرض ــه اشعری، ص ۳۵۹ـ۳۶۰؛ بزدوی، ص ۱۲؛ عضدالدین ایجی، ص ۱۸۵).

نجار از طریق مخالفت سرسختانه‌اش با پاره‌ای از دیدگاههای معتزلی، که دوران شکل‌گیری خود را می‌گذراند، به ویژه از طریق مباحثه با نظّام و ابوالهُذَیل عَلّاف (ــه ابن‌مرتضی، ص ۱۰۹)، بر آنان تأثیر گذاشت و در این میان نظریاتش راه را برای دفاع متکلمان اشعری از نظریه‌شان، بر مبنای استدلالات عقلی‌ای که پیش از آن به‌کار نمی‌رفت، هموار کرد (د.*اسلام*، همانجا).

به‌رغم اینکه آثار بسیاری به نجار نسبت داده‌اند، به نظر می‌رسد آنچه از آرای وی در کتابهای سیره‌نویسان نقل شده است، آرایی هستند که در مجادلات کلامی، انتساب آنها به نجار

مشهور بوده است و مستقیماً از آثار خود او استخراج نشده‌اند. آثار او عموماً رساله‌هایی دربارهٔ موضوعات کلامی رایج‌اند، مانند: *کتاب‌الاستطاعة*، *کتاب‌الصفات و الاسماء*، *کتاب اثبات الرّسل*، *کتاب المخلوق*، *کتاب‌التعدیل و التجویر*، *کتاب‌الارجاء*، *کتاب‌القضاء و القدر*، *کتاب‌البدل*، *کتاب الردعلی‌الملحدین*، و *کتاب المستطیع علی‌ابراهیم* (برای فهرست کامل آنها ← ابن‌ندیم، همانجا؛ اسماعیل بغدادی، ج ۱، ستون ۳۰۳ـ۳۰۴).

منابع: ابن‌تیمیه، *منهاج السنةالنبویة*، چاپ محمد رشاد سالم، [ریاض] ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ ابن‌مرتضی، *کتاب المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، چاپ محمدجواد مشکور، [بی‌جا] ۱۹۸۸؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ شهفوربن طاهر اسفراینی، *التبصیر فی‌الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن‌الفرق الهالکین*، چاپ محمدزاهد کوثری، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، *کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین*، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ محمدبن محمد بزدوی، *کتاب اصول‌الدین*، چاپ هانس پیترلینس، قاهره ۱۹۶۳/۱۳۸۳؛ اسماعیل بغدادی، *هدیةالعارفین*، ج ۱، در حاجی‌خلیفه، ج ۵؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق بین‌الفرق*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا.]؛ همو، *کتاب اصول‌الدین*، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ افست بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ همو، *کتاب الملل و النحل*، چاپ البیرنصری نادر، بیروت ۱۹۷۰؛ *تبصرةالعوام فی معرفة مقالات الانام*، منسوب به سیدمرتضی‌بن داعی حسنی رازی، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴ ش؛ عبدالرحیم‌بن محمد خیّاط، *کتاب الانتصار و الرد علی ابن‌الراوندی الملحد*، چاپ نیبرگ، بیروت ۱۹۸۶؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *کتاب الملل‌و النحل*، چاپ محمدبن فتح‌اللّه بدران، قاهره [?. ۱۳۷۵/ ۱۹۵۶]، چاپ افست قم ۱۳۶۷ ش؛ همو، *کتاب نهایة الاقدام فی علم‌الکلام*، چاپ آلفردگیوم، قاهره [بی‌تا.]؛ عثمان‌بن عبداللّه عراقی، *الفرق المفترقة بین اهل‌الزیغ و الزندقة*، چاپ یشار قوتلوآی، آنکارا ۱۹۶۱؛ عبدالرحمان‌بن احمد عضدالدین ایجی، *المواقف فی علم‌الکلام*، بیروت: عالم‌الکتب، [بی‌تا.]؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)*، چاپ جعفر سبحانی، قم ۱۳۷۵ ش؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۴۰۸/ ۱۹۸۸؛ همو، *المحیط بالتکلیف*، چاپ عمر سیدعزمی، [قاهره ۱۹۶۵]؛ احمدبن علی مقریزی، *کتاب المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار المعروف بالخطط المقریزیة*، بولاق ۱۲۷۰، چاپ افست قاهره [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد ملطی شافعی، *التنبیه و الرّدعلی اهل الاهواء و البدع*، چاپ محمدزاهد کوثری، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ *هفتاد و سه ملت، یا، اعتقادات مذاهب: رساله‌ای در فرق اسلام از آثار قرن هشتم هجری*، چاپ محمدجواد مشکور، تهران: عطائی، [? ۱۳۴۱ ش]؛

EI[2], s.v. "Al-Na<u>dj</u>djār" (by H. S. Nyberg-[<u>Kh</u>alīl ʻA<u>th</u>āmina]).

/ حسین خندق‌آبادی /

حسین‌بن مُطَیْربن مُکَمَّل، شاعر عرب در قرن دوم. جدّش، مکمّل، از بردگان آزاد شدهٔ قبیلهٔ بنی‌اسد و خود حسین از موالی این قبیله بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۳۳۰). تاریخ ولادت او معلوم نیست، احتمالاً در پایان قرن اول یا آغاز قرن دوم به دنیا آمده است (حسین‌بن مطیر، مقدمهٔ عطوان، ص ۱۲۳).

ابن‌مطیر در ثَعلبیه نزدیک زُباله، هر دو قریه در راه کوفه به مکه، سکونت داشت و در هیئت عرب بدوی لباس می‌پوشید (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷، ۲۳). وفات او حدود سال ۱۷۰ ذکر شده است (صفدی، ج ۱۳، ص ۶۴).

او را از آن جهت که حکومت امویان و عباسیان را درک کرده و اشعاری در مدح آنان سروده است مخضرم نامیده‌اند. زمانی در دربار ولیدبن یزید* اموی، مداح خلیفه بود و با شعرایی چون حماد راویه* و مروان‌بن ابی‌حفصه* آشنایی داشت. مدتی نیز در مدینه به سر برد و با سرودن یکی از زیباترین اشعار در وصف باران، به خوبی از عهدهٔ آزمایش شعری والی شهر برآمد. در دورهٔ عباسی با سرودن اشعاری، به دربار والی یمن، مَعن‌بن زائده*، راه یافت. سپس به زباله بازگشت و در آنجا با مدح مهدی عباسی، خلیفه را به خود علاقه‌مند ساخت و بعدها در شمار مدیحه‌سرایان او درآمد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷ـ۲۰، ۲۲ـ۲۳، ۲۵ـ۲۶؛ ابن‌عساکر، همانجا؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۵۹ـ۱۱۶۰).

ابن‌مطیر از شاعران بزرگ مُخَضرَم (برای اطلاع از محدثون ← مولّد*) در دوران خود است (← یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۵۷). او اشعار فراوانی سروده که نمونه‌هایی از آن در کتابهای قدیمی ذکر شده است (← ابن‌معتز، ۱۹۳۹، ص ۴۷ـ۴۹؛ مرزبانی، ص ۲۹۳). برخی از اشعارش به عنوان شواهد شعری در لغتنامه‌ها (← ابن‌منظور، ذیل «طبی»، «مشق»، و جاهای دیگر؛ زبیدی، ج ۵، ص ۵۰۵، ۵۲۰ و جاهای دیگر) و کتابهای ادبی (← جاحظ، ج ۲، ص ۱۷۱، ج ۳، ص ۲۳۷ـ۲۳۸، ج ۴، ص ۸۴)؛ بلاغی (← ابن‌معتز، ۱۳۹۹، ص ۳۸ـ۳۹؛ عسکری، ج ۱، ص ۴۱ـ۴۲، ج ۲، ص ۱۷۵ـ۱۷۶) و صرف و نحوی (← رضی‌الدین استرآبادی، ج ۳، ص ۱۳؛ بغدادی، ج ۵، ص ۴۷۰ـ۴۷۱) آمده است.

ابن‌مطیر در اسلوب شعری از بدویان عرب پیروی می‌کرد. او از بهترین نمایندگان مکتب بدوی است، چرا که اشعار او با وجود کثرت صنایع لفظی، تشبیه و استعاره، شباهت فراوانی به قصاید جاهلی دارد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷؛ عطوان، ص ۴۳۱، ۴۴۵ـ۴۴۶). عبارات محکم و مضامین نو و لطیف شعر او را ستوده‌اند (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۳۵ـ۳۶؛ حصری، ج ۴، ص ۱۰۵۱؛ ذهبی، ج ۷، ص ۸۱).

گرچه ابن‌مطیر از شاعران موالی بود، تعصبهای قومی را در اشعارش ظاهر نساخته است (شایب، ص ۲۸۱). گاهی در اشعار مدحی وی اغراق و مبالغه دیده می‌شود (از جمله ← حسین‌بن مطیر، ص ۱۴۱) که شاید برای کسب منافع مادّی بوده است (← حسین‌بن مطیر، همان مقدمه، ص ۱۲۵).

نام وی، به سبب کثرت غزلیاتش، در بین غزل‌سرایان معروف ذکر شده است (← وشّاء، ص ۸۴). اشعار وصفی او را نیز ستوده‌اند (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۳۴ـ۳۶؛ ابن‌معتز، ۱۹۳۹، ص ۴۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۲۵). ابوالفرج اصفهانی (ج ۱۶، ص ۱۷) وی را در قصیده و رجز پیشتاز دانسته است.

شعر معروف او در رثای مَعْن‌بن زائده، از برترین مرثیه‌های ادب عربی است و بسیاری، از جمله عبداللّه‌بن طاهر (متوفی ۲۳۰) و مهدی عباسی، آن را ستوده‌اند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۲۳ـ۲۴؛ عسکری، ج ۲، ص ۱۷۶؛ خطیب بغدادی، ج ۱۵، ص ۳۲۱ـ۳۲۲؛ ابن‌خلّکان، ج ۵، ص ۲۵۴). این مرثیه در دیوان ابوتمّام (ص ۲۶۵ـ۲۶۶) ذکر شده است.

دیوان حسین‌بن مطیر در ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹ به کوشش حسین عطوان در جلد پانزدهم مجلة معهد المخطوطات العربیة (ص ۱۳۳ـ۲۲۱) در قاهره به چاپ رسید. محسن غیاض نیز اشعار او را در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱ در بغداد و بیروت چاپ کرد (سزگین[1]، ج ۲، ص ۴۴۸، ج ۹، ص ۲۸۷).

منابع: ابن‌خلّکان؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قتیبه، *الشعر و الشعراء*، بیروت ۱۹۶۴؛ ابن‌معتز، کتاب *البدیع*، چاپ کراتشکوفسکی، لندن ۱۹۳۵، چاپ افست بغداد ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ همو، کتاب *طبقات الشعراء فی مدح الخلفاء و الوزراء*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، لندن ۱۹۳۹؛ ابن‌منظور؛ ابوالفرج اصفهانی؛ حبیب‌بن اوس ابوتمّام، *دیوان الحماسة*، به روایت موهوب‌بن احمد جوالیقی، چاپ عبدالمنعم احمد صالح، بغداد ۱۹۸۰؛ عبدالقادربن عمر بغدادی، *خزانة الادب و لب‌لباب‌لسان العرب*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، ج ۵، قاهره ۱۹۷۹؛ عمروبن بحر جاحظ، *البیان و التبیین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [۱۳۶۷ ?/۱۹۴۸]؛ حسین‌بن مطیر، *شعر الحسین‌بن مطیر الاسدی*، چاپ حسین عطوان، در *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ج ۱۵، ش ۱ (ربیع‌الاول ۱۳۸۹)؛ ابراهیم‌بن علی حصری، *زهرالآداب و ثمر الالباب*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالجیل [بی‌تا.]؛ خطیب بغدادی؛ ذهبی؛ محمدبن حسن رضی‌الدین استرآبادی، *شرح الرضی علی الکافیة*، چاپ یوسف حسن عمر، [بی‌جا]: جامعة قاریونس، ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، ج ۵، چاپ مصطفی حجازی، کویت ۱۳۸۹/۱۹۶۹، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ احمد شایب، *تاریخ الشعر السیاسی الی مُنتَصَف القرن الثانی*، بیروت [۱۹۷۶ ?]؛ صفدی؛ حسن‌بن عبداللّه عسکری، *دیوان المعانی*، [بیروت]: عالم‌الکتب، [بی‌تا.]؛ حسین عطوان، *شعراء الدولتین الامویة و العباسیة*، بیروت ۱۹۸۱؛ محمدبن عمران مرزبانی، *المُوَشَّح: مآخذ العلماء علی الشعراء فی عدة انواع من صناعة الشعر*، چاپ علی محمد بجاوی، مصر ۱۹۶۵؛ محمدبن احمد وشّاء، *الموشّی، او، الظرف و الظرفاء*، بیروت ۱۳۸۵/ ۱۹۶۵؛ یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳؛

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- .

/ محمود مهدوی دامغانی /

حسین‌بن موسی علوی، ابواحمد موسوی، نقیب نقبای طالبیین* در نیمهٔ دوم قرن چهارم، پدر شریف‌رضی* و سیدمرتضی علم‌الهدی*. او در ۳۰۴ در بصره به‌دنیا آمد و همانجا پرورش یافت (عمری، ص ۱۲۴؛ صفدی، ج ۱۳، ص ۷۶). نسبش، از طریق پدر با چهار واسطه و از طریق مادر با سه واسطه، به امام موسی کاظم علیه‌السلام می‌رسد. پدرش، موسی ابرش، از کارگزاران عباسیان بود و پدربزرگش، محمد اعرج، از علمای بغداد (← فخررازی، ص ۸۲ـ۸۳).

وی از همسرش فاطمه ــ که از طرف پدر، نوادهٔ ناصر کبیر حسن اطروش* و از طرف مادر، نوادهٔ حسن‌بن قاسم‌بن حسن* معروف به داعی صغیر بود (علم‌الهدی، ۱۴۱۷، ص ۶۲؛ فخر رازی، ص ۸۳) ــ چهار فرزند داشت: زینب، علی معروف به سید / شریف مرتضی، محمد معروف به شریف‌رضی، و خدیجه (عمری، ص ۱۲۵). نوری (ج ۳، ص ۲۱۶) از کلام شیخ مفید در مقدمهٔ کتاب *احکام النّساء* (ص ۱۳ـ۱۴) چنین برداشت کرده که شیخ مفید، این کتاب را برای فاطمه ــ که با تعبیر زنی جلیل‌القدر و فاضل از او یاد کرده ــ نگاشته است.

از تحصیلات حسین‌بن موسی اطلاع چندانی نداریم، اما اینکه او طیلسان می‌پوشیده (عمری، ص ۱۲۴) و این لباس ویژهٔ مشایخ و علما بوده (متز[2]، ج ۱، ص ۱۰۳؛ دزی[3]، ص ۲۷۹؛ نیز ← مقدسی، ص ۴۴۰؛ یاقوت حموی، ج ۱، ص ۳۷۳)، قرینه‌ای است بر اینکه وی از علمای زمان خود بوده است. حرّعاملی (قسم ۲، ص ۱۰۴) نیز نوشته که محدّثان و مورخان، حسین‌بن موسی را ستوده‌اند. فرزند حسین، سید مرتضی، از او روایت کرده (← عمادالدین طبری آملی، ص ۶۰) و کیای گیلانی (ص ۷۷) او را فاضل و عالم خوانده است.

نخستین‌بار، نام وی در ذکر وقایع سال ۳۳۴، هنگام به خلافت رسیدن المطیع‌للّه، در تاریخ آمده است؛ زمانی که خلیفه او را مأمور نصب قندیل طلا در کعبه کرد (← ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۴۶).

---

1. Sezgin 2. Mez 3. Dozy

بین سالهای ۳۴۸ تا ۳۵۳، ابوعبدالله محمد، فرزند داعی صغیر، پیش از خروج حسین‌بن موسی از بغداد (← ابن‌عِنَبه، ص ۷۸ـ۷۹)، وی را به نقابت بصره منصوب کرد (ناطق بالحق، ص ۱۸۲).

در ۳۵۴، المطیع‌لله وی را به نقابت طالبیین و امارت حج و ریاست دیوان مظالم برگزید (ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۱۶۱؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۶۵ـ۵۶۶؛ صفدی، همانجا). در ۳۵۸، حسین‌بن موسی نمایندهٔ عزالدوله بختیار*، برای حل اختلاف میان ابوتغلب و حمدان، بود (مسکویه، ج ۲، ص ۲۵۶؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۹۴).

پس از هفت سال نقابت، در ۳۶۱، در پی آتش‌سوزی محلهٔ کرخ بغداد که مرکز شیعیان بود، میان حسین و ابوالفضل شیرازی، وزیر عزالدوله، نزاعی درگرفت و درنتیجه، وزیر او را از مقام نقابت عزل کرد (مسکویه، ج ۲، ص ۳۰۸ـ۳۰۹؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۱۹؛ ابن‌کثیر، ج ۱۱، ص ۳۰۷؛ قس ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۲: ۳۶۰؛ صفدی، همانجا: ۳۶۲).

در سالهای ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۱ و ۳۶۳، حسین به‌عنوان امیرالحاج به حج رفت (ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۱۶۲، ۱۷۵، ۲۰۲، ۲۱۰؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۴۷؛ ذهبی، ج ۸، ص ۱۷۹). در ۳۶۳، واسطهٔ حل اختلاف میان عزالدوله و ابوتغلب شد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۳۴؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۵۳۰). در ۳۶۴، برای آشتی دادن محمدبن بقیه با عزالدوله تلاش کرد (مسکویه، ج ۲، ص ۳۵۶) و در پایان همان سال، بار دیگر عزالدوله او را به نقابت منصوب کرد (ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۲۳۷؛ صفدی، همانجا) و حسین به همراه وی، به زیارت مرقد امام علی علیه‌السلام رفت (مسکویه، ج ۲، ص ۳۵۵). در همین دوران، خلیفه الطائع‌لله (حک: ۳۶۳ـ۳۸۱) او را مسئول نظارت بر اوقاف بغداد و اطراف آن کرد (قلقشندی، ج ۱۰، ص ۲۴۳ـ۲۴۷، ۲۵۹ـ۲۶۲؛ قس ابن‌حزم، ص ۶۳، که از نظارت او بر اوقاف بصره در سال ۳۶۹ یاد کرده است).

در سال ۳۶۶، حسین واسطهٔ حل اختلاف میان عزالدوله و عضدالدوله بود (مسکویه، ج ۲، ص ۳۷۲ـ۳۷۳؛ ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۲۴۷ـ۲۴۸). عضدالدوله در ۳۶۸، عزالدوله را از بغداد راند و حسین‌بن موسی را مسئول پس گرفتن دیار مُضَر از والی آن کرد (مسکویه، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۹۶)، ولی سال بعد، به اتهام افشای اسرار و ارتباط مخفیانه با عزالدوله، وی را از مقام نقابت عزل و اموالش را مصادره کرد و او را به قلعه‌ای در فارس تبعید نمود (مسکویه، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۲۶۸؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۱۰). ابن‌ابی‌الحدید (ج ۱، ص ۳۲) علت عزل او را نگرانی عضدالدوله از موقعیت وی دانسته است.

پس از مرگ عضدالدوله در ۳۷۲، پسرش شرف‌الدوله، حسین‌بن موسی را آزاد کرد و در ۳۷۶، تمام اموال مصادره شده‌اش را بازگرداند و او را به نقابت گمارد که تا هنگام ابتلا به بیماری در این منصب باقی ماند (ابوشجاع روذراوری، ص ۸۰ـ۸۱، ۱۳۶؛ ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۲؛ قس ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۳۲۱؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۵۰).

در سال ۳۸۰، بار دیگر الطائع‌لله وی را به نقابت طالبیین، امارت حج و ریاست دیوان مظالم منصوب کرد (ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۳۴۴؛ ج ۱۵، ص ۷۲؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۷۷ـ۷۸؛ صفدی، همانجا) و پسرانش، به جانشینی وی تعیین شدند (ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۲؛ ابن‌کثیر، ج ۱۱، ص ۳۵۲) ولی در ۳۸۴، به دلایل نامعلومی، او و پسرانش را عزل کردند (ابن‌جوزی، ج ۱۴، ص ۳۶۹؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۰۵؛ ابن‌کثیر، ج ۱۱، ص ۳۵۷).

از وضع او در فاصلهٔ سالهای ۳۸۴ تا ۳۹۴، فقط می‌دانیم که برای رفع اختلافات داخلی آل‌بویه تلاش می‌کرده است (← شریف‌رضی، *دیوان*، ج ۱، ص ۲۴۳ـ۲۴۶؛ ابوشجاع روذراوری، ص ۲۷۶، ۳۲۶ـ۳۲۷).

در سال ۳۹۴، بهاءالدوله دوباره او را به نقابت، امارت حج و ریاست دیوان مظالم برگزید و منصب قاضی‌القضاتی را نیز بر آنها افزود و همچنین به او لقب «الطاهر الأوحد ذوالمناقب» اعطا نمود: خلیفه القادر بالله با قاضی‌القضاتی او مخالفت کرد، اما بقیهٔ مناصب را پذیرفت (ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۴۳؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۸۲؛ ذهبی، ج ۹، ص ۶۸۷).

حسین‌بن موسی در اواخر عمر مریض و نابینا شد (ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۱) و در سال ۴۰۰، پس از وقف بخشی از دارایی‌هایش، در بغداد درگذشت (ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۱۹). سیدمرتضی بر او نماز خواند. پیکرش را نخست در خانه‌اش دفن کردند و پس از چندی، او را به کربلا بردند و درجوار قبر امام حسین علیه‌السلام به خاک سپردند (ابن‌جوزی، ج ۱۵، ص ۷۲؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ ابن‌کثیر، ج ۱۱، ص ۳۹۴؛ قس ابن‌ازرق، ص ۱۱۱، که سال وفات او را ۴۰۳ و محل دفنش را باب‌التبن بغداد دانسته است). پسرانش، سیدمرتضی علم‌الهدی (۱۳۷۸، قسم ۱، ص ۲۰۰ـ۲۰۳) و شریف‌رضی (*دیوان*، ج ۲، ص ۲۹۰ـ۲۹۶)، و نیز ابوالعلاء معرّی (ص ۵۱۶ـ۵۵۴) و مهیار دیلمی (ج ۳، ص ۹۳ـ۹۵) در رثای او شعر سرودند.

حسین‌بن موسی علوی از برجسته‌ترین شخصیتهای دینی و سیاسی زمان خود بود و مناسبات خوبی با خلفای عباسی داشت، چنان که معتمد و واسطهٔ حل اختلاف سیاسی میان امیران آل‌بویه بود و در فرونشاندن فتنه‌های میان شیعیان و اهل سنّت می‌کوشید (← شریف‌رضی، *دیوان*، ج ۱، ص ۸۸ـ۹۸). همچنین زمانی که خلیفه القادربالله می‌خواست از حکومت فاطمیان مصر مشروعیت‌زدایی کند، از حسین‌بن موسی خواست نوشته‌ای در رد انتساب آنان به آل‌البیت علیهم‌السلام

بنویسد (ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۷ـ۳۸؛ نیز ← شریف‌رضی، *دیوان*، ج ۲، ص ۵۷۶).

دربارهٔ مذهب حسین‌بن موسی، گفتنی است که مجموعهٔ تعبیرات تراجم‌نویسان و عالمان رجال امامی، حکایت از مقبولیت و حرمت او نزد همهٔ امامیان دارد و هر چند غالباً تصریح به امامی بودن او، نکرده‌اند، کسی نیز او را منتسب به فرق دیگر شیعه ندانسته است (برای نمونه ← حرّعاملی، همانجا؛ افندی‌اصفهانی، ج ۲، ص ۱۸۲؛ مامقانی، ج ۲۳، ص ۱۰۸؛ آقابزرگ طهرانی، ص ۱۲۱ـ۱۲۲). قراین دیگر، از جمله کاربرد تعبیر «رافضی» برای او در آثار برخی عالمان اهل‌سنّت (برای نمونه ← ابن‌تغری‌بردی، ج ۴، ص ۲۲۳، ۲۴۰) و جایگاه او نزد شیعیان امامی در بغداد، نیز مؤید امامی بودن اوست. اما در دورهٔ معاصر، رجال‌شناس نامور شیعه شیخ محمدتقی شوشتری (ج ۳، ص ۵۴۶) براساس سخنی که شریف‌رضی از قول یکی از منتقدان خود در مقدمهٔ *خصائص‌الائمة* (ص ۳۷) نقل کرده، چنین نتیجه گرفته که شریف‌رضی و مرتضی، اولین افراد از سادات موسوی بوده‌اند که به مذهب امامیه (قطعیه) گرویده‌اند و بنابراین پدرشان واقفی بوده است. این استنتاج، با توجه به مجموعه قراین، محلّ تأمل است. شیبی (ص ۷۴) نیز به استناد مناسبات حسین‌بن موسی با داعیان زیدی و طیلسان پوشیدن او ــ که آن را سنّت زیدیان، از جمله ناصر اطروش، می‌داند ــ وی را زیدی‌مذهب دانسته است. این در حالی است که شریف‌مرتضی، به صراحت بر امامی بودن ناصر اطروش، یعنی پدر همسر حسین‌بن موسی و جد مادری رضی و مرتضی تأکید کرده است (← حسن اطروش*). به‌علاوه، زیدی بودن همهٔ داعیان علوی در طبرستان قابل اثبات نیست. شریف‌رضی شرح زندگانی پدرش، حسین‌بن موسی علوی، را نوشته بوده (ابن‌عنبه، ص ۱۸۹) که اثری از آن باقی‌نمانده است.

منابع: آقابزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعة: نوابغ الرُّواة فی رابعة المئات*، چاپ علی‌نقی منزوی، بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۰؛ ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌ازرق، *تاریخ‌الفارقی*، چاپ بدوی عبداللطیف عوض، بیروت ۱۹۷۴؛ ابن‌تغری‌بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، قاهره [۱۳۸۳؟]ـ ۱۳۹۲/ [۱۹۶۳؟]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن‌حزم، *جمهرة انساب‌العرب*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌عنبه، *عمدة‌الطالب فی انساب آل ابی‌طالب*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۳۸۳ ش؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ ابوالعلاء معرّی، *سقط‌الزند و ضوءُهُ*، چاپ سعید سیدعباده، قاهره ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ ابوشجاع روذراوری، *ذیل کتاب تجارب الامم*، چاپ آمدروز، مصر ۱۹۱۶/۱۳۳۴، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ عبداللّه‌بن عیسی افندی‌اصفهانی، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱ـ ؛ محمدبن حسن حرّ عاملی، *امل الآمل*، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افست قم ۱۳۶۲ ش؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ‌الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/ ۲۰۰۳؛ محمدبن حسین شریف‌رضی، *خصائص‌الأئمة علیهم‌السلام*، چاپ محمدهادی امینی، مشهد ۱۴۰۶؛ همو، *دیوان*، ج ۱، بیروت: داربیروت للطباعة و النشر، [بی‌تا.]، ج ۲، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ شوشتری؛ کامل مصطفی شیبی، *الفکرالشیعی و النزعات‌الصوفیة حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری*، بغداد ۱۹۶۶/۱۳۸۶؛ صفدی؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *دیوان*، چاپ رشید صفار، [قاهره] ۱۹۵۸/۱۳۷۸؛ همو، *مسائل الناصریّات*، تهران ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ علی عمادالدین طبری آملی، *بشارة المصطفی لشیعة‌المرتضی*، نجف ۱۹۶۳/۱۳۸۳؛ علی‌بن محمد عمری، *المجدی فی انساب الطالبیّین*، چاپ احمد مهدوی دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ محمدبن عمر فخررازی، *الشجرة‌المبارکة فی انساب الطالبیة*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۹؛ قلقشندی؛ احمدبن محمد کیاء گیلانی، *سراج الانساب*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۹؛ عبداللّه مامقانی، *تنقیح المقال فی علم‌الرجال*، چاپ محیی‌الدین مامقانی، قم ۱۴۲۳ـ ؛ آدام متز، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، یا، رنسانس اسلامی*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران ۱۳۶۴ ش؛ مسکویه؛ محمدبن محمد مفید، *احکام‌النساء*، چاپ مهدی نجف، قم ۱۴۱۳؛ مقدسی؛ مهیار دیلمی، *دیوان مهیارالدیلمی*، چاپ احمد نسیم، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ یحیی‌بن حسین ناطق‌بالحق، *الافادة فی تاریخ الائمة الزیدیة*، چاپ محمد یحیی سالم عزان، صنعا ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *خاتمة مستدرک الوسائل*، قم ۱۴۱۵ـ۱۴۲۰؛ یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳؛

Reinhart Pieter Anne Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabs*, Amsterdam 1845, repr. Beirut [n.d.].

/ مهدی فرمانیان /

حسین پاشا، نام چندتن از صاحب‌منصبان عثمانی.

۱) حسین پاشا، دَلی، از وزیران و فرماندهان عثمانی در سدهٔ یازدهم. او احتمالاً در ینی‌شهر، واقع در شمال‌شرقی بورسه، به دنیا آمد و بعدها به جرگهٔ «زُلُفلی بالطه‌جیلر» (تبرداران زلف‌دار) پیوست (← اوزون چارشیلی[1]، ج ۳، بخش ۱، ص ۳۲۸). وی به‌سبب پهلوانی‌اش در زمرهٔ مقربان سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲ـ۱۰۴۹) درآمد و به دلی (دیوانه) ملقب

---

1. Uzunçarşılı

گردید و سپس به منصب میرآخوری رسید (ثریا، ذیل همین مادّه؛ دانشمند[1]، ج ۳، ص ۴۰۰؛ نعیما، ج ۶، ص ۳۹۹ـ۴۰۱). حسین‌پاشا چنان مورد توجه مراد چهارم قرار گرفت که در ۱۰۴۴ با اینکه رتبهٔ وزارت داشت، به منصب قپودان دریایی (دریاسالاری) نیز گمارده شد (ثریا، همانجا). وی در لشکرکشی مراد چهارم به ایران شرکت داشت و با مهارت خود در توپچیگری در فتح قلعهٔ ایروان، توجه سلطان را بیش از پیش جلب کرد (صولاق‌زاده محمد همدمی، ص ۷۵۶ـ۷۵۷؛ نعیما، ج ۳، ص ۲۵۵). حسین‌پاشا در ۱۰۴۵ به‌حکومت مصر منصوب گشت (صولاق‌زاده محمد همدمی، ص۷۶۳؛ پچوی[2]، ج ۲، ص ۴۹۴)، اما پس از چندی، به‌سبب ارتکاب بعضی اعمال غیرمشروع، به استانبول احضار و در آنجا زندانی شد و پس از مصادرهٔ اموالش آزاد گردید. با این حال، اندکی بعد نفوذ و اعتبار پیشین را به دست آورد و بار دیگر رتبهٔ وزارت گرفت و بیگلربیگی* آناطولی شد (نعیما، ج ۳، ص ۳۳۱؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین مادّه). او در لشکرکشی به بغداد، که به انعقاد عهدنامهٔ زَهاب* انجامید، نقش مؤثری داشت. در بازگشت از بغداد، سلطان عثمانی او را به عنوان مشاور به استانبول برد و او، پس از چندی، قائم‌مقام صدراعظم شد (نعیما، ج ۳، ص ۴۲۲؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۰۶). با جلوس سلطان ابراهیم در ۱۰۴۹، حسین‌پاشا از مقامش عزل و برای دومین بار به قپودان دریایی منصوب گردید (ثریا، همانجا). وی مأمور سرکوب دزدان دریایی روس و قزاق در دریای سیاه شد و در این لشکرکشی، سی فروند کشتی آنها را تصرف کرد. وی همچنین به طور پیاپی به حکومت بوسنه (۱۰۵۱)، بغداد (محرّم ۱۰۵۴) و بُدین (شعبان ۱۰۵۴) منصوب گردید (اوزون چارشیلی، ج ۳، ص ۳۲۹ـ۳۳۰؛ د. اسلام، همانجا).

مهم‌ترین خدمت دلی‌حسین‌پاشا محاصرهٔ جزیرهٔ کرت[3] در ۱۰۵۴/ ۱۶۴۴ بود که در تصرف جمهوری ونیز قرار داشت (← هامر ـ پورگشتال[4]، ج ۵، ص ۳۹۳ـ۴۰۲). پس از به دست گرفتن فرماندهی کل کرت، شهر رسمو[5] را پس از محاصره‌ای چهل روزه، در شوال ۱۰۵۶/ نوامبر ۱۶۴۶ گرفت. سپس کلیسایی را در آن شهر به نام سلطان ابراهیم مسجد کرد و مدرسه و حمامی هم به نام خود بنا نمود (همان، ج ۵، ص ۴۰۱ـ۴۰۳؛ دانشمند، ج ۳، ص ۴۰۱ـ۴۰۳). با اینکه فتح کرت در زمان حسین‌پاشا میسر نشد، دانشمند (ج ۳، ص ۴۲۵ـ۴۲۶) در بیان این حادثه، او را قهرمان و غازی خوانده است.

حسین‌پاشا در ۱۰۶۶ به صدراعظمی برگزیده شد، اما پیش از اینکه خاتم وزارت به دستش برسد، درنتیجهٔ دسیسه‌های درباری، عزل گردید (نعیما، ج ۶، ص ۱۴۴؛ ثریا، همانجا). محمدپاشا، وزیر جدید، حسین‌پاشا را به اتهام بی‌کفایتی، از فرماندهی کرت برکنار و به استانبول احضار کرد. سپس محمدپاشا درصدد گرفتن فتوای قتل حسین‌پاشا برآمد اما شیخ‌الاسلام وقت از دادن فتوا خودداری کرد. وی با حمایت مادر سلطان، برای سومین بار به مقام قپودان دریایی رسید (نعیما، ج ۶، ص ۳۳۸ـ۳۳۹) و در ۱۰۶۹ بیگلربیگی روم‌ایلی شد، اما چندان در این مقام باقی نماند و در پی شکایت قاضی فلیه، به بهانهٔ طلب جریمهٔ حسین‌پاشا از مردم، حسین‌پاشا به استانبول فرا خوانده شد و در ربیع‌الاخر ۱۰۶۹ زندانی و اعدام گردید (همان، ج ۶، ص ۳۹۷ـ۳۹۹؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۳۴۰ـ۳۴۲).

۲) **حسین پاشا، کوچک**، دریاسالار عثمانی در اوایل سدهٔ سیزدهم. وی غلامی گرجی یا چِرکَس* بود که اربابش، ابراهیم‌پاشای سلاحدار، در ۱۱۸۱ او را به سلطان مصطفای سوم معرفی کرد. حسین‌پاشا در دربار عثمانی (← پاکالین[6]، ج ۱، ص ۵۳۳ـ۵۳۴) تربیت یافت و در همانجا با شاهزاده سلیم ــ که برادر رضاعی‌اش بود ــ بزرگ شد و به دایه‌زاده / طایه‌زاده شهرت یافت (دانشمند، ج ۴، ص ۵۴۰؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین مادّه). حسین‌پاشا به‌سبب کوچکی جثه‌اش، به کوچک (کوچوک / کُچوک) ملقب شد (د. اسلام، چاپ اول، ذیل همین مادّه). در ۱۲۰۳، به عنوان پیشکار سلطان سلیم سوم و سپس در مقام خادم «خانهٔ خاصه» (محل نگهداری خرقهٔ سعادت، منتسب به پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم؛ ← پاکالین، ج ۱، ص ۷۲۹) به‌کار مشغول شد. چند ماه بعد هم به مقام باش‌چوخه‌دار / باش‌چوقدار رسید (همان، ج ۱، ص ۱۶۲).

حسین‌پاشا از حامیان تشکیل نظام جدید در عثمانی و معتمد سلطان‌سلیم سوم بود. درنتیجه، در ۱۲۰۶ به مقام قپودان دریایی منصوب گردید (دانشمند، ج ۴، ص ۷۴؛ د. اسلام، چاپ دوم، همانجا). سال بعد، وی با اسماءسلطان، دختر سلطان‌عبدالحمید اول، ازدواج کرد (د.ا.د.ترک، ذیل همین مادّه) و به این مناسبت لقب داماد هم گرفت (← دانشمند، ج ۴، ص ۴۸۸). حسین‌پاشا در طول خدمتش در نیروی دریایی، نخست برای سرکوب عثمان پاسبان اوغلو* اقدام کرد ولی از عهدهٔ او برنیامد و باب عالی* را به مصالحه با وی و به رسمیت شناختن حکومت نیمه‌مستقل عثمان در ودین[7] (شمال‌غربی بلغارستان) متقاعد کرد (جودت‌پاشا، ج ۷،

1. Danişmend 2. Peçevi 3. Crete 4. Hammer-Purgstall 5. Resmo 6. Pakalın
7. Vidin

ص ۹۵؛ د. اسلام، همانجا؛ نیز ← شاو[1]، ج ۱، ص ۲۶۷).

در حملهٔ ناپلئون بناپارت به مصر، سلیم سوم برای بازستاندن مصر، به فرانسه اعلام جنگ داد و با انگلستان و روسیه هم‌پیمان شد. حسین‌پاشا با نیروهایش به انگلیسیها ملحق شد و در ۱۲۱۶/۱۸۰۱ فرانسویان شکست خوردند و مجبور به ترک قاهره شدند و حسین‌پاشا دومین فاتح مصر شناخته شد (جودت‌پاشا، ج ۶، ص ۲۳۲، ج ۷، ص ۱۲۶ـ۱۲۷؛ دانشمند، ج ۴، ص ۷۹ـ۸۰؛ د.اسلام، همانجا). پس از آن، وی به خواست سلطان‌سلیم سوم، به اصلاح و نوسازی نیروی دریایی پرداخت (هامر ـ پورگشتال، ج ۷، ص ۴۵ـ۴۶؛ جودت‌پاشا، ج ۶، ص ۱۴۳؛ یوجل[2] و سویم[3]، ج ۴، ص ۹۸)؛ از این‌رو بانی دریانوردی جدید عثمانی به‌شمار می‌آید (د.اسلام، همانجا). آخرین اقدام او فراهم‌آوردن زمینه‌ای برای دوستی مجدد با فرانسویان و خروج انگلیسیان از مصر در ۱۲۱۸/۱۸۰۳ بود (آقشین[4]، ص ۸۲؛ د.ا.د.ترک، همانجا). حسین‌پاشا در ۱۲۱۸/۱۸۰۳ در ۴۶ سالگی، براثر سل، درگذشت و در جوار مقبرهٔ مهرشاه والده‌سلطان در ایوب (در استانبول) دفن گردید (د.ا.د.ترک، همانجا).

۳) **حسین پاشا، مِزه‌مورته**[5]، راهزن دریایی الجزایری و بعداً دریاسالار عثمانی. از خاستگاه و حوادث اوایل زندگی او اطلاعی در دست نیست. احتمالاً در مایورکا[6] (میورقه) به‌دنیا آمد. گویا در جوانی در جنگی با اسپانیاییها، بر اثر زخمی مهلک، مرده پنداشته شد و به همین مناسبت به مزه‌مورته (نیمه‌جان) ملقب گردید (← د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین مادّه). در ۱۰۸۵، او دزد دریایی بود، اما به‌تدریج از شخصیتهای مهم الجزایری شد و به امور ینی‌چریها پرداخت و به آغا (← آقا*) ملقب گردید. از آن پس در جنگهای زیادی در دریای مدیترانه شرکت کرد (همانجا). در ۱۰۹۴/۱۶۸۳ دایی‌بابا حسن، رئیس ینی‌چریها و رقیب حسین‌آغا، او را به گروگان به ناوگان دریایی فرانسه، که بندر الجزایر را به توپ بسته بود، تحویل داد. در مدت گرفتاری، حسین‌آغا به دریاسالار دوکن[7]، فرمانده ناوگان فرانسوی، قول داد در صورت آزاد شدن، شرایط صلح فرانسویان را بپذیرد. اما پس از رها شدن، نخست دایی‌بابا را به قتل رساند، سپس به ناوگان فرانسویان حمله برد و آنان را به عقب‌نشینی وادار کرد (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۲۹۹ـ۳۰۰؛ د.اسلام، همانجا). پس از آن، از عثمانیان اطاعت کرد و از طرف باب عالی، بیگلربیگی الجزایر گردید و عنوان پاشا یافت. حسین‌پاشا حدود پنج سال عنوانهای دایی (رئیس ینی‌چریها) و بیگلربیگی (والی) را باهم داشت. وی در ۱۰۹۷/ ۱۶۸۶، به مقابله با ونیزیها، که شبه‌جزیرهٔ موره در جنوب یونان را تصرف کرده بودند، شتافت و دو سال بعد با فرانسویانی که الجزایر را بمباران کردند، مقابله نمود. وی در ۱۱۰۰ قپودان‌پاشا* شد، اما پیش از آنکه این حکم قطعی شود، شورشی برضد او در الجزایر روی داد و حسین‌پاشا به تونس گریخت و منصب او به شخص دیگری سپرده شد (← د. اسلام، همانجا). وی در ۱۱۰۱ قپودان پاشای دانوب شد و ودین و سراسر ساحل راست دانوب به دست عثمانیان افتاد (دانشمند، ج ۳، ص ۴۷۰).

حسین‌پاشا در دههٔ پایانی زندگی خود در جنگهای زیادی با نیروی دریایی ونیز شرکت کرد و در بیشتر آنها پیروز شد و به مقام قپودان‌پاشایی ارتقا یافت (یوجل و سویم، ج ۳، ص ۲۳۱؛ یورگا[8]، ج ۴، ص ۲۲۸). واپسین مأموریت مزه‌مورته، پس از عهدنامهٔ کارلوویتس[9] (قرارداد صلح بین عثمانی و اتریش ← ادامهٔ مقاله) و به منظور سرکوب دزدان دریایی مدیترانه بود. حسین‌پاشا در ۱۱۱۳ درگذشت (← سامی، ذیل همین مادّه؛ ثریا، ذیل «حاج‌حسین‌پاشا (مزه‌مورطه)»؛ دانشمند، ج ۳، ص ۴۸۶).

وی گذشته از پیروزیهایی که در جنگهای دریایی نصیب عثمانی کرد، به‌سبب تدوین قانون‌نامه‌ای برای ادارهٔ امور بحریه*، مورد احترام بود.

۴) **حسین پاشا، عموجه‌زاده**، صدراعظم و از خاندان کوپریلی. تاریخ تولد او به درستی مشخص نیست، اما باتوجه به اینکه در هنگام مرگش در ۱۱۱۴، شصت سال داشته، به احتمال بسیار در ۱۰۵۴ به دنیا آمده است (← عثمان‌زاده، ص ۱۲۴ـ۱۲۵). نام پدرش در بیشتر منابع حسن‌آغا ضبط شده، اما ظاهراً اسم پدر او مصطفی بوده است (← کین‌راس[10]، ص ۳۶۵؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۴). لقب عموجه/ عمجه/ آموجه (عموزاده) در زمان صدارت عموزاده‌اش، فاضل احمدپاشا، به وی داده شد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ یوجل و سویم، ج ۳، ص ۲۲۶). وی در دومین محاصرهٔ وین (۱۰۹۴/ ۱۶۸۳)، که به شکست سخت عثمانیان انجامید، شرکت داشت و در پی آن، مغضوب گردید و مدتی در زندان بود. بعد با عنوان بیگلربیگی شهرزور از استانبول تبعید شد (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۴ـ۴۴۵). سپس در مناصبی چون محافظ چارداق/ چارطاق، محافظ سدالبحر (بوغاز حصار)، و قائم‌مقام صدراعظم، در استانبول خدمت کرد (ثریا، ذیل همین مادّه؛

1. Shaw 2. Yücel 3. Sevim 4. Akşin 5. Mezemorta 6. Majorca
7. Duquesne 8. Iorga 9. Karlowitz 10. Patrick Balfour Kinross

<تاریخ عثمانی بی‌نام>[1]، گ ۱۴۶پ). پس از گرفتن جزیرهٔ ساقز/ خیوس[2] از ونیزیها، وی در اوایل ۱۱۰۶ به دریاسالاری و سپس به حکومت ادرنه و ساقز و بعد به حکومت قرمان رسید و در ۱۶۹۶/۱۱۰۸ به حکومت بلگراد منصوب شد (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۵؛ ثریا، همانجا؛ د.ا.د.ترک، ذیل «عموجه‌زاده حسین‌پاشا»). پس از اینکه در ۱۶۹۷/۱۱۰۹ عثمانیان در سومین لشکرکشی به وین از نیروهای اتریشی شکست خوردند و صدراعظم محمدپاشا، ملقب به الماس، کشته شد، سلطان مصطفای دوم حسین‌پاشا را به سبب کاردانی‌اش به صدراعظمی برگزید. اما او خاتم صدارت را در صورت داشتن استقلال در کار پذیرفت (<تاریخ عثمانی بی‌نام>، گ ۱۳۸پ، ۱۴۲ر؛ یوجل و سویم، همانجا؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۵ـ۴۴۶). وی که به ضعف دولت عثمانی و بی‌ثمر بودن لشکرکشیهای پرهزینه و پرتلفات به‌خوبی پی‌برده بود، با دولت اتریش، که از جنگ با عثمانی و فرانسه فرسوده شده بود، در ۱۶۹۹/۱۱۱۰ در شهر کارلوویتس قرارداد صلح بست (یوجل و سویم، ج ۳، ص ۲۳۶ـ۲۳۷؛ هامر ـ پورگشتال، ج ۶، ص ۶۴۱ـ ۶۴۹؛ چنار[3]، ص ۲۹۳ـ۲۹۶). سپس به اصلاحات اجتماعی، اقتصادی و اداری اقدام کرد، اما به‌سبب مخالفتهای محافظه‌کاران، که اصلاحات را به ضرر خود می‌دانستند، اقدامات حسین‌پاشا توفیقی پیدا نکرد (اوزون چارشیلی، ج ۴، بخش ۱، ص ۱ـ۱۰؛ کین‌راس، ص ۳۷۳ـ۳۷۹). افزون بر آن، مداخلهٔ روزافزون شیخ‌الاسلام فیض‌اللّه افندی (مقتول در ۱۱۱۵) در امور حکومتی، عرصهٔ کار را بر حسین‌پاشا تنگ کرد. سرانجام حسین‌پاشا بیمار شد و در ۱۱۱۴ خاتم صدارت را پس داد (اوزون چارشیلی، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۵ـ ۱۶؛ یوجل و سویم، ص ۲۴۵ـ۲۵۰) و پس از چندی، در ملک خصوصی خود در سیلیوری[4] درگذشت (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین مادّه).

حسین‌پاشا عموجه‌زاده به طریقت مولویه* تعلق‌خاطر داشت و حامی علمای زمان خود بود. مصطفی نعیما* (متوفی ۱۱۲۸) تاریخی شش جلدی را به نام او تألیف کرد و نام کتابش را به احترام وی، *تاریخ نعیما: روضةالحسین فی خلاصةاخبارالخافقین* گذاشت (اوزون چارشیلی، ج ۴، بخش ۱، ص ۴۴۷ـ ۴۴۸). حسین‌پاشا مجتمعی متشکل از مسجد و مکتب‌خانه و چند حجره در سَراجخانه‌باشی استانبول بنا کرد که امروزه موزهٔ آثار هنری ترک است. افزون بر این، بناهای دیگری در استانبول و ادرنه ساخت، که از آن جمله است ویلایی به نام عموجه‌زاده یالیسی[5] که بین آناطولی‌حصار و قانلیجه[6] قرار دارد و قدیم‌ترین نمونهٔ معماری چوبی استانبول به‌شمار می‌رود (د.اسلام، همانجا).

منابع: محمد ثریا، *سجل عثمانی*، استانبول ۱۳۰۸ـ۱۳۱۵/ ۱۸۹۰ـ۱۸۹۷، چاپ افست انگلستان ۱۹۷۱؛ احمد جودت‌پاشا، *تاریخ جودت*، استانبول ۱۳۰۹؛ شمس‌الدین‌بن خالد سامی، *قاموس الاعلام*، چاپ مهران، استانبول ۱۳۰۶ـ۱۳۱۶/ ۱۸۸۹ـ۱۸۹۸؛ صولاق‌زاده محمد همدمی، *صولاق‌زاده تاریخی*، استانبول ۱۲۹۷؛ احمد ثاقب‌عثمان‌زاده، *حدیقة الوزرا*، استانبول ۱۲۷۱، چاپ افست فرایبورک ۱۹۶۹؛ پاتریک بالفور کین‌راس، *قرون عثمانی (ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی)*، ترجمهٔ پروانهٔ ستاری، تهران ۱۳۷۳ش؛ مصطفی نعیما، *تاریخ نعیما*، [استانبول] ۱۲۸۱ـ۱۲۸۳؛

Sina Akşin, "Siyasal tarih", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.3, İstanbul 1990; *Anonim Osmanlı tarihi: 1099-1116/ 1688-1704*, ed. Abdülkadir Özcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000; Hüseyin çınar, "Osmanlılar ve dünya (1600-1800)", in *Tarih el kitabı: Selçuklular'dan bugüne*, ed. Ahmet Nezihi Turan, Ankara: Grafikler Yayınları, 2004; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; *EI*[1], s.v. "Ḥusain Pasha" (by J.H. Mordtmann); *EI*[2], s.vv. "Ḥusayn Pasha (Deli)"(by Ismet Parmaksızoğlu),"Ḥusayn Pasha (ʿAmūdja-zāde)" (by Orhan F. Köprülü), "Ḥusayn Pasha (Küčük)" (by Münir Aktepe), "Ḥusayn Pasha (Mezzomorto)" (by C.Orhonlu); Joseph von Hammer - Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz 1963; Nicolae Iorga, *Osmanlı İmparatorluğu tarihi*, tr. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul 1971-1972; İbrahim Peçevî, *Peçevi tarihi*, tr. Murat Uraz, İstanbul 1968-1969; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; *TDVİA*, s.vv. "Amcazâde Hüseyin Paşa"(by Münir Aktepe), "Hüseyin Paşa, Küçük" (by Nejat Göyünç); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, Ankara, vol.3, 2003, vol.4, pt.1, 1995; Yaşar Yücel and Ali Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara 1990- 1992.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسین جاوید ← **جاوید، حسین**

حسین جاهد (یالچین)، نویسنده، مترجم، روزنامه‌نگار و

1. *Anonim Osmanlı tarihi* 2. Sakız/ Chios 3. Çınar 4. Silivri 5. Amucezade Yalısı
6. Kanlıca

سیاستمدار ترک در قرن چهاردهم. او در ۱۲۹۱ (قدرت[1]، ج ۱، ص ۲۴۲؛ آق‌یوز[2]، ص ۱۲۰) یا ۱۲۹۲ (ارجیلاسون[3]، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ایشیق[4]، ذیل "Yalçın, Hüseyin Cahit") در خانواده‌ای استانبولی در بالیکسیر[5] به دنیا آمد (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «حسین جاهد»). حسین‌سُعاد یالچین، شاعر و نمایشنامه‌نویس ترک، برادر بزرگش بود (← دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی<[6]، ذیل "Yalçın, Hüseyin Suat"). حسین جاهد تحصیلات ابتدایی را در سرز/ سیروز[7] و تحصیلات متوسطه و عالی را در استانبول گذراند. در ۱۳۱۴ از «مُلکیه مکتبی» (مدرسهٔ عالی مخصوص تربیت کارمند دولت) فارغ‌التحصیل و در وزارت معارف استخدام شد و تا ۱۳۲۶ به عنوان معلم و معاون مدیر و مدیر مدارس اِعدادی (متوسطه) به کار پرداخت (همان، ذیل "Yalçın, Hüseyin Cahit"؛ بانارلی[8]، ج ۲، ص ۱۰۵۶).

حسین‌جاهد نویسندگی را از زمان تحصیل در مدرسهٔ متوسطه آغاز کرد. وی مطالبی را از مجلات فنی ترجمه و در مجلات هفتگی چاپ می‌کرد و با دوستش، احمد شُعَیب، که از منتقدان ادبی وابسته به جنبش ادبی ثروتِ فنون* بود، رمان جنایی ترجمه می‌کرد. این دو ادارهٔ مجلهٔ مکتب را نیز برعهده داشتند. نویسندگان و شاعرانی چون حسین‌سعاد یالچین، جناب شهاب‌الدین* و محمد رئوف*، که بعداً به گروه ثروتِ فنون پیوستند، با این مجله همکاری داشتند (قدرت، همانجا). پیوستن حسین‌جاهد به جمع نویسندگان مجلهٔ ثروت فنون نقطهٔ عطفی در زندگی ادبی وی به شمار می‌رود. نخستین اثر حسین جاهد در ثروت فنون، چاپ داستان کوتاهی در شعبان ۱۳۱۴ بود (← دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی<، همانجا). خیال ایچینده (در وادی خیال)، دومین و آخرین رمانش، نیز به صورت پاورقی در این مجله منتشر شد. وی در آن مجله، بیشتر به عنوان مترجم آثار پارناسیها و سمبولیستهای فرانسه و منتقد ادبی و هنری، و به‌ویژه مدافع پرشور جریان ادبی ثروت فنون و ادبیات جدید، فعالیت می‌کرد (ارجیلاسون، ج ۱، ص ۳۱۶؛ اولکن، ص ۱۳۶؛ آق‌یوز، ص ۱۲۵؛ قراعلی‌اوغلو[9]، ج ۲، ص ۵۴۹ـ۵۵۰).

حسین‌جاهد مدتی پس از پیوستن به گروه ثروت فنون، فعال‌ترین عضو آن شد و پس از کناره‌گیری توفیق فکرت*، سردبیری مجله را برعهده گرفت، اما چند ماه بعد، به سبب چاپ مقالهٔ «ادبیات و حقوق» ــ که در آن از اعدام پادشاه فرانسه، درپی انقلاب فرانسه، سخن رفته و خود وی آن را از زبان فرانسه ترجمه کرده بود ــ مجله توقیف و گروه ثروت فنون پراکنده شد (ارجیلاسون، ج ۱، ص ۳۱۴؛ آق‌یوز، ص ۹۲، ۱۲۰؛ قدرت، همانجا؛ موتلوآی[10]، ۱۹۸۸، ص ۱۹۵ـ۱۹۶).



حسین جاهد (یالچین)

حسین‌جاهد در همین دوره، افزون بر فعالیت همه جانبه در ثروت فنون، با روزنامه‌های دیگری چون طریق و صباح نیز همکاری می‌کرد و در آنها مقالاتی در دفاع از ادبیات جدید ترکی به چاپ می‌رساند (قدرت، همانجا). او نیز مانند دیگر اعضای گروه از هم پاشیدهٔ ثروت فنون، پس از کودتای ۱۳۱۹ اثری منتشر نکرد و برای آغاز دورهٔ دوم نویسندگی‌اش، ناگزیر تا اعلام حُریت و استقرار دوبارهٔ مشروطیت صبر نمود (آق‌یوز، ص ۱۲۰؛ ایشیق، همانجا).

با آغاز دورهٔ مشروطیت دوم (۱۳۲۶) ــ برخلاف گذشته که حکومت استبدادی هیچ‌گونه فعالیت سیاسی را جایز نمی‌دانست و ضمناً ادبیات ثروت فنونی نیز ادبیاتی سیاست‌گریز بود ــ حسین جاهد به عرصهٔ سیاست پای نهاد و روزنامهٔ طنین را، با همکاری توفیق فکرت و حسین‌کاظم قدری*، یک هفته پس از اعلام حریت (۲۳ جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۲۶) منتشر کرد (رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۵۱؛ آقشین[11]، ص ۷۷). در آغاز، توفیق فکرت مدیرمسئول بود، حسین‌کاظم مدیر و حسین‌جاهد سردبیر. ادارهٔ روزنامه عمدتاً برعهدهٔ حسین‌جاهد بود و او پس از کنار رفتن توفیق فکرت و حسین کاظم نیز روزنامه را، با همکاری یک سردبیر و چند نویسنده، انتشار می‌داد. طنین یکی از پر فروش‌ترین روزنامه‌های آن دوره و مروّج افکار جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی بود و حسین‌جاهد در سرمقاله‌های آن، با تشریح سیاستهای جمعیت، به دفاع از آن می‌پرداخت (تونایا[12]، ج ۱، ص ۳۳؛ شاپولیو[13]، ص ۲۴۲؛ قانسو[14]، ص ۱۶۵ـ۱۶۶). او با مقالات سیاسی خود در طنین، خلاق‌ترین و اثرگذارترین روزنامه‌نگار ترکیه شناخته شد که در روان‌نویسی نیز درصدر قرار داشت. این مقالات سیاسی، گاه موقعیتهای درخشانی برای او فراهم می‌آورد و

1. Kudret 2. Akyüz 3. Ercilasun 4. Işık 5. Balıkesir
6. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi* 7. Serez/Siroz 8. Banarlı 9. Karaalioğlu 10. Mutluay
11. Akşın 12. Tunaya 13. Şapolyo 14. Kansu

گاه زندگی‌اش را دستخوش تشنج و حتی خطر می‌کرد (بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۵۷).

حسین‌جاهد همزمان با انتشار طنین، به جمعیت اتحاد و ترقی پیوست و به نمایندگی جمعیت مذکور، در سه دورهٔ نخست مجلس مبعوثان انتخاب شد. وی به معاونت ریاست مجلس (۱۳۳۲ـ۱۳۳۴) و ریاست مجلس (۱۳۳۴ـ۱۳۳۶) نیز رسید. در زمان جنگ جهانی اول، رئیس کمیسیون منع احتکار، و در ادارهٔ «دیون عمومیه» (سازمانی برای حفظ حقوق دولتهای وام‌دهنده به دولت عثمانی) نمایندهٔ عثمانی بود (احمد[1]، ص ۱۶۷؛ قراعلی اوغلو، ج ۲، ص ۷۵۴؛ تونایا، ج ۳، ص ۴۵۲؛ قدرت، ج ۱، ص ۲۴۳). همچنین از اعضای تُرک دِرْنگی (انجمن ترک) و از بنیان‌گذاران «جمعیت مطبوعات عثمانیه» بود (ــه تونایا، ج ۱، ص ۴۱۵، ۴۸۲ـ۴۸۹؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، ذیل "Türk Derneği").

مخالفان حاکمیت اتحاد و ترقی از هر فرصتی برای صدمه‌زدن به حسین‌جاهد و حتی از بین بردن او استفاده می‌کردند، چنان‌که در واقعهٔ ۳۱ مارت ۱۳۲۵/ ۱۳ آوریل ۱۹۰۹/ ۲۲ ربیع‌الاول ۱۳۲۷ (ــه آقشین، ص ۱۲۵ به بعد)، شورشیان چاپخانهٔ طنین را ویران کردند و فردی را، به گمان اینکه حسین‌جاهد است، در مقابل مجلس مبعوثان به قتل رساندند (شاپولیو، ص ۲۲۴؛ کارال[2]، ج ۹، ص ۹۰ـ۹۱).

در دورهٔ سقوط موقت اتحاد و ترقی در ۱۳۳۰ و به هنگام برگزاری کنگرهٔ پنجم آن حزب، تحت فشار فزایندهٔ دولت احمد مختار پاشا، شماری از فعالان حزب، از جمله طلعت پاشا، محمد جاوید* و حسین‌جاهد، زندانی شدند و در همان دوره، طنین و روزنامه‌های جانشین آن، مانند جنین، سنین و حق، یکی پس از دیگری توقیف گردیدند (تونایا، ج ۳، ص ۲۳۲ـ۲۳۴؛ احمد، ص ۱۱۱). با تشدید فشار و دستگیریها و تبعیدها در دورهٔ دولت کامل پاشا (ذیقعدهٔ ۱۳۳۰ ـ صفر ۱۳۳۱)، حسین‌جاهد نیز، مانند برخی از سران اتحاد و ترقی، از کشور گریخت (ــه آقشین، ص ۲۲۰).

پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اول و در دورهٔ آتش‌بس، حسین‌جاهد هم از جمله اتحادیونی بود که دولت انگلیس آنها را در ۱۳۳۷/ ۱۹۱۹ به جزیرهٔ مالت تبعید کرد (ــه تونایا، ج ۲، ص ۴۶ـ۵۱). وی در این مدت ــ که حدود دو سال و نیم طول کشید ــ زبانهای ایتالیایی و انگلیسی را فراگرفت و بسیاری از آثار علمی را به ترکی ترجمه کرد (آق‌یوز، ص ۱۲۰؛ ارجیلاسون، ج ۱، ص ۳۱۵؛ اولکن، ص ۱۳۷). او پس از پایان

دورهٔ تبعید، از آبان ۱۳۰۱/ اکتبر ۱۹۲۲ انتشار طنین را از سرگرفت (آق‌یوز؛ ارجیلاسون، همانجاها). طنین که در دورهٔ اعلام جمهوری منتشر می‌شد، مانند بیشتر مطبوعات استانبول به حکومت جدید، که آنکارا را به پایتختی برگزیده بود، موضع انتقادی داشت (تونایا، ج ۳، ص ۵۹۱). مدتی بعد، در جریان قیام شیخ سعید*، بار دیگر فشار بر مطبوعات شدت یافت. حسین‌جاهد نیز به سبب استفاده از واژهٔ باسقین[3] (حمله) در گزارش بازرسی دفتر مرکزی حزب جمهوری ترقی‌پرور[4] ــ به چورُم* تبعید شد و طنین هم توقیف گردید، اما پس از حدود یک سال و نیم، تبرئه شد و به استانبول بازگشت (اراوغلو[5]، ص ۱۹۸؛ ایشیق، همانجا). وی در آنجا از سیاست کناره گرفت و در بانک صنایع و معادن به کار مشغول شد (<دایرةالمعارف جمهوریت>[6]، ج ۲، ص ۳۱۶).

مدتی بعد، حسین جاهد به علت اظهارنظری مغایر با سیاست رسمی دولت در مورد تغییر زبان و الفبای ترکی ــ که سیاست مبتنی بود بر تصفیهٔ سریع زبان ترکی از لغات و عبارات و دستور زبان عربی و فارسی و جایگزین کردن آنها با واژه‌های ترکی‌الاصل (ــه اراوغلو، ص ۱۹۴ـ۱۹۶؛ زورخر[7]، ص ۱۹۷ـ ۱۹۹) ــ و جانبداری از جریان تحول تدریجی زبان، در ۱۳۱۱ش/ ۱۹۳۲ (ــه <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، ذیل "Dil. dil kurultayı") مغضوب شد و از بانک اخراج گردید (موتلوآی، ۱۹۷۳، ص ۳۳۵؛ قراعلی اوغلو، ج ۲، ص ۷۵۵؛ ایشیق، همانجا). وی از دهمین سالگرد بنیان‌گذاری جمهوری در ترکیه شروع به انتشار مجلهٔ هفتگی فکر حرکتلری[8] (جنبشهای فکری) کرد. اگرچه نویسندگان دیگری نیز با این مجله همکاری می‌کردند، بخش اعظم مطالب آن، از مقاله و معرفی و نقد کتاب و ترجمه، به قلم حسین‌جاهد بود (توپراق[9]، ص ۳۸ـ۴۱؛ قراعلی اوغلو، ج ۲، ص ۷۵۶). همزمان با انتشار این مجله، وی با مجلهٔ یدی‌گون[10] (هفت روز) هم همکاری می‌کرد و مصاحبه‌ها و خاطرات و سفرنامه‌هایش در آن منتشر می‌شد (قدرت، ج ۱، ص ۲۴۳).

حسین‌جاهد پس از درگذشت آتاتورک در ۱۳۱۷ش/ ۱۹۳۸، بار دیگر فعالانه به صحنهٔ سیاست برگشت و در نتیجهٔ تطبیق سیاست آشتی‌جویانهٔ عصمت اینونو (دومین رئیس‌جمهوری ترکیه) با مخالفان، در انتخابات میان‌دوره‌ای دی ۱۳۱۷/ دسامبر ۱۹۳۸ به نمایندگی مجلس برگزیده شد و تا ۱۳۳۳ش/ ۱۹۵۴ نماینده بود (د. اسلام، همانجا؛ <دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۱، ص ۳۲۲، ج ۲، ص ۳۱۶). همچنین در این دوره، بار دیگر

1. Ahmad 2. Karal 3. baskın 4. Terakkiperver Cumhuriyet Partisi 5. Eroğlu
6. *Cumhuriyet ansiklopedisi* 7. Zürcher 8. *Fikir hareketleri* 9. Toprak 10. *Yedigün*

طنین را از ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۳ـ۱۹۴۷ انتشار داد. در فاصلهٔ سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۶ش / ۱۹۴۸ـ۱۹۵۴ نیز سردبیری روزنامهٔ *اولوس*[1]، ترجمان حزب جمهوری‌خواه خلق*، را برعهده داشت و از موضع حزب مذکور، از سیاستهای حزب دموکرات* انتقاد می‌کرد (قدرت، همانجا). حملات حسین جاهد به حزب حاکم، سبب توقیف روزنامهٔ او شد و همزمان در ۱۳۳۱ش/ ۱۹۵۲، مصونیت سیاسی وی لغو گردید و سرانجام، با آنکه وی در آستانهٔ هشتاد سالگی بود، در پاییز ۱۳۳۳ش / ۱۹۵۴ به ۲۶ ماه زندان محکوم شد که اعتراضات شدیدی را به دنبال داشت و جلال بایار[2]، رئیس‌جمهوری وقت، او را پس از آنکه فقط سه و نیم ماه از محکومیت خود را گذرانده بود، عفو کرد (<دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۲، ص ۲۵۳، ۳۱۶). پس از آزادی از زندان، حسین‌جاهد همچنان تا زمان مرگش در ۲۷ شهریور ۱۳۳۶ / ۱۷ سپتامبر ۱۹۵۷، به مبارزه با حزب دموکرات ادامه داد (آق‌یوز، ص ۱۲۰؛ قدرت، همانجا).

حسین‌جاهد از ساده‌نویسان نسل خود بود (رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۸۵). وی در اوایل نویسندگی‌اش دو رمان منتشر کرد. او مجموعه‌ای از قصه‌ها و اشعار منثور و تمثیلات‌ادبی کوتاه خود را، که ابتدا در ثروت فنون چاپ کرده‌بود، با نام *حیات مخیّل* در ۱۳۱۷ به‌صورت کتاب انتشار داد. *حیات مخیّل* انعکاس احساسات و آرزوهای شماری از روشنفکران ثروت فنونی، از جمله حسین جاهد و توفیق‌فکرت،است‌که تحت‌تأثیرگروهی‌از سوسیالیستهای تخیلی غربی آرزوی مهاجرت به زلاندنو و پی‌افکندن نوعی زندگی اشتراکی آرمانی را در سر می‌پروراندند (← قدرت، ج ۱، ص ۲۵۰ـ۲۵۴؛ پانارلی، ج ۲، ص ۱۰۵۷؛ شاپولیو، ص ۲۲۵؛ برای معرفی مجموعه ← موتلوآی، ۱۹۸۸، ص ۱۹۶ـ۱۹۷).

منابع: رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ش؛

Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Oxford 1969; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987; Kenan Akyüz, *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri*, Ankara 1995; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, İstanbul 1971-1979; *Cumhuriyet ansiklopedisi: 1923-2000*, ed. Hasan Ersel *etal.*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; *EI*[2], s.v. "Ḥusayn Djāhid" (by Fahir İz); Bilge Ercilasun, *Yeni Türk edebiyatı üzerine incelemeler*, Ankara 1997; Hamze Eroğlu, *Türk devrim tarihi*, Ankara 1977; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; Aykut Kansu, *1908 devrimi: The revolution of 1908 in Turkey*, tr. Ayda Erbal, İstanbul 2002; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türk edebiyatı tarihi*, vol.2, İstanbul 1982; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.9, Ankara 1999; Cevdet Kudret, *Edebiyatımızda hikaye ve roman: tanzimattan meşrutiyete kadar*, vol.1, İstanbul 1977; Rauf Mutluay, *Tanzimat ve Servetifünun edebiyatı*, İstanbul 1988; idem, *100 soruda çağdaş Türk edebiyatı*, İstanbul 1973; Enver Behnan Şapolyo, *Türk gazeteciliği tarihi: her yönüle basın*, Ankara 1976; Zafer Toprak, "Fikir dergiciliğinin yüz yılı", in *Türkiye'de dergiler - ansiklopediler: 1849-1984*, İstanbul 1984; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, vol. 1, 1988, vol.2, 2003, vol.3, 1989; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh yayınları, 1976-1998, s.vv. "Dil. dil kurultayı" (by Rekin Ertem), "Yalçın, Hüseyin Cahit" (by Ömer Faruk Huyugüzel), "Yalçın, Hüseyin Suat" (by Celâl Sahir), "Türk Derneği"; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul 1966; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسین جایادینینگرات[3]، دولتمرد و مورخ اندونزیایی. وی در ۱۳۰۳/۱۸۸۶ در خانوادهٔ صاحب‌نامی در مغرب جاوه، در منطقهٔ بانتن[4] به‌دنیا آمد (ریکلفس[5]، ص ۱۵۰). بانتن منطقه‌ای مسلمان‌نشین است که خانواده‌های اشراف، از جمله خاندان جایادینینگرات، ساکن جنوب آن بودند. این خاندان با حاکمان استعماری هلند مراوده داشتند (کارتودیرجو[6]، ص ۱۳۱؛ لافان[7]، ص ۹۱). حسین جایادینینگرات در کالج باتاویا[8] (جاکارتای فعلی) با حاجی آغوزسلیم، از رهبران استقلال اندونزی، همدرس بود (لافان، ص ۱۸۱). وی در ۱۳۲۳/ ۱۹۰۵ در لیدن هلند به تحصیل مشغول شد و رسالهٔ دکتری خود را در ۱۳۳۱/ ۱۹۱۳ با عنوان «بررسی انتقادی تاریخ بانتن»[9] نوشت (ریکلفس، همانجا).

جایادینینگرات پس از بازگشت به اندونزی، از ۱۳۳۴/ ۱۹۱۶ مشاور دولت در هیئت امور اسلامی شد و از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۳ش / ۱۹۲۰ـ۱۹۲۴ دستیار هیئت (کمیسیون) دولتی در امور بومی آن شد (د.اسلام، چاپ دوم، تکملهٔ ۵ـ۶، ذیل ماده). سپس در مدرسهٔ عالی حقوق[10] باتاویا به‌تدریس حقوق اسلامی و حقوق اسلامی و زبانهای اندونزیایی پرداخت. جزوه‌های

1. *Ulus* 2. Bayar 3. Hoesein Djajadiningrat 4. Banten 5. Ricklefs 6. Kartodirdjo
7. Laffan 8. Batavia 9. "Critische Beschouwing vande sadjarah Banten" 10. High School of Low

درسی او در این دوره، <حقوق اسلامی و زندگی معنوی مسلمانان اندونزی>[1] و <گذشته رؤیایی پنتون مالایی>[2] بودند که در سالهای ۱۳۰۴ش و ۱۳۱۲ش/ ۱۹۲۵ و ۱۹۳۳ در اندونزی چاپ و منتشر شدند (<اسلام: صراط مستقیم>[3]، پیشگفتار مورگان، ص VII؛ د.اسلام، همانجا).

حسین جایادینینگرات در ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵ به عضویت شورای هند شرقی هلند[4]، بالاترین مرجع حکومتی اندونزی، درآمد (سه <اسلام: صراط مستقیم>؛ د. اسلام، همانجاها). در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸، برای اصلاح امور قضایی، اجازهٔ تأسیس دادگاههای اسلامی در جاکارتا را داد. پس از تأسیس نخستین دانشکدهٔ ادبیات اندونزیایی در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱، او یک سال ریاست آن را برعهده داشت. پس از جنگ جهانی دوم، در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸ دولت فدرال موقت ایجاد شد و حسین جایادینینگرات دبیر بخش آموزش هنر و علوم آن دولت گردید. پس از استقلال اندونزی در ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹، حسین از مقام خود برکنار شد (د.اسلام، همانجا). در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱ از او دعوت شد در دانشگاه جاکارتا تاریخ تشرف اندونزی به اسلام را تدریس کند. هم‌زمان، او مقالاتی منتشر کرد که مهم‌ترین آنها دربارهٔ اسلام در اندونزی است و کنث مورگان آن را به صورت فصلی از کتاب <اسلام: صراط مستقیم> (ص ۳۷۵-۴۰۳) به چاپ رساند. حسین جایادینینگرات در ۱۳۳۹ش/ ۱۹۶۰ درگذشت (د.اسلام، همانجا).

به‌رغم همکاری جایادینینگرات با حکومت استعماری هلند، وی همواره برای ایجاد مقدمات استقلال اندونزی و نیز وحدت ملی آن تلاش می‌کرد. در این خصوص، مطالعات وی دربارهٔ زبان اندونزی و ایجاد زبان واحد درخور ذکر است. مهم‌ترین کار علمی‌اش تحقیقات تاریخی او بود که شیوهٔ تاریخ‌نگاری علمی را در اندونزی بنیان‌نهاد و تاریخ‌نگاری سنّتی را متروک کرد. تأثیر افکار جدید او بر محققان این حوزه بارز است (کارتودیرجو، ص ۱۲؛ نیز سه جاتموکو[5]، ص ۱۹، ۱۲۲-۱۲۳).

منابع:

*EI*², *Suppl.*, fascs. 5- 6, Leiden 1982, s.v. "Hoesein Djajadiningrat" (by G. F. Pijper); *Islam: the straight path*, ed. kenneth W. Morgan, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987; Seed Jatmoko, *An introduction to Indonesian historiography*, Jakarta 2007; Sartono Kartodirdjo, *Indonesian historiography*, Kanisius 2001; Michael Francis Laffan, *Islamic nationhood and colonial Indonesia: the umma below the winds*, London 2003; M. C. Ricklefs, *A history of modern Indonesia: C.1300 to the present*, London 1981.

/محمدامین زواری/

حسین‌خان قاجار، از رؤسای طایفهٔ یوخاری‌باش قاجار در سدهٔ دوازدهم. از آغاز زندگی وی اطلاعی در دست نیست. وی برادر همسر محمدحسن‌خان قاجار* و از رقبای سرسخت او بود (غفاری‌کاشانی، ص ۹۹، ۳۱۲). با این حال، حسین‌خان قاجار برای سرکوب حسین‌خان قرامسوسانلو، بیگلربیگی استرآباد، به محمدحسن‌خان قاجار کمک کرد (سه همان، ص ۱۰۱؛ نیز سه هدایت، ج ۹، ص ۱۳-۱۴). در ۱۱۶۸ و در لشکرکشی دوم احمد شاه درّانی به خراسان، محمدحسن‌خان سپاهی به فرماندهی محمدولی‌خان و حسین‌خان قاجار برای مقابله فرستاد. آنان سپاهیان افغانی را در حوالی سبزوار شکست دادند (نامی‌اصفهانی، ص ۵۲؛ هدایت، ج ۹، ص ۲۵-۲۶). این پیروزی بر نفوذ و قدرت محمدحسن‌خان افزود، ولی او کمک حسین‌خان و برادرش را بی‌اهمیت شمرد و عرصه را بر آنها تنگ کرد و آنان را به اطاعت واداشت. از طرفی، حسین‌خان، که خود را در حکومت محمدحسن‌خان سهیم می‌دانست، به وی احترام لازم را نمی‌گذاشت (غفاری‌کاشانی، ص ۱۰۱-۱۰۲). حادثه‌ای نیز کدورت بین آن دو را تشدید کرد؛ برحسب اتفاق، توپچی محمدحسن‌خان چادر حسین‌خان را با گلولهٔ توپ زد و عده‌ای از اطرافیان وی زخمی شدند، ولی حسین‌خان آسیب ندید. بزرگان طایفهٔ یوخاری‌باش و اشاقه‌باش، برای رفع کدورت آنان، وساطت کردند (همان، ص ۵۴، ۵۸). آنگاه، حسین‌خان و محمدحسن‌خان، گیلان و قزوین را تصرف کردند، سپس آزادخان را شکست دادند و آذربایجان را نیز گرفتند (ساروی، ص ۳۸-۳۹؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۹-۲۰).

پس از آنکه محمدحسن‌خان اصفهان را نیز تصرف کرد، حسین‌خان را به حکومت آنجا منصوب نمود (هدایت، ج ۹، ص ۲۷-۳۰). بعد از محاصرهٔ ناموفق شیراز از سوی محمدحسن خان، حسین‌خان درصدد برآمد بر مازندران و استرآباد مسلط شود؛ اما محمدخان قوانلو، حاکم مازندران، به مقابله با وی برخاست، به طوری که حسین‌خان به ناچار عقب‌نشینی کرد و به فیروزکوه رفت. آنگاه به استرآباد حمله کرد و آنجا را گرفت

1. *De Mohammedaansche wet en het geestesleven der Indonesische Mohammedanen*
2. *De magische achtergrond van de Maleische Pantoen*
3. *Islam: the straight path*
4. Council of Dutch East India
5. Jatmoko

(غفاری‌کاشانی، ص ۵۵). محمدحسن‌خان با اطلاع از این ماجرا به استرآباد رفت. حسین‌خان از آنجا گریخت و به ابراهیم‌خان بغایری*، حاکم دامغان، پناه برد. محمدحسن خان دامغان را محاصره کرد، ولی مطّلع شد که کریم‌خان زند به طرف مازندران می‌رود. بنابراین، محاصره را ترک کرد و به سوی استرآباد رفت و دستور کشتن دو تن از برادران حسین‌خان و شانزده تن از سران یسوخاری‌باش را داد (گلستانه، ص ۴۷۳؛ غفاری‌کاشانی، ص ۱۰۴ـ۱۰۵). حسین‌خان چون توان انتقام گرفتن نداشت، به دشمنان محمدحسن‌خان، یعنی ابراهیم‌خان بغایری، و شیخ علی‌خان زند* (از سرداران کریم‌خان) پیوست. در جنگی که در ۱۱۷۲ روی داد، محمدحسن خان کشته شد (نامی‌اصفهانی، ص ۷۱ـ۸۱؛ هدایت، ج ۹، ص ۶۵ـ۷۰؛ سپهر، ج ۱، ص ۲۹؛ خورموجی، ص ۲۵ـ۲۷). پس از آن کریم‌خان، حسین‌خان را حاکم استرآباد کرد (نامی اصفهانی، ص ۸۸). حسین‌خان در ۱۱۷۶، بر اثر ابتلا به طاعون، درگذشت (هدایت، ج ۹، ص ۷۱، ۷۸).

منابع: محمدجعفربن محمدعلی خورموجی، *حقایق‌الاخبار ناصری*، چاپ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدفتح‌اللّه‌بن محمدتقی ساروی، *تاریخ محمدی (احسن‌التواریخ)*، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ابوالحسن غفاری کاشانی، *گلشن‌مراد*، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران ۱۳۶۹ ش؛ ابوالحسن‌بن محمدامین گلستانه، *مجمل‌التواریخ*، چاپ مدرس‌رضوی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمدصادق نامی‌اصفهانی، *تاریخ گیتی‌گشا*، با مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *ملحقات تاریخ روضةالصفای ناصری*، در میرخواند، ج ۸ـ۱۰.

/ تنهاتن ناصری /

حسین‌خان زنگنهٔ حاج، از یاغیان دورهٔ بعد از قتل نادرشاه افشار*. از آغاز زندگی او اطلاعی در دست نیست. وی، چاووش‌باشی و از سرداران نادرشاه بود اما چون، همراه با محمدعلی‌خان قِرخلوی افشار، عصیان کرد، به فرمان نادرشاه چشمهایش را نابینا کردند (*حدیث نادرشاهی*، ص ۳۷؛ گلستانه، ص ۱۳۲). حسین‌خان پس از کشته شدن نادرشاه در ۱۱۶۰، از ایل حاج و دیگر ایلات زنگنه، سپاهی پانزده هزار نفری فراهم کرد و حکومت کرمانشاه را به دست گرفت (گلستانه، ص ۱۳۲). حسین‌خان در همان حین از آمدن میرزا محمدتقی، حاکم همدان، به‌طرف کرمانشاهان آگاه شد و به ظاهر، نامه‌ای مبنی بر اظهار دوستی و اطاعت و اتحاد برای او فرستاد و خواستار ملاقات با وی شد. میرزا محمدتقی به کرمانشاه رفت و حسین‌خان و سران طایفهٔ زنگنه و کلهر از او استقبال کردند. از طرف دیگر، جانشین و برادرزادهٔ نادرشاه، عادلشاه افشار*، سپاهی هشت هزار نفری برای حمله به کرمانشاه فرستاد (همان، ص ۱۳۷، ۱۴۰ـ۱۴۱). حسین‌خان ماندن در شهر را صلاح ندانست و با سپاه خود به سوی ایلات رفت (همان، ص ۱۴۱) و سپس، برای گرفتن حکومت کرمانشاه، به اصفهان رفت. در اصفهان با نزدیکان ابراهیم‌خان (بعدها ابراهیم‌شاه)، برادر عادلشاه افشار که امور عراق عجم و تعیین حکام آنجا برعهدهٔ وی بود، سازش نمود و حکومت کرمانشاه را به نام مرتضی‌قلی‌خان زنگنه کرد و خود، به عنوان مختار کل، به کرمانشاه رفت. وی جنگ با سپاهیان عادلشاه افشار را صلاح ندید؛ لذا در قلعهٔ اشتران (نزدیک همدان) متحصن شد. سپاهیان پس از دو روز محاصره، به قلعه حمله کردند. حسین‌خان ماجرا را به اطلاع ابراهیم‌خان رساند. ابراهیم‌خان، برای کمک به حسین‌خان، چهار هزار سوار افغان و کُرد و بیات فرستاد و سرانجام سپاهیان عادلشاه افشار شکست خوردند (همان، ص ۱۴۲ـ۱۴۳). پس از آن، حسین‌خان وارد کرمانشاه شد. وی که منتظر فرصتی برای نابود کردن میرزا محمدتقی بود، از سفر او به همدان استفاده کرد و پانصد سوار به دنبال او فرستاد ولی آنان به او نرسیدند و بدون نتیجه بازگشتند. میرزا محمدتقی به طرف اصفهان حرکت کرد و در راه با سلیم‌خان قرخلوی افشار، که از جانب ابراهیم‌شاه به سرداری عراق تعیین شده بود، ملاقات کرد و او را از اعمال حسین‌خان، یعنی آزار مسافران و تاجرانی که از آن منطقه می‌گذشتند، آگاه کرد. سلیم‌خان نیز ابراهیم‌شاه را مطّلع کرد. ابراهیم‌شاه فرمان داد که او هر طور صلاح می‌داند حسین‌خان را سرکوب کند. سلیم‌خان نیز با میرزا محمدتقی به کرمانشاه رفت و برای حسین‌خان نامه نوشت و ادعا کرد که از جانب ابراهیم‌شاه مأمور است تا او را بر مسند حکومت بنشاند. حسین‌خان باور کرد و با چند تن از معتمدانش در شهر ماند (همان، ص ۱۴۳ـ۱۴۵). سرانجام در فرصتی مناسب سلیم‌خان او را کشت و امور کرمانشاه را به عبدالعلی‌خان و میرزا محمدتقی سپرد و خود به کردستان رفت (همان، ص ۱۴۵).

منابع: *حدیث نادرشاهی*، چاپ رضا شعبانی، تهران: دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۶ ش؛ ابوالحسن‌بن محمدامین گلستانه، *مجمل‌التواریخ*، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۶ ش.

/ فهیمه علی‌بیگی /

حسین‌خان سردار، از امرای دورهٔ فتحعلیشاه قاجار. وی فرزند محمدخان قاجار، از طایفهٔ قِوانلو بود. تاریخ تولد او

در منابع ذکر نشده، ولی با توجه به زمان مرگش در نود سالگی در ۱۲۴۵، حدود ۱۱۵۵ به‌دنیا آمده است (← سپهر، ج ۱، ص ۴۳۰؛ بامداد، ج ۱، ص ۴۰۱). در برخی منابع، از وی با عنوان حسین‌خان قاجار قزوینی یاد شده است (← خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۵۷؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۰۲؛ فسائی، ج ۱، ص ۶۸۴).

حسین‌خان پیش از به حکومت رسیدن فتحعلی‌شاه قاجار (حک: ۱۲۱۲ـ۱۲۵۰)، در منصب یوزباشی در خدمت وی بود. در ۱۲۱۲، پس از قتل آقامحمدخان قاجار، فتحعلی شاه به همراه حسین‌خان و ششصد تن از خانها و غلامان، برای به دست گرفتن حکومت، به سوی تهران حرکت کرد. در همان سال فتحعلی‌شاه، حسین‌خان را که در این زمان قوللر آقاسی (رئیس غلامان شاهی) بود، مأمور سرکوبی برخی شورشها کرد (← ساروی، ص ۳۰۱؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۵۷؛ بامداد، ج ۱، ص ۴۰۲).

حسین‌خان در ۱۲۱۵ به فرمان فتحعلی‌شاه در چندین عملیات جنگی در خراسان، از جمله محاصرهٔ شهرهای سبزوار و نیشابور، شرکت کرد. در همان سال، حسین‌خان به عباس میرزا ــ که فتحعلی‌شاه او را مأمور لشکرکشی و انتظام امور آذربایجان کرده بود ــ پیوست. در ۱۲۱۷، فتحعلی‌شاه، حسین‌خان را به حکومت نیشابور و سرداری ولایات خراسان منصوب کرد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۴۵، ۱۶۵). در ۱۲۱۸، حسین‌خان به فرمان شاه، قلعهٔ مشهد را گرفت و نادر میرزا، پسر شاهرخ‌شاه افشار، را دستگیر کرد. در همان سال، طبق مأموریتی از سوی شاهزاده محمدولی میرزا، حاکم خراسان، با ایل تکّه جنگید و آنان را شکست داد (مفتون دنبلی، ص ۹۳ـ۹۴؛ فسائی، ج ۱، ص ۶۸۵).

در ۱۲۲۱، حسین‌خان از خراسان احضار شد و فتحعلی‌شاه وی را سپهسالار و سپس بیگلربیگی ایروان کرد و از آن پس، حسین‌خان به سردار ایروانی معروف شد. شاه به وی مأموریت داد که برای جنگ با روسیه، به عباس میرزا بپیوندد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۵۹؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۴۵، ۱۴۷). در همان سال، مردم دربند به همراه مصطفی‌خان شیروانی، از امرای قاجار، با روسیه متحد شدند و به فرمان عباس‌میرزا، حسین‌خان سردار با گروهی، مصطفی‌خان شیروانی را دستگیر کرد (سپهر، ج ۱، ص ۱۴۹ـ۱۵۰). فتحعلی‌شاه در ۱۲۲۲، حسن‌خان ساری اصلان، برادر حسین‌خان، را با گروهی از لشکریان به کمک حسین‌خان سردار فرستاد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۲۶۳). در ۱۲۲۳، گودوویچ[1]، سردار سپاه روس، وارد ایروان شد و حسین‌خان با لشکریان ایروان به مقابلهٔ وی شتافت، اما شکست خورد (سپهر، ج ۱، ص ۱۷۱).

در ۱۲۲۴ و ۱۲۲۵ نیز حسین‌خان در جنگ با سپاهیان روس شرکت کرد که به شکست روسها انجامید (مفتون دنبلی، ص ۲۳۹ـ۲۴۱). در حملهٔ روسها به ایروان در ۱۲۲۹، حسین‌خان سردار با همراهی اهالی ایروان و عده‌ای از علما روسها را شکست داد (اعتضادالسلطنه، ص ۳۵۴).

در حملهٔ عباس‌میرزا به عثمانی و تصرف شهر بایزید، حسین‌خان سردار نیز همراه وی بود. عباس میرزا او را به مسجدجامع شهر بایزید فرستاد تا به نام فتحعلی‌شاه خطبه خوانده شود. سپس وی را به جنگ سلیم پاشا، فرمانده عثمانی، فرستاد که این نبرد به نفع سپاهیان قاجار پایان پذیرفت. در ۱۲۳۷ نیز، حسین‌خان سردار، به‌همراه عباس‌میرزا، در نبرد تُوپراق قلعه با عثمانی شرکت کرد که در آن سپاهیان عثمانی شکست خوردند (مفتون دنبلی، ص ۳۴۷ـ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۶۰، ۳۶۴؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۲۵، ۳۲۷ـ۳۲۸، ۳۳۵).

حسین‌خان سردار در شکل گرفتن دورهٔ دوم جنگهای ایران و روس نیز مؤثر بود. وی برای گریختن از محاسبات دیوانی، اختلاف میان ایران و روس را زمینه‌سازی کرد (← جهانگیر میرزا، ص ۵ـ۶). او در ۱۲۴۱، به دستور عباس‌میرزا با سپاهیان روس جنگید، اما در ۱۲۴۲، که پاسکویچ* به ایروان حمله کرد، وی در قلعهٔ ایروان ماند و برادرش، حسن‌خان، با سپاه بزرگی در خارج از قلعه به مقابله با سپاه روس پرداخت (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۶۱۹؛ ج ۲، ص ۶۴۴ـ۶۴۵؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۷۸ـ۳۷۹؛ نیز ← جنگهای ایران و روس*).

حسین‌خان تا ۱۲۴۳ سردار ایروان بود. در این سال، به علت انصراف شجاع‌السلطنه از حکومت خراسان، میان پسران وی اختلاف افتاد. فتحعلی‌شاه، حسین‌خان را سردار خراسان کرد و او و برادرش، حسن‌خان را مأمور انتظام امور خراسان نمود. او تا ۱۲۴۵ سردار خراسان بود و در این سال، به حکومت چهارمحال و بختیاری منصوب شد و در همان سال درگذشت (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۶۹۵، ۷۸۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۴۱۵ـ۴۱۶، ۴۳۰، ۴۵۲).

حسین‌خان سردار از فرماندهان قدرتمند ناحیهٔ مرزی ایروان به شمار می‌آمد. در دورهٔ حکومت وی، جمعیت یکجانشین و چادرنشین منطقه در کنار یکدیگر، بدون دشمنی و درگیری، زندگی می‌کردند (فریزر[2]، ص ۲۲۷؛ بورنوتیان[3]، ص ۱۷۲). براساس بخش سیاسی عهدنامهٔ ترکمان‌چای، مادهٔ دوازدهم، افرادی که در دو طرف رود ارس املاکی داشتند، سه سال مهلت

1. Gudovich 2. Fraser 3. Bournoutian

یافتند تا آزادانه به فروش و معاوضهٔ املاک خود اقدام کنند، ولی دولت روسیه، حسین‌خان سردار و برادرش حسن‌خان را، به‌سبب مقابله با سپاهیان روس، از امتیاز این قانون مستثنا کرد (*معاهدات و قراردادهای تاریخی در دورهٔ قاجاریه*، ص ۱۳۸).

مسجد و مدرسهٔ سردار و آب‌انبار سردار بزرگ در قزوین از بناهای برجای مانده از حسین‌خان سردار و برادرش حسن‌خان است (*بناهای تاریخی قزوین*، ص ۳۰، ۴۴).

منابع: علیقلی‌بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، *اکسیرالتواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹ ق*، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۰ ش؛ مهدی بامداد، *شرح‌حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۵۷ ش؛ *بناهای تاریخی قزوین*، [قزوین] ادارهٔ ارشاد اسلامی قزوین، ۱۳۶۲ ش؛ جهانگیر میرزا، *تاریخ نو: شامل حوادث دورهٔ قاجاریه از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ قمری*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۷ ش؛ فضل‌اللّه‌بن عبدالنبی خاوری شیرازی، *تاریخ ذوالقرنین*، چاپ ناصر افشارفر، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد فتح‌اللّه‌بن محمدتقی ساروی، *تاریخ محمدی (احسن‌التواریخ)*، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسن‌بن حسن فسائی، *فارسنامهٔ ناصری*، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ *معاهدات و قراردادهای تاریخی در دورهٔ قاجاریه*، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۷۳ ش؛ عبدالرزاق‌بن نجفقلی مفتون دنبلی، *مآثر سلطانیه: تاریخ جنگهای ایران و روس*، تبریز ۱۲۰۶ ش، چاپ افست تهران ۱۳۵۱ ش؛

George Bournoutian, "Ḥusayn Qulī Khān Qazvīnī, sardār of Erevan: a portrait of a Qajar administrator", *Iranian studies*, IX, No. 2-3 (spring-summer 1976); Jams B. Fraser, *Narrative of journey into Khorasān in the years 1821 and 1822*, Oxford 1984.

/ مریم اوجیج /

حسین رَحمی گورپینار[1]، داستان‌نویس ترک در اواخر عهد عثمانی. وی در ربیع‌الاول ۱۲۸۱ در محله‌ای قدیمی در استانبول، در خانوادهٔ پاشایی که زمانی آجودان سلطان عبدالعزیز بود، به دنیا آمد (*د. اسلام*، چاپ دوم، ذیل «حسین رحمی»؛ *د.ا.د.ترک*، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»). در خردسالی مادرش را از دست داد. تحصیلات ابتدایی را در جزیرهٔ کرت[2] ــ که پدرش مأمور سرکوبی یک قیام ضدعثمانی در آنجا بود ــ آغاز کرد، اما به سبب انتقال پدرش به ارزروم، به استانبول برگشت و تا جوانی نزد مادربزرگ مادری و خاله‌اش ماند («دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»[3]، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»). در استانبول ابتدا به مکتب محله و سپس به رشدیهٔ محمودیه (از مدارس متوسطهٔ جدید) رفت و پس از اتمام دورهٔ رشدیه، در مدرسهٔ «مُخرِج اَقلام» (مدرسهٔ آموزش زبانهای بیگانه) ادامهٔ تحصیل داد. در این مدرسه با زبانهای فرانسه و فارسی و عربی آشنا شد و هم زمان زبان فرانسه را نزد معلم خصوصی نیز فراگرفت و برای تحصیلات عالی به «مکتب مُلکیهٔ شاهانه» (مدرسهٔ عالی علوم سیاسی) رفت، اما به علت بیماری، در سال دوم تحصیل، یعنی در ۱۲۹۷، ناگزیر آنجا را ترک کرد (بانارلی[4]، ج ۲، ص ۱۰۶۰؛ قورداقول / کورداکول[5]، ص ۱۸۶). پس از آن در ادارات گوناگون عدلیه و نیز در بخش ترجمهٔ وزارت نافعه خدمت کرد.

با آغاز انقلاب مشروطیت دوم و «اعلان حرّیت» در ۱۳۲۶، از کارمندی دولت کناره گرفت و تمام اوقات خود را وقف ادبیات کرد و بر آن شد که زندگی خویش را از راه نوشتن تأمین کند. بدین ترتیب، او بیش از سی‌سال باقی عمر خود را به نوشتن سپری کرد، جز در ۱۳۳۱ که به مصر سفر کرد و در فاصلهٔ سالهای ۱۳۱۲ش تا ۱۳۲۲ش / ۱۹۳۳ـ۱۹۴۳ که نمایندهٔ مردم کوتاهیه در دوره‌های پنجم و ششم مجلس کبیر ملت ترکیه بود (قاباقلی[6]، ج ۳، ص ۲۸۰؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا).

حسین رحمی توانست از دو منبع، مواد و مایه‌هایی برای آفریدن آثار خود کسب کند. یکی از آن دو منبع، زندگی کودکی و نوجوانی او بود که در میان زنان خویشاوند و آشنایان خانواده گذشت و ذهن و ضمیر او را با انبوه قصه‌ها، خاطرات، آداب و رسوم و حوادث آن محله و خانوادهٔ قدیمی انباشت. جالب توجه است که دوازده رمان او با گفتگوی زنان محله آغاز شده است (رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۳). منبع دوم، مطالعهٔ آثار نویسندگان بزرگ غربی و نیز کتابهایی بود که شوق داستان‌نویسی را در وجودش تقویت می‌کرد. وی از *کُنت دو مونت‌کریستو*[7] اثر الکساندر دومای پدر، *لرد ـ هوب*[8] اثر ژول لرمینا[9] و خصوصاً رمانهای احمد مدحت‌افندی* تأثیر بسیاری پذیرفت. رحمی حدوداً بیست ساله بود که توفیق‌پاشا ویدینلی[10]، نظامی و دولتمرد و استاد ریاضیات که همسایه‌شان بود، کتابهای بسیاری به زبان فرانسه، از جمله مجموعه آثار ۹۲ جلدی ولتر[11]،

---

1. Gürpınar 2. Crete 3. *Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi* 4. Banarlı 5. Kurdakul
6. Kabaklı 7. *Le Comte de Monte Cristo* 8. *Lord - Hobb* 9. Jules Lermina 10. Vidinli
11. Voltaire

را به وی اهدا کرد. نخستین اثر وی قصه یا نمایشنامه‌ای بود به نام *گلبهار خانم*، که گویا در دوازده سالگی آن را نوشته بود، لیکن دستنوشتهٔ آن همراه با شماری از کتابهایش در آتش‌سوزی آق‌سرای سوخت. نخستین اثری که از وی منتشر شد، شعر منثوری بود که در صفر ۱۳۰۲ در جریدهٔ *حوادث* به چاپ رسید و سه سال بعد نیز نخستین داستان کوتاهش در همین روزنامه به چاپ رسید (د. اسلام؛ د.ا.د. ترک، همانجاها).

در جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۰۵، احمد مدحت‌افندی، که مدیر روزنامهٔ *ترجمان حقیقت* بود، نخستین داستان بلندِ حسین رحمی را به شکل پاورقی در روزنامهٔ خود منتشر کرد و در معرفی نویسنده، وی را «فرزند معنوی» خود نامید. انتشار این رمان باعث شهرتِ حسین رحمی شد. این اثر در ۱۳۰۶ با نام شیق (شیک) در استانبول به صورت کتاب منتشر شد و در ۱۳۳۸ در همانجا تجدید چاپ گردید (کرمان[1]، ص ۶۷ـ۶۹). این اثر در زمان رواج پدیدهٔ فرنگی‌مآبی در دورهٔ تنظیمات*، و به تقلید از رمان *فلاطون بیک و راقم‌افندی* احمد مدحت، نوشته شده است (ــه رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۷۱). قهرمان آن، شاطرزاده شهرت‌بیک، همانندیهای بسیاری با فلاطون‌بیک دارد (ــه کرمان، ص ۶۷ـ ۸۴). نقد پدیدهٔ فرنگی‌مآبی و نمایندگان آن محور اصلی چند رمان دیگر حسین رحمی شد (ــه موتلوآی[2]، ۱۹۸۸، ص ۲۲۹، همو، ۱۹۷۳، ص ۱۲۸). نویسندگان دیگری نیز در همان دوره، از جهات گوناگونی، به این عارضهٔ اجتماعی ـ تاریخی پرداختند (تانپینار[3]، ص ۲۹۳).

احمد مدحت‌افندی که به استعداد حسین رحمی پی برده بود، او را برای کار در *ترجمان حقیقت* استخدام کرد. حسین رحمی برای روزنامه مقالات اجتماعی و ادبی و داستانهای کوتاه و بلند می‌نوشت یا از نویسندگان فرانسوی ترجمه می‌کرد (د.اسلام؛ <دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک>؛ د.ا.د.ترک، همانجاها). گزیدهٔ نوشته‌های او در *ترجمان حقیقت*، در کتابی سه جلدی به نام *منتخبات ترجمان حقیقت* منتشر شده است (د.ا.ترک، ذیل «حسین رحمی»). از ۱۳۱۲ به بعد، وی به همکاری با روزنامه‌های *اقدام* و *صباح* پرداخت (د.ا.د.ترک، همانجا) و شش رُمانش پیاپی در *اقدام* به صورت پاورقی به چاپ رَسید (قدرت[4]، ج ۱، ص ۲۹۵)، از جمله رمانهای *عفت*، *مطلّقه*، و *مربّیه* (ــه د.ترک، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»؛ موتلوآی، ۱۹۸۸، همانجا؛ بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۱). *مربّیه* نخستین اثر بزرگ او بود که مورد تأیید منتقدان قرار گرفت (د.اسلام، همانجا) و به قول خالد ضیاء عشاقلی‌گیل[5] (شهرت سابق او: عشاقی‌زاده ــه بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۵۰ـ۱۰۵۵) او را به اوج شهرت رساند (ــه د.ترک، همانجا). در این رمان، از استخدام معلمان زن اجنبی برای تربیت فرزندان اشراف و ثروتمندان فرنگی‌مآب و عوارض زیان‌بار آن انتقاد شده است (ــه کرمان، ص ۸۵ به بعد؛ قدرت، ج ۱، ص ۳۰۴ـ۳۱۰؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۵).

حسین رحمی در طول حیات فرهنگی‌اش حدود شصت اثر انتشار داد و با نوشتن حدود چهل رمان، رمان‌نویسی پرکار شناخته شد (بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۲؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۳ـ۲۹۴). کلیات آثار او، مشتمل بر رمانها و داستانهای کوتاه و نمایشنامه‌ها ــ که زبانشان را هم ساده‌تر کرده‌اند ــ در ۵۴ جلد در ۱۳۴۳ـ۱۳۵۲ش/ ۱۹۶۴ـ۱۹۷۳ منتشر شده است (<دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>[6]، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»). جسودت قدرت نام چهل رمان، داستان بلند *میخانه دَه خانُملار* (بانوان در میخانه) و هشت مجموعه داستان کوتاه او را، به ترتیب سالهای انتشارشان، تدوین کرده است (ــه ص ۲۹۶ـ۲۹۷). هشت کتاب اخیر مشتمل‌اند بر حدود هفتاد داستان کوتاه (د. اسلام، همانجا؛ دربارهٔ مشخصات رمانها، مجموعه‌های داستان کوتاه، نمایشنامه‌ها، نقدها، و نوشته‌های او دربارهٔ هنر و ادبیات ــه <دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک>؛ د.ا.ترک؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجاها؛ ایشیق[7]، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»؛ برای اطلاعاتی دربارهٔ مضمون بعضی از آثار مهم او ــه قدرت، ج ۱، ص ۳۰۵ـ۳۳۵؛ قاباقلی، ج ۳، ص ۲۸۲ـ۲۸۳؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۴ـ۲۹۶).

این نکته نیز جالب توجه است که وی فقط از ۱۳۰۰ش تا ۱۳۰۳ش/ ۱۹۲۱ـ ۱۹۲۴، یعنی در سالهای گذار از مشروطیت به جمهوریت در ترکیه، هفت رمان نوشته است (د. ترک، همانجا). گرچه بعضی از رمانهای رحمی دارای جنبهٔ نمایشی قوی هستند، وی علاقهٔ چندانی به نمایشنامه‌نویسی نشان نداده است (د.ا.د.ترک، همانجا). ضعف عمدهٔ برخی نمایشنامه‌های وی این است که برای اجرا نوشته نشده‌اند (د. ترک، همانجا). احمد قاباقلی (ج ۳، ص ۲۸۱) عدم موفقیت وی را در زمینهٔ ادبیات نمایشی معلول ضعف عمومی نمایشنامه‌نویسی ترک و آشنا نبودن حسین رحمی با شگردهای نمایشنامه‌نویسی دانسته است. تنها یکی از نمایشنامه‌های وی مناسب اجرا نوشته

1. Kerman 2. Mutluay 3. Tanpınar 4. Kudret 5. Uşaklıgil
6. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi* 7. Işık

شده، که آن هم در استانبول و ازمیر به اجرا درآمده است.

حسین رحمی مقاله و نقد و شعر نیز می‌نوشته است. *جادی چارپیور* (جادو برخورد می‌کند) و *شقاوت ادبیه*، پاسخ او به نقدهایی است که دربارهٔ بعضی آثارش، به ویژه رمان *جادی* (جادو؛ ۱۳۳۰)، نوشته شده است. وی در این دو کتاب، دیدگاههای خود را دربارهٔ رمان و داستان کوتاه نیز مطرح کرده است (قاباقلی، ج ۳، ص ۲۸۱؛ بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۲).

با اینکه حسین رحمی دو مجموعه شعر به چاپ رسانده، توفیقی در این زمینه به دست نیاورده است. وی اشعار برخی از شاعران فرانسوی را به شعر ترکی برگردانده است (← *د.ا.د.ترک*، همانجا).

حسین رحمی در تاریخ ادبیات پیش از جمهوریت ترکیه جایگاه ویژه‌ای دارد (*د. اسلام*، همانجا). او که پیش از پیدایی جریان «ثروت فنون»* به نویسندگی روی آورده بود، شهرتش به عنوان نویسنده با قوّت‌گیری آن جریان، که از اصل هنر برای هنر پیروی می‌کرد، هم‌زمان بود. وی به هیچ یک از جریانهای ادبی روزگار نپیوست و راه خود را ــ که تحت تأثیر احمد مدحت‌افندی آغاز کرده بود ــ با استقلال طی کرد (همانجا؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۶ـ۲۹۷). وی با اینکه با مکتبهای ادبی اروپا آشنایی کامل داشت، خود را به این مکاتب محدود نکرد و شیوهٔ خاص خود را به وجود آورد که، ضمن تأثیرپذیری از مکتبهای ادبی غربی، آمیزه‌ای بود از عامه‌گرایی احمد مدحت و بهره‌گیری از شیوهٔ داستان‌پردازی در ادبیات عامیانه (← *د. اسلام*؛ <دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک>، همانجاها؛ قدرت، ج ۱، ص ۳۰۰). با وجود پدیدار شدن سبکهای جدید، او تا پایان عمر بر سبک خود پافشاری کرد. وی در ۱۳۲۳ش / ۱۹۴۴ در استانبول درگذشت (موتلوآی، ۱۹۷۳، ص ۱۲۹؛ قدرت، ج ۱، ص ۲۹۸؛ گوندوز[1]، ص ۳۹۷؛ <دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک>، همانجا). وی عامه‌پسندترین نویسندهٔ دورهٔ پیش از جمهوریت به شمار می‌آمد (*د. اسلام*، همانجا) و با اینکه آثار بسیاری نیز در دورهٔ جمهوریت منتشر کرد، اما این آثار مقبولیت و شهرت آثار قبلی‌اش را به دست نیاوردند (بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۲). با این همه، آثار او، به سبب قدرت مشاهده و توصیف و تصویرگری بارز وی، آیینهٔ تمام‌نمای تحولات جامعهٔ ترکیه از عصر تنظیمات تا دوران جمهوریت‌اند و حتی ارزش استنادی دارند و نوعی تاریخ اجتماعی، به‌ویژه تاریخ اجتماعی استانبول در دهه‌های پیش از استقرار نظام جمهوریت، به شمار می‌آیند (← رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۷؛ قدرت، ج ۱، ص ۳۰۱ـ۳۰۲؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجا).

عبدالحق حامد ترخان*، ادیب و شاعر ترک (متوفی ۱۳۱۶ش/ ۱۹۳۷)، حسین رحمی را امیل زولای ترکها نامیده است (← *د. ترک*، همانجا). با این همه، به رمانهای او، از نظر ساختار و شگردهای داستان‌پردازی، انتقادهایی شده که از عمده‌ترین آنهاست: کثرت حوادث و شخصیتها و شفاف نبودن آنها؛ تحمیل اطلاعات دایرةالمعارفی و مباحث فلسفی نامتناسب با شخصیتها؛ و اطناب بی‌دلیل رمانها، که احتمالاً به سبب انتشار اولیهٔ آنها به صورت پاورقی بوده است. در این‌باره گفته‌اند که وی نقصها و نارساییهای رمانهای استادش، احمد مدحت‌افندی، را کم‌وبیش ادامه داده، با این فرق که مثلاً اگر احمد مدحت اطلاعات دایرةالمعارفی را خود مستقیماً در رمانهایش مطرح می‌کرده، حسین رحمی آنها را در دهان قهرمانانش گذاشته است (← قدرت، ج ۱، ص ۳۰۳ـ۳۰۴؛ قاباقلی، ج ۳، ص ۲۸۴؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۸). وی هدف اصلی ادبیات را آگاهی دادن به تودهٔ خوانندگان و نقد خرافات و نابسامانیهای جامعه و بیداری مردم می‌دانست (← کلاهلی‌اوغلو اسلام[2]، ص ۳۲۴؛ گوندوز، ص ۳۹۶ـ۳۹۷؛ قاباقلی، ج ۳، ص ۲۸۷ـ۲۸۸؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۶). با توجه به همین تلقی از ادبیات بود که وی را معلم آسیب‌شناسی اجتماعی دانسته‌اند (قاباقلی، ج ۳، ص ۲۸۵). او چون ادبیات را برای تودهٔ مردم می‌خواست، سعی در کاربرد زبانی ساده و قابل فهم برای مردم کم سواد داشت (← قدرت؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجاها). با این همه، پس از چند دهه، هنگام تجدید چاپ آثارش، برای ساده و عامه فهم کردن آنها، در زبانشان دخل و تصرف شد (← موتلوآی، ۱۹۷۳، همانجا).

منابع: رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ش؛

Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, İstanbul 1971-1979; *EI*², s.v. "Ḥusayn Raḥmī" (by Fahir İz); Osman Gündüz, "Cumhuriyet dönemi Türk romanı", in *Yeni Türk edebiyatı: el kitabı (1839-2000)*, ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2005; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; *İA*, s.v. "Hüseyin Rahmi" (by Fevziye Abdullah); Ahmet Kabaklı, *Türk edebiyatı*, İstanbul 1965-1966; Zeynep Kerman, *Yeni Türk edebiyatı incelemeleri*, Ankara 1998; Cevdet Kudret, *Edebiyatımızda hikaye ve roman:*

1. Gündüz　　2. Külahlıoğlu İslam

Tanzimattan meşrutiyete Kadar, vol.1, İstanbul 1977; Ayşenur Külahlıoğlu İslam, "Cumhuriyet dönemi Türk hikayesi", in *Yeni Türk edebiyatı*, ibid; Şükran Kurdakul, *Şairler ve yazarlar Sözlüğü*, İstanbul 1973; Rauf Mutluay, *Tanzimat ve Servetifünun edebiyatı*, İstanbul 1988; idem, *100 soruda Çağdaş Türk edebiyatı*, İstanbul 1973; Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 2003; *TA*, s.v. "Gürpınar, Hüseyin Rahmi" (by Fevziye Abdullah Tansel); *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh yayınları, 1976-1998, s.v. "Gürpınar, Hüseyin Rahmi (by Sami N. Özerdim); *Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2002- , s.v. "Gürpınar, Hüsey in Rahmi" (by Ö. Göçgün); *TDVİA*, s.v. "Gürpınar, Hüseyin Rahmi" (by Önder Goçgün).

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسین‌زاده، علی‌بیگ، پزشک، روزنامه‌نگار، از مؤسسان جمعیت اتحاد و ترقی و از نظریه‌پردازان پان‌ترکیسم*. وی در رمضان ۱۲۸۰ در روستای سالیان ولایت باکو به دنیا آمد. پدرش، ملاحسین حسین‌زاده، معلم مدرسهٔ مسلمان بود که زیرنظر شیخ‌الاسلام تفلیس اداره می‌شد و پدربزرگ مادریش، شیخ‌احمد سالیانی، شیخ‌الاسلام تفلیس بود (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۵؛ بیات[1]، ص ۹، ۴۶). حسین‌زاده دورهٔ ابتدایی را در مدرسهٔ مسلمان، با خواندن قرآن کریم و کتابهایی چون *تاریخ‌نادر* و *گلستان* سعدی به پایان برد و بعدها در دبیرستان تفلیس ــ که زبانهای روسی، فرانسه، یونانی و لاتینی نیز جزو برنامهٔ درسی‌اش بود ــ تحصیل کرد (بیات، ص ۴۶ـ۴۷). در همین دوره تحت کفالت پدربزرگ مادریش، که از روحانیان نواندیش بود، با روشنفکرانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده* و یوسف مستشارالدوله* هم‌نشینی داشت و به نظر برخی نویسندگان ترک، او در این سالها به ترک‌گرایی علاقه یافت (آق‌چوره اوغلی، همانجا؛ اولکن[2]، ص ۲۶۲).

حسین‌زاده پس از به پایان رساندن دبیرستان، در ۱۳۰۲/ ۱۸۸۵ برای ادامهٔ تحصیل به سن‌پترزبورگ رفت. او در آنجا، ضمن تحصیل در رشتهٔ علوم طبیعی و ریاضی، از درسهای دانشکدهٔ زبانها و ادبیات شرق چون فارسی و عربی هم به طور آزاد استفاده می‌کرد و به مطالعات خود در زمینهٔ ادبیات و فلسفهٔ غرب نیز ادامه می‌داد. پس از فارغ‌التحصیل شدن از رشتهٔ علوم طبیعی و ریاضی، برای ادامهٔ تحصیل در طب، در ۱۳۰۶ به عثمانی رفت و تابعیت آن دولت را پذیرفت و در ۱۳۰۷ در «مکتب طبیهٔ عسکریه» (مدرسهٔ طب نظامی) نام‌نویسی کرد (بیات، ص ۱۱، ۴۷). حسین‌زاده به‌دلیل آشنایی با زبانها و ادبیات و افکار غربی و روسی و وقوف به ادبیات شرق (از منظر مستشرقان) و کارآزمودگی در نقاشی و کمانچه‌نوازی، تأثیر فراوانی در ترویج ادبیات و فرهنگ و افکار غربی در میان دانشجویان هم‌دوره‌ای خود داشت، که غالباً از ولایات دور دست و عقب‌ماندهٔ آناطولی و روم‌ایلی آمده بودند (آق‌چوره‌اوغلی، همانجا). در ۱۳۰۶ گروه کوچکی از دانشجویان طبیه تشکیلاتی سیاسی و زیرزمینی به نام جمعیت اتحاد عثمانی (اتحاد عثمانی جمعیتی) ایجاد کردند که بعدها حزب «اتحاد و ترقی»* نام گرفت. به نظر بیشتر پژوهندگان تاریخ حزب مذکور، حسین‌زاده نیز از مؤسسان جمعیت بوده است (رامسائور[3]، ص ۱۵؛ تونایا[4]، ج ۱، ص ۱۹)؛ اما به نظر برخی، وی اندکی بعد از تأسیس جمعیت، به آن پیوست (بیات، ص ۱۲) و سازماندهی آن و ایجاد ارتباط با دیگر محافل سیاسی را برعهده گرفت (هانی اوغلو[5]، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۷۶). وی در جریان یورش پلیس به طبیه، به اتهام مطالعهٔ کتابهای ضاله، دستگیر و دو هفته زندانی شد و در این زمان شعر معروف «توران» خود را، که پیام‌آور پان‌تورانیسم بود، سرود (بیات، همانجا).

حسین‌زاده در ۱۳۱۳ با درجهٔ سروان طبیب از طبیه فارغ‌التحصیل شد و در بیمارستان نظامی حیدر پاشای استانبول به کار پرداخت. سپس در طبیهٔ عسکریه به تدریس پرداخت اما مدتی بعد، به علت ارتباط با اتحاد و ترقی، تحت تعقیب قرار گرفت و در ۱۹۰۳/۱۳۲۱ به باکو گریخت (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۶؛ بیات، ص ۱۲ـ۱۳).

حسین‌زاده در باکو با روزنامهٔ روسی‌زبان کاسپی[6] به همکاری پرداخت. این روزنامه به حاجی زین‌العابدین تقی‌یف، ثروتمند معروف باکویی، تعلق داشت و سردبیر آن علی‌مردان بیگ طوپچی‌باشی‌یف دوست و هم‌دانشکده‌ای حسین‌زاده در هنگام تحصیل در سن‌پترزبورگ، بود (ایمانوف[7]، ص ۲۴، ۲۷ـ۲۸). با نضج انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، حسین‌زاده بیش از پیش در ترویج اتحاد مسلمانان و ترکان روسیه فعالیت کرد. وی در اولین همایش مسلمانان روسیه در جمادی الآخرهٔ ۱۳۲۳/ اوت

1. Bayat 2. Ülken 3. Ramsaur 4. Tunaya 5. Hanioğlu 6. *Kaspi*
7. İmanov

۱۹۰۵، شرکت جست و در هیئت نمایندگان مسلمانان قفقاز جنوبی اعزامی به سن‌پترزبورگ، برای درخواست مشروطیت از حکومت تزاری، در همان سال نیز مشارکت کرد (بیات، ص ۱۴). از ربیع‌الاول ۱۳۲۳ روزنامهٔ ترکی‌زبان *حیات*، به صاحب امتیازی طوپچی‌باشی‌یف و سردبیری مشترک آقایف و حسین‌زاده و با کمک مالی تقی‌یف، منتشر شد (ایمانوف، ص ۳۳). چند ماه بعد، با کناره‌گیری آقایف، حسین‌زاده سردبیری روزنامه را به تنهایی برعهده گرفت و با درج مقالاتی دربارهٔ ترکها، بیش از پیش به ترویج دیدگاههای پان‌ترکیستی و پان‌تورانیستی خود پرداخت. او در این مقالات شعارهای سه‌گانهٔ لزوم «تُرک‌گرا شدن، اسلام‌گرا شدن، اروپایی شدن» را برای ترکان مسلمان، پیشنهاد کرد (لانداو[1]، ص ۱۳)؛ شعارهایی که بعدها ــ البته با تغییر شعار سوم به «عصری شدن» ــ محور مباحثات پان‌ترکیستی ضیاء گوک‌آلپ* شد (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۶ـ۴۱۷؛ اولکن، ص ۲۶۲ـ۲۶۳؛ گوکالپ[2]، ص ۹ـ۱۶).

حسین‌زاده در مجلهٔ *فیوضات* هم ــ که اندکی پس از توقیف *حیات* در رمضان ۱۳۲۴، با کمک مادّی تقی‌یف منتشر می‌شد ــ به ترویج افکار خود ادامه داد. او در این مرحله افزون بر ترک‌گرایی، تمایلات عثمانی‌گرایی نیز داشت و از نظر سیاسی، دولت عثمانی را هستهٔ ترک‌گرایی می‌دانست. بنابراین حسین‌زاده، از نظریهٔ یک زبان ادبی برای همهٔ اقوام ترک‌زبان، یعنی زبان ترکی عثمانی، دفاع می‌کرد و خود و هم‌قلمانش در مجله مطالب خویش را به ترکی عثمانی می‌نوشتند (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۷؛ اشویتتوخوفسکی[3]، ص ۶۰) و استقلال زبان و ادبیات ترکی آذری را انکار می‌کردند. اما این شیوهٔ *فیوضات* ــ و به طور کلی جریان ادبی و فلسفی فیوضاتیها (فیوضاتچیها)، که حسین‌زاده نظریه‌پرداز اصلی آن بود (← د. آ.، ج ۱۰، ص ۲۸۲) ــ رو در روی جریان آذری‌گرایان (آذریچیها)، که نویسندگان مجلهٔ *ملانصرالدین** در صف مقدّم آن بودند، قرارداشت. آذری‌گرایان از زبان ادبی برآمده از زبان گفتاری مردم جانب‌داری می‌کردند و از زبان ادبی و شیوهٔ وارداتی و تحمیلی فیوضاتیها انتقاد می‌کردند (اشویتتوخوفسکی و کولینس[4]، ص ۲۳). عمر فائق نعمان‌زاده، یکی از وابستگان جریان اخیر، در روزنامهٔ ترقی نوشت ما نیازی نداریم که پنج شش نفر نوشته‌های ما را در استانبول بخوانند، بلکه آنچه احتیاج داریم سه چهار میلیون خواننده در قفقاز است (اشویتتوخوفسکی، ص ۶۱ـ۶۲). فریدون بیک کُچرلی[5] (متوفی ۱۳۳۸)، تاریخ ادبیات‌نویس معروف آذربایجان، از تأثیر منفی حضور حسین‌زاده در قفقاز و ایجاد خلل در زبان مردم با ترویج زبان وارداتی انتقاد کرده و کار او را مشابه اقدامات ایلمینسکی[6] (از مروّجان روسی‌گردانی تاتارها)، به منظور روسی‌کردن تاتارهای قازان (← جدیدها*، نهضت)، دانسته است (← اشویتتوخوفسکی، ص ۶۲ـ۶۳).

حسین‌زاده با توقیف *فیوضات* پس از انتشار شمارهٔ ۳۲ آن، مدتی در مدرسهٔ سعادت ــ که آنجا را جمعیت اسلامی سعادت (سعادت جمعیت اسلامیه سی) دایر کرده‌بود ــ تدریس کرد. مدیر مدرسه میرزاعلی‌اکبرخان بهمن ایرانی بود، اما او را به ایران فرا خواندند و حسین‌زاده به مدیریت آنجا منصوب شد (سلیمانوف[7]، ص ۱۶۹). وی در این دوره، ضمن تدریس و مدیریت، مقالاتی نیز در *ارشاد*، *ترقی*، و *حقیقت* به چاپ می‌رساند (بیات، ص ۱۶).

حسین‌زاده بر اثر تشدید استبداد تزاری، پس از سرکوبی انقلاب ۱۳۲۳ـ۱۳۲۵/۱۹۰۵ـ۱۹۰۷، و در نتیجهٔ فرصت مناسبی که با غلبهٔ مشروطیت دوم و به قدرت رسیدن حزب اتحاد و ترقی، در اوایل ۱۳۲۹/۱۲۹۰ش در عثمانی پدید آمده بود، به استانبول بازگشت. اندکی پس از ورود به استانبول، به عضویت کمیتهٔ مرکزی حزب پذیرفته شد و این عضویت را تا از هم پاشیده شدن آن حفظ کرد. وی هم‌زمان در دانشکدهٔ طب نیز تدریس می‌کرد و در ۱۳۰۵ش به مقام استادی ارتقا یافت و در ۱۳۱۲ش بازنشسته شد (بیات، ص ۱۷ـ۱۹، ۲۴). اما وجههٔ سیاسی او بر وجههٔ فرهنگی‌اش غلبه داشت (اولکن، ص ۲۶۴). حسین‌زاده در دورهٔ جمهوریت، در جریان سوءقصد نافرجام به جان آتاتورک در تابستان ۱۳۰۵ش و سرکوبی بقایای اتحاد و ترقی، بازداشت شد، اما باتوجه به رفتار محتاطانه و ابراز وفاداری‌اش به شخص آتاتورک و نظام، تبرئه گردید (بیات، ص ۲۴).

حسین‌زاده با نامهای مستعار در مطبوعات، مطلب می‌نوشت، نامهایی چون حیاتی، سالیانی، ع. تورانی، علی حسین‌زاده، و حسین‌زاده علی‌توران. کتابهایی نیز تألیف کرد که منتشر شده‌اند. علی حیدربیات فهرست عناوین نوشته‌های او را در روزنامهٔ *حیات* و مجلهٔ *فیوضات* تهیه کرده است (← ص ۳۶ـ۴۰). تاریخ درگذشت او بر سنگ گورش ۱۹۴۱ ذکر شده، که برابر است با ۱۳۲۰ش (همان، ص ۲۵؛ نیز ← اشویتتوخوفسکی، ص ۳۳؛ ایشیق[8]، ذیل "Hüseyinzade Ali").

منابع: یوسف آق‌چوره اوغلی. *تورک‌ییلی* (۱۹۲۸)، استانبول ۱۹۲۸؛

1. Landau 2. Gökalp 3. Swietochowski 4. Collins 5. Köcharli 6. Ilminskii 7. Suleymānov 8. Işık

Āzarbāyjān Sāvet Ensiklopediyāsı, Baku 1979-1987; Ali Haydar Bayat, *Hüseyinzâde Alibey*, Ankara 1998; Ziya Gökalp, *Türk çülüğün esasları*, ed. Mahmet Kaplan, İstanbul 1970; M. Şükrü Hanioğlu, *Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, vol.1, İstanbul 1989; Vügar İmanov, *Ali Merden Topçubaşı (1865-1934): lider bir aydın ve bağımsız Azerbaycan cumhuriyeti'nin temsili*, İstanbul 2003; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; Jacob M.Landau, *Pan-Turkism: from irredentism to cooperation*, London 1995; Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: prelude to the revolution of 1908*, Beirut 1965; Manāf Suleymānov, *Eshitdiklarim, okhuduqlarım gördüklarim*, Baku 1989; Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: the shaping of national identity in a Muslim community*, Cambridge 1985; Tadeusz Swietochowski and Brian C. Collins, *Historical dictionary of Azerbaijan*, London 1999; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, vol.1, 1988; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul 1966.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسین‌شاه لنگاه ← لنگائیان

حسین‌شاهیان، سلسله‌ای مسلمان و مستقل در بنگال از ۸۹۹ تا ۹۳۹. پادشاهان این سلسله عبارت بودند از:

علاءالدین حسین‌شاه. وی از مردم مکه بود و همراه پدرش به بنگال مهاجرت کرد و در رنگپور، ناحیه‌ای در شمال بنگال، ساکن شد. او نخست به‌سپاه حبشیان شمس‌الدین مظفرشاه حبشی وارد شد و تا مقام وزارت رسید. پس از مدتی، با شورشی که علیه مظفرشاه درگرفت همراه شد و مظفرشاه را در گور[1] شکست داد. پس از مرگ مظفرشاه (۸۹۶)، اشراف و بزرگان دربار او را به سلطنت برگزیدند (فرشته، ج ۲، ص ۳۰۱؛ اتون[2]، ص ۶۳؛ اکرام[3]، ص ۱۲۸ـ۱۲۹؛ ری[4]، ص ۲۱۵ـ۲۱۶؛ د.اسلام، چاپ دوم، ذیل «حسین‌شاه»). در آغاز سلطنت او، سپاهیان مظفرشاه دست به تاراج اموال بزرگان کشور زدند. علاءالدین با آنان جنگید و دوازده هزار تن از ایشان را کشت (فرشته، همانجا؛ ری، ص ۲۱۶).

علاءالدین شهر گور در منطقهٔ ملده را بـه پایتختی برگزید (چترجی[5]، ص ۵۱۳). دورهٔ ۲۱ سالهٔ حکومت او صلح‌آمیز بود. او مناسبات خود را با امرای محلی بر پایهٔ همزیستی و مدارا نهاد و از سلطه‌جویی خودداری کرد. بدین ترتیب، گسترش سرزمینهای تحت امر او بدون جنگ و با روشهای مسالمت‌جویانه انجام پذیرفت (اکرام؛ ری، همانجاها).

علاءالدین حسین شاه حبشیهای سپاهش را که در متصرفاتش ساکن بودند، اخراج کرد زیرا به کشتن سران خود شهره شده بودند. آنان به گجرات و دکن رفتند (فرشته، ج ۲، ص ۳۰۲). حسین‌شاه مغولها و افغانها را جزو سپاهیان خود کرد، اما هنوز بخش اصلی سپاه او را عربها و افرادی از حبشیان تشکیل می‌دادند. وی نظام اشرافی بنگال را حفظ کرد و از کارکنان دولت حمایت نمود (ری، همانجا). به هندوهای بنگال مناصب دولتی شایسته سپرد، از جمله رئیس نگهبانان ویژه و وزیر و دبیر دربارش از دانشمندان برهمن بودند (چترجی؛ اتون، همانجاها).

در دورهٔ حکومت علاءالدین، قلمرو او از مرزهای شمالی به کوچ بهار[6] رسید و از سمت مغرب تا آسام[7] گسترش یافت. همچنین ایالتهای اُریسه[8] در جنوب غربی، ارکان[9] در جنوب شرقی و تریپورا در مشرق تحت فرمان او بودند (اتون، ص ۶۴). سیاست خردمندانه و مسالمت‌جویانهٔ علاءالدین حسین‌شاه سبب شد تا حکام محلی از او حمایت کنند و به صورت نیرویی متحد در برابر هجوم مغولها در مرز شرقی ایستادگی نشان دهند. در جنگ سکندرشاه لودی و سلطان جونپور، نیروهای بنگالی در برابر سپاه سکندرشاه صف کشیدند و او ناچار با علاءالدین صلح کرد. طبق قرار صلح، بخش غربی گوآ[10] در دست سلطان لودی ماند و بخش شرقی آنجا (جنوب بهار) به علاءالدین تعلق گرفت (ری، ص ۲۱۷). مسالمت‌جویی علاءالدین سبب رونق و آبادی بنگال و رشد تجارت در آن منطقه شد و رفتار یکسان او با مسلمانان و غیرمسلمانان موجب شد که دربار او محل تجمع علما و دانشمندان و ادیبان فارسی زبان و هندو گردد (فرشته، ج۲، ص ۳۰۲؛ اکرام، همانجا؛ اتون، ص ۶۸ـ۶۹؛ ری، ص ۲۱۶).

علاءالدین حسین شاه به شیخ نور قطب عالم، از مشایخ صوفیه، اعتقاد راسخ یافت و برای لنگر (محل اجتماع صوفیه) او خرج بسیار کرد. وی هر سال برای زیارت مرقد شیخ از پایتخت خود به قصبهٔ پندوده می‌رفت (هروی، ج ۳، ص ۲۷۰).

1. Gaur 2. Eaton 3. Ikram 4. Ray 5. Chatterjee 6. Kuch Bihar 7. Asam
8. Orrissa 9. Arakan 10. Goa

علاءالدین حسین‌شاه پس از ۲۷ سال سلطنت، در ۹۲۹ درگذشت و امرایش از بین هجده پسر او، ناصرالدین نصرت شاه، را بر تخت نشاندند (همان، ج ۳، ص ۲۷۱؛ فرشته، همانجا).

ناصرالدین نصرت‌شاه. او برخلاف رسم معمول، که سلطان برادران خود را می‌کشت، به برادران خود اکرام کرد و به آنان اموالی بخشید (هروی؛ فرشته، همانجاها؛ اتون، ص ۳۲۵).

هم‌زمان با قدرت گرفتن سلسلهٔ حسین‌شاهیان، بابر* در آسیای مرکزی و افغانستان قدرت گرفت. در ۹۳۲ بر ناآرامیهای شمال هند غالب شد و پس از آن لودیان* افغان را پس راند. لودیان ناگزیر به سوی دلتای بنگال سرازیر شدند و به ناصرالدین نصرت‌شاه پناه بردند. شاه به آنان مال بخشید و دختر ابراهیم لودی را به همسری اختیار کرد (هروی؛ فرشته، همانجاها؛ اتون، ص ۶۴ و پانویس ۹۵).

در ۹۳۵ بابر تصمیم گرفت به بنگال حمله کند، اما ناصرالدین با فرستادن هدایا با او صلح کرد. در ۹۳۹ همایون قصد تصرف بنگال را کرد، ناصرالدین به نشانهٔ اطاعت، یکی از امرای خود به نام ملک‌مرجان را با هدایایی نزد سلطان بهادر گجراتی، عامل بابریان، فرستاد و سلطان گجرات به ملک‌مرجان خلعت بخشید. ناصرالدین نصرت شاه، در ۹۳۹ درگذشت (هروی؛ فرشته، همانجاها؛ ری، ص ۲۲۱).

دیگر شاهان این سلسله. علاءالدین فیروز در ۹۳۹ سلطنت کرد و غیاث‌الدین محمود شاه از ۹۴۰ تا ۹۴۵ (باسورث[1]، ص ۳۰۷). سپس بزرگان قوم او، محمود بنگالی را ــ که به قولی از امرای بنگال و به گفتهٔ دیگر برادر او بود ــ به سلطنت برگزیدند (ری، همانجا). سلطان محمود سپاهی برای سرکوب افغانهای شورشی ناحیهٔ بِهار روانه کرد. حاکم افغانی ناحیه، شیرشاه سوری، در ۹۶۵ به بنگال لشکر کشید و حکومت آن سامان را به دست گرفت و محمود را خلع کرد. محمود گریخت و به همایون پادشاه بابری پناه برد. همایون در ۹۶۵ بنگال را تصرف کرد، اما پس از مدت کوتاهی باردیگر شیرشاه آن را گرفت. از دورهٔ حکومت محمود اطلاع چندانی نیست (فرشته، همانجا؛ قس هروی، همانجا؛ اتون، ص ۱۳، ۳۲۵)، اما پس از آن، حکومت بنگال به سوریان ــ که همان افغانان بودند ــ منتقل شد (ــــه اتون، ص ۳۲۵).

دورهٔ سلطنت حسین‌شاهیان به دورهٔ طلایی بنگال مشهور است. دربار حسین‌شاهیان و آداب و سیاست آنان شبیه شاهان ایران بود؛ از جمله اینکه سلطان در رأس قدرت سیاسی قرار



مسجد چوتا سونا، قرن دهم

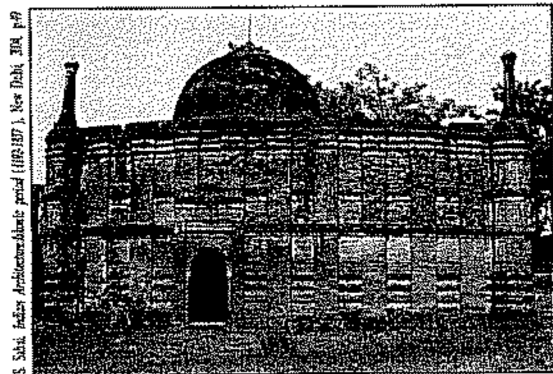
داشت، در دربار بار عام مرسوم بود و با بخششهای شاهانه، روزانه قریب چهار تا پنج هزار نفر فقیر اطعام می‌شدند (همان، ص ۶۰ـ۶۶).

سلاطین این سلسله، با آنکه به ظاهر متعصب بودند، با مردم تابع خود رفتاری آزادمنشانه داشتند. هندوها هم در دربار فعال بودند و شغلهای مهمی در دست داشتند و از دیوانیان مسلمان کمتر اثری بود (ــــه اکرام؛ چترجی، همانجاها؛ اتون، ص ۱۲۲).

ادب و هنر. حسین‌شاهیان علما و دانشمندان و ادیبان را به دربار فسرا می‌خواندند (هروی، ج ۳، ص ۲۷۰). زبان رسمی آنان فارسی بود، اما از زبان بنگالی نیز استفاده می‌کردند. در این دوره متون ادبی سنسکریت به فارسی ترجمه شد (چترجی، همانجا؛ اتون، ص ۶۶؛ اکرام، همانجا). در زمان این شاهان، چون مرزهای شمالی بنگال مسدود شد، فرهنگ بومی و محلی رونق گرفت و ادبیات بنگالی محبوبیت بسیار یافت و برهمنها زبان و ادبیات سنسکریت را ترویج کردند. حسین‌شاهیان به ادبیات فارسی و بنگالی، هر دو، ارج می‌نهادند (اتون، ص ۶۶ـ۶۸؛ اکرام، همانجا). شاعران بنگالی در مدح علاءالدین حسین‌شاه به زبان بنگالی شعر سرودند و او را با لقب راجا خواندند، حال آنکه عربها و ایرانیان وی را سلطان یا پادشاه نمی‌دانستند و او را با الفاظ دیگری خطاب می‌کردند (اتون، همانجا).

سلاطین حسین‌شاهیان به نگارگری ایران (مینیاتور) علاقه‌مند بودند. در زمان علاءالدین حسین، نقاشان ۲۶ مینیاتور در یک نسخه از *یوسف و زلیخای* جامی کشیدند. همچنین نسخهٔ مصور بخشی از *اسکندرنامهٔ* نظامی در ۹۳۸ و ۹۳۹ فراهم آمد و به ناصرالدین نصرت اهدا شد (همان، ص ۶۵، پانویس ۹۷).

1. Bosworth



مسجد قدم رسول

معماری. معماری این سلسله همان معماری هندی بود. قصرشاه نُه دروازه داشت و سقف و کف آن چوبی و منقوش بود. در محوطهٔ روبه‌روی قصر، میدانی برای چوگان ساخته بودند (همان، ص ۶۵).

در زمان حکومت علاءالدین حسین شاه مسجد چوتا سونا[1] درگور ساخته شد. در بگه[2]، در منطقهٔ راجشاهی نیز مسجدی بنا شد. این دو مسجد اکنون در بنگلادش قرار دارند. علاءالدین حسین شاه همچنین مجموعه‌ای بنا کرد که شامل مسجد قدم رسول و مقبرهٔ شیخ علی‌الحق و مقبرهٔ نورقطب عالم و شاه‌نشینی است که با سنگهای مرمر مشکی ساخته شده است. این مجموعه در سال ۹۳۹ تکمیل شد و هنوز برجاست (اکرام، ص ۱۲۹ـ۱۳۰؛ اتون، ص ۱۷۷).

مناسبات خارجی. مناسبات صلح‌آمیز حسین‌شاهیان با همسایگانشان سبب شد که بازرگانی در این دوره رونق گیرد. کالاهای محلی به کشورهای دیگر صادر می‌شد (اکرام، ص ۱۲۹). در ۹۲۸، هیئتی پرتغالی از دربار علاءالدین حسین‌شاه دیدن کرد، زیرا حسین‌شاهیان با پرتغالیها هم تجارت می‌کردند. چینیها نیز با حسین‌شاهیان مناسبات بازرگانی داشتند و هیئت بازرگانی آنها به دربار بنگال رفت و آمد داشت و از طریق دلتای بنگال، طلا و نقره و ساتن و ابریشم حمل می‌کردند (← اتون، ص ۶۴ـ۶۵، ۹۶ـ۹۷).

منابع: محمدقاسم‌بن غلامعلی فرشته، *تاریخ فرشته* (*گلشن ابراهیمی*)، [لکهنو]: مطبع منشی نولکشور، [بی‌تا.]؛ احمدبن محمد مقیم هروی، *طبقات اکبری*، چاپ بی. دی و محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۲۷ـ[۱۹۳۵]؛ Clifford Edmund Bosworth, *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh 2004; S. K. Chatterjee, "Language and literature: Sanskritic", in *The Delhi sultanate*, ed. R. C. Majumdar, vol.2, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1967; Richard M. Eaton, *The rise of Islam and the Bengal frontier: 1204-1760*, Berkeley 1993; *EI²*, s.v. "Ḥusayn shāh(I)" (by A.S. Bazmee Ansari); S. M. Ikram, *History of Muslim civilisation in India and Pakistan [93-1273/711-1856]: a political and cultural history*, Karachi 1995; N. B. Ray, "The succession states of the Delhi sultanate: Bengal" in *The Delhi sultanate*, ibid, vol.1.

/ رضا شعبانی /

حسین صفوی، آخرین پادشاه صفوی. او احتمالاً در ۱۰۷۹ زاده شد (← لاکهارت[3]، ص ۳۵، پانویس ۲). کودکی و جوانی را در حرم‌سرای شاهی گذراند و بسیار پرهیزکار و متدین بار آمد. پس از درگذشت شاه سلیمان صفوی، اختلاف بر سر جانشینی او شدت گرفت تا سرانجام با صلاحدید مریم‌بیگم، عمهٔ مادر حسین صفوی، حسین در ۱۱۰۵ جانشین پدر شد و شیخ‌الاسلام محمدباقر مجلسی تاج شاهی را بر سر او گذاشت و خطابه‌ای در ضرورت رفع فسوق و مناهی ایراد کرد (نصیری، ص ۱۹، متن خطابه ص ۲۱ـ۲۲؛ مستوفی، ص ۱۱۵؛ قس <گاهنامهٔ کرملیها در ایران>[4]، ج ۱، ص ۴۷۰، که مریم بیگم را مادر بزرگ حسین صفوی دانسته است). دربار صفوی در آن زمان از یک سو زیر نفوذ فقها (در رأس آنان شیخ‌الاسلام محمدباقر مجلسی) بود و از سوی دیگر، خواجه‌سرایان و امیران قزلباش جبههٔ نیرومندی تشکیل داده بودند. در آغاز، یا لااقل تا درگذشت مجلسی در ۱۱۱۰، گروه مذهبی بر خواجه‌سرایان برتری داشتند؛ شاه احتمالاً دستورات مجلسی را اجرا می‌کرد و اصلاحاتی از جنبهٔ دینی انجام می‌داد، از جمله نوشیدن شراب را ممنوع اعلام کرد. این فرمان باعث ناخشنودی خواجه‌سرایان و کسانی شد که به چنین رفتارهایی خوگرفته بودند. این‌بار نیز با دخالت مریم بیگم، نه فقط این ممنوعیت از بین رفت، بلکه سلطان حسین نیز به آشامیدن آن عادت کرد (جملی کارری[5]، ص ۱۱۱ـ۱۱۲؛ کروسنیسکی[6]، ج ۱، ص ۷۲، ۷۵؛ <گاهنامهٔ کرملیها در ایران>، همانجا). از این زمان به بعد، شاه صفوی تقریباً منزوی شد و همهٔ کارها را وزیرانش انجام می‌دادند.

فیدالگو[7]، سفیر پرتغال در ایران، نوشته است که با پادشاه فقط به واسطهٔ وزیر می‌توان گفتگو کرد و رشوه و پول در دربار ایران رواج فراوان دارد (ص ۸۱). دری افندی، سفیر عثمانی، نیز تأکید

1. Chota Sona
2. Bagha
3. Lockhart
4. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*
5. Giovanni Francesco Gemelli Careri
6. Krusinski
7. Gregorio Pereira Fidalgo

و آرد، انجامید. زنان نیز در این اعتراض شرکت داشتند (همان، ص ۵۶۷). شاه و درباریان در ۱۱۳۲ برای محمود افغان*، که پس از مرگ میرویس به حکومت رسیده بود، خلعت فرستادند و حکومت قندهار را رسماً به او دادند (مرعشی صفوی، ص ۵۲ـ ۵۳). در این میان، اعراب سواحل خلیج‌فارس، پس از تسخیر بحرین و قشم و لارک، به فکر تصرف بندرعباس افتادند؛ درنتیجه، بخشی از سپاه صفوی به فرماندهی لطفعلی‌خان، حاکم فارس، به جنوب اعزام شد (<گاهنامهٔ کرملیها در ایران>، ج ۱، ص ۵۷۱؛ کروسینسکی، ج ۱، ص ۲۱۸ـ۲۲۰). همچنین قرار شد در ۱۱۲۹ سلطان حسین و جمعی از درباریان و فتحعلی‌خان داغستانی*، وزیراعظم سلطان‌حسین، برای نظارت بر فعالیتهای افغانها، به خراسان بروند. اما با بروز اختلاف میان درباریان، شاه حدود سه سال در قزوین ماند (مستوفی، ص ۱۲۳ـ۱۲۶؛ مرعشی صفوی، ص ۳۱) تا اینکه، با صلاحدید فتحعلی‌خان، قرار شد اردو به خراسان برود. مخالفان فتحعلی‌خان، شاه را به بازگشت به اصفهان برانگیختند و چون با مقاومت سلطان حسین روبه‌رو شدند، فتحعلی‌خان را به ارتباط محرمانه با عثمانیان متهم کردند؛ از این‌رو، در ۱۱۳۳، به دستور شاه، اموال فتحعلی‌خان را ضبط و او را دستگیر و کور کردند. لطفعلی‌خان نیز دستگیر شد (مستوفی، ص ۱۲۵ـ۱۲۶؛ مرعشی صفوی، ص ۴۷، ۴۹ـ۵۰؛ کروسینسکی، ج ۱، ص ۲۲۸ـ۲۳۱).

باگرفتاری این دو صاحب‌منصبِ قدرتمندِ صفوی و پراکنده شدن لشکریان، محمود افغان بدون هیچ مانعی، در ۱۱۳۴ به کرمان حمله برد و فقط با دریافت مبلغی گزاف، دست از محاصره برداشت و راه اصفهان را در پیش گرفت (مستوفی، ص ۱۲۷؛ حزین‌لاهیجی، ص ۱۹۷). دو سپاه در گُلناباد با یکدیگر روبه‌رو شدند که در نتیجهٔ ناهماهنگی سران سپاه صفوی و حتی سازش برخی امیران صفوی با محمود، ایرانیان شکست خوردند و با دادن تلفات زیاد پراکنده شدند، سردارانی که مقاومت کردند کشته شدند و بقیه گریختند و تمامی توپخانه و تجهیزات به دست سپاهیان افغان افتاد (حزین‌لاهیجی، همانجا؛ مرعشی صفوی، ص ۵۶). یکی از اقدامات عجیب سران سپاه صفوی، تخلیهٔ فرح‌آباد بود که به افغانها شهامت حمله و محاصرهٔ اصفهان را داد (مستوفی، ص ۱۲۹ـ۱۳۰؛ حزین‌لاهیجی، ص ۱۹۷ـ۱۹۸). پس از این شکست، شاه به‌فکر چاره افتاد، از جمله تغییراتی در فرماندهی سپاه داد و محمود پسر بزرگ خود را ولیعهد کرد، اما ولایتعهدی چند روزهٔ او و سپس ولایتعهدی برادر کوچک‌ترش، صفی‌میرزا، با مخالفت اطرافیان روبه‌رو شد و به جای آن دو، طهماسب میرزا، پسر هجده سالهٔ سلطان حسین، ولیعهد گردید (سه



•سلطان حسین صفوی درحال توزیع هدایای سال نو، جزئی از نگاره، اثر محمدعلی فرزند محمدزمان، اصفهان ۱۱۳۳

کرده است که درباریان شاه نمی‌گذارند او از حقایق آگاه شود و همه به او دروغ می‌گویند (طاهری‌شهاب، ص ۶۲۱ـ۶۲۲). سلطان حسین در آغاز سلطنتش با شورشهای چندی روبه‌رو شد، از جمله شورش میرلله (سرکردهٔ بلوچ)، انوشه‌خان (والی خوارزم)، و سلیمان کرماج در کردستان و مغرب ایران که عثمانیها نیز از او حمایت می‌کردند. افزون بر آن، فرج‌اللّه خان، والی خوزستان، هم نافرمانی در پیش گرفت (نصیری، ص ۵۴، ۶۵، ۸۷ـ۹۰، ۱۲۴ـ ۱۳۳، ۲۴۸ـ۲۵۳). حسین صفوی سعی در مهار این آشوبها داشت، اما به سبب طبع ملایمش و نابسامانی و نفاق امیران سپاه، مقابله با این ناآرامیها دشوار بود.

اوضاع سیاسی حکومت صفوی به‌تدریج سخت‌تر شد. مهم‌ترین مسئله، شورش افغانها برضد گرگین‌خان*، بیگلربیگی* قندهار، بود که به کشته شدن وی در ۱۱۱۸ انجامید. سپس میرویس غلجایی*، که در دربار ایران به حالت تبعید به سر می‌برد، باتوجه به اوضاع نابسامان دربار و نفاق درباریان اجازهٔ بازگشت به قندهار را پیدا کرد و با کشتن خسروخان گرجی* (برادرزادهٔ گرگین‌خان و سپهسالار لشکر صفوی) در ۱۱۲۳ قندهار را تسخیر کرد و حاکمیت افغانها در آنجا تثبیت شد (مرعشی صفوی، ص ۴، ۱۷؛ مروی، ج ۱، ص ۱۹؛ دوسرسو[1]، ص ۸۹ـ۹۰، ۱۱۵). در ۱۱۲۲ نیز ازبکان به خراسان حمله و آنجا را غارت کردند (خاتون آبادی، ص ۵۶۰). اوضاع بد سیاسی، مردم را با مشکلات زیادی مواجه کرد و به اعتراض و شورش اهالی اصفهان در ۱۱۲۷، به سبب بالا رفتن قیمت گندم

1. Jean Antoine Du Cerceau

مرعشی صفوی، ص ۵۷ـ ۵۸؛ نیز ← طهماسب صفوی*).

محاصرهٔ اصفهان حدود هفت ماه طول کشید و مردم شهر دچار قحطی و بیماری شدند (گیلانتز[1]، ص ۶۷ـ ۶۸). درباریان برای جمع‌آوری سپاه، طهماسب میرزا را به قزوین و صفی‌میرزا را به کرمانشاه فرستادند، اما از نیروهای کمکی خبری نرسید. سلطان حسین از محمود امان خواست و در ۱۱۳۳ تاج و تخت شاهان صفوی را به او واگذار کرد. محمود نیز پس از ازدواج با یکی از دختران شاه، به نام خود سکه زد و خطبه خواند (حزین لاهیجی، ص ۲۰۱؛ گیلانتز، ص ۷۱، ۷۶؛ قس مروی، ج ۱، ص ۳۰ـ ۳۱، همسر محمود را دختر شاه‌سلیمان دانسته است). او به سبب حملات بختیاریها و یزدیها و به خصوص قزوینیان به سپاهیان افغان، به شدت خشمگین شد و دستور قتل تمامی شاهزادگان و برخی امیران و بزرگان صفوی را داد (حزین لاهیجی، ص ۲۰۶ـ ۲۰۷؛ کروسینسکی، ج ۲، ص ۱۴۹؛ گیلانتز، ص ۸۷).

دیری‌نپایید که اشرف افغان*، محمود را کشت و خود جانشین او شد. اشرف چندی با سلطان حسین مدارا کرد، اما با رسیدن پیام عثمانیان مبنی بر حمایت از شاه ایران و بازگرداندن تاج و تخت به او، اشرف در ۱۱۳۹ دستور قتل سلطان حسین را داد. او را در اصفهان کشتند و سرش را برای اشرف فرستادند و پیکرش را در قم به خاک سپردند (حزین لاهیجی، ص ۲۰۸؛ مستوفی، ص ۱۳۶، ۱۷۱ـ۱۷۲، سال قتل شاه را ۱۱۴۱ دانسته است؛ مروی، ج ۱، ص ۳۱، سال قتل او را ۱۱۳۷ ضبط کرده است).

سلطان حسین به ایجاد مناسبات دوستانه با دیگر کشورها اهمیت می‌داد، اما ضعف حکومت مرکزی و قدرت گرفتن همسایه‌های ایران، از جمله عثمانی و روسیه، باعث مداخله و حملهٔ آنها به ایران شد. در ۱۱۲۹، پترکبیر با آگاهی از نابسامانی اوضاع ایران، سفیری به نام ولینسکی[2] را برای کسب اطلاع بیشتر به اصفهان فرستاد. ولینسکی با فتحعلی‌خان داغستانی قرارداد تجاری بست و در ۱۱۳۰/۱۷۱۸ به روسیه بازگشت و از وضع متزلزل دربار صفوی و خطر حملهٔ افغانها به ایران گزارش داد (لاکهارت، ص ۱۰۳ـ۱۰۸؛ مهدوی، ص ۱۲۶ـ۱۲۹).

تمام منابع بر بخشندگی، مهربانی، ساده‌پوشی، دل‌رحمی و احتراز او از جنگ و خون‌ریزی و راحت‌طلبی و ناکارآمدی سیاسی سلطان حسین اتفاق‌نظر دارند. شاه در پاسخ به مخالفان و موافقان، جز عبارت ترکی «یخشی‌دِر»، به معنای «بسیار خوب است»، چیزی نمی‌گفت (مرعشی‌صفوی، ص ۴۸). از کارهای عمرانی شاه‌سلطان‌حسین تأسیس مدرسهٔ چهارباغ بود (← چهارباغ، مدرسه*؛ برای نمونه ← مرعشی صفوی، ص ۳۱، ۴۸؛ اشراقی، ص ۹۸ـ۹۹).

اگر تمامی علل انقراض صفویه را به سلطان حسین نسبت دهیم، منصفانه نخواهد بود، زیرا مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی و علل دراز مدت و کوتاه مدت، دولت صفوی را به انقراض کشاندند. اما آنچه به سلطان حسین و دورهٔ او مربوط می‌شود، علاوه‌بر شخصیت ضعیف و تسلیم‌پذیر او، بی‌توجهی‌اش به اوضاع مملکت بوده است. به گفتهٔ وارد (ص ۹۹)، سلطان حسین، فاضل و خداترس، اما برعکس نیاکانش، به اوضاع سپاه بی‌اعتنا بود تا جایی که حقوق دو سال سپاهیان ترکمان را نپرداخت و در نتیجه آنان به آذربایجان گریختند و به قتل و غارت دست زدند. از دیگر موارد ضعف حکومت سلطان حسین، تعدد مراکز تصمیم‌گیری در امور مملکت بود که در جنگ گلناباد و عقب‌نشینی نابهنگام سپاهیان صفوی از فرح‌آباد، خود را نشان داد. افزون بر آن، خلع سلاح ارمنیان جلفا و یاری نرساندن به ایشان در مقابله با افغانها، برخورد نادرست با والی گرجستان و سرانجام بالا گرفتن دعوای متشرعه و متصوفه و نیز غفلت از تحولاتی که در دنیای پیرامون روی داده بود، همراه با کنار گذاشتن احکام شرع و بی‌اعتنایی و بی‌حرمتی به صوفیانی که حامی اولیه و اصلی صفویان بودند، همه در سقوط دولت صفوی کارساز بودند (نیریزی، ص ۳۳ـ۳۵؛ کروسینسکی، ج ۱، ص ۷۲ـ۷۶؛ «گاهنامهٔ کرملیها در ایران»، ج ۱، ص ۴۷۱ـ۴۷۲؛ *علل بر افتادن صفویان*، ص ۱۹ـ۳۷؛ رومر[3]، ص ۳۱۲ـ۳۱۳).

منابع: احسان اشراقی، «شاه سلطان حسین در *تحفة‌العالم*»، *تاریخ: نشریهٔ گروه آموزشی تاریخ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، دورهٔ ۱، ش ۱ (۱۳۵۵)؛ جووانی فرانچسکو جملی کاری، *سفرنامهٔ کارری*، ترجمهٔ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، [تبریز] ۱۳۴۸ ش؛ محمدعلی‌بن ابی‌طالب حزین‌لاهیجی، *تاریخ و سفرنامهٔ حزین*، چاپ علی دوانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ عبدالحسین خاتون‌آبادی، *وقایع السنین و الاعوام، یا، گزارشهای سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری*، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۵۲ ش؛ ژان آنتوان دوسرسو، *سقوط شاه سلطان حسین*، ترجمهٔ ولی‌الله شادان، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمد طاهری‌شهاب، «سفارت دری‌افندی از طرف سلطان محمدخان غازی بدربارشاه سلطانحسین صفوی»، وحید، سال ۶، ش ۷ (تیر ۱۳۴۸)؛ *علل برافتادن صفویان = مکافات‌نامه*، تصحیح و تألیف رسول جعفریان، [تهران]: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش؛ گریگوریو پرئیرا فیدالگو، *گزارش سفیر کشور پرتغال در دربار شاه سلطان حسین صفوی*، ترجمه از زبان پرتغالی و حواشی از ژان اوبن، ترجمه [به فارسی از] پروین حکمت، تهران ۱۳۵۷ ش؛ پطرس دی سرکیس گیلانتز، *سقوط اصفهان: گزارشهای گیلانتز دربارهٔ حملهٔ افغانان و سقوط اصفهان*، ترجمهٔ محمد مهریار، اصفهان ۱۳۷۱ ش؛ محمدخلیل‌بن داوود مرعشی صفوی،

1. Petros Di Sarkis Gilanentz 2. Volinski 3. Roemer

مجمع‌التواریخ، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمدکاظم مروی، *عالم آرای نادری*، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمدمحسن‌بن محمدکریم مستوفی، *زبدةالتواریخ*، چاپ بهروز گودرزی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، *تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم (۱۵۰۰ـ۱۹۴۵)*، تهران ۱۳۵۵ ش؛ محمدابراهیم‌بن زین‌العابدین نصیری، *دستور شهریاران: سالهای ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ هـ. ق پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی*، چاپ محمدنادر نصیری‌مقدم، تهران ۱۳۷۳ ش؛ قطب‌الدین محمد نیریزی، *رسالهٔ سیاسی در تحلیل علل سقوط دولت صفویه و راه حل بازگشت آن به قدرت*، چاپ رسول جعفریان، قم ۱۳۷۱ ش؛ محمد شفیع وارد، *مرآت واردات: تاریخ سقوط صفویان، پیامدهای آن و فرمانروایی ملک محمود سیستانی*، چاپ منصور صفت‌گل، تهران ۱۳۸۳ ش؛

A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal mission of the XVII th and XVIII th centuries, London: Eyre and Spottiswoode, 1939; Judasz Tadeusz Krusinski, *The history of the late revolutions of Persia*, New York 1973; Laurence Lockhart, *The fall of the Ṣafavī dynasty and the Afghan occupation of Persia*, Cambridge 1958; H.R. Roemer, "The Safavid Period", in *The Cambridge history of Iran*, vol. 6, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge 1986.

/ احسان اشراقی /

حسینعلی‌بیگ بیات، نخستین سفیر شاه عباس اول به اروپا. از زندگی او تا پیش از سفارتش اطلاعی در دست نیست، در آثار مورخان آن دوره نیز دربارهٔ مأموریت حسینعلی‌بیگ مطلبی نیامده است، فقط اروج‌بیگ، که در مقام دبیر اول سفارت با او همراه‌بود، از این مأموریت‌گزارش دقیقی داده‌است. دنیسون راس[1] نیز، بر اساس منابع و نسخ خطی کتابخانه‌های اروپا، دربارهٔ سر آنتونی شرلی[2] تحقیق جامعی کرده است که از این طریق از سفارت حسینعلی‌بیگ نیز تصویر روشن‌تری به دست می‌آید.

در ۱۰۰۷ که شاه عباس اول، پس از سرکوبی ازبکان، به قزوین بازگشت، با گروهی انگلیسی به سرپرستی آنتونی شرلی برخورد کرد. شرلی خود را از بستگان جیمز اول[3]، پادشاه انگلستان، معرفی کرد و هدف از سفارتش را اتحاد با شاه ایران برای مقابله با عثمانیان ذکر نمود. شاه عباس او و همراهانش را با احترام پذیرفت و چون درصدد بود افزون بر پیمان نظامی برضد عثمانیان، برای فروش ابریشم نیز با دربارهای اروپایی قرارداد ببندد، پس از مذاکره با آنتونی شرلی و پافشاری او در ایجاد مناسبات بین ایران و دربارهای اروپا، هیئتی را به اروپا اعزام کرد (اروج‌بیگ، ص ۲۶۶ـ۲۶۷؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۷۱ـ۱۴۷۲). به فرمان شاه، حسینعلی‌بیگ به عنوان سفیر انتخاب شد. چهار دبیر سفارت، یک روحانی شیعه، دو کشیش پرتغالی، پانزده خدمتکار، پنج مترجم و پانزده انگلیسی نیز همراه او بودند. در ضمن، شاه آنتونی شرلی را، هم به عنوان راهنما و هم به عنوان فرستادهٔ مخصوصش، با اعتبارنامه و مهر طلای خویش، با این گروه روانه کرد (اروج‌بیگ، ص ۲۶۸ـ۲۶۹؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۷۵ـ۱۴۷۷).

سفر حسینعلی‌بیگ در ۱۰۰۸ از راه کاشان آغاز گردید. آنان از طریق دریای خزر راهی روسیه شدند و پس از دو ماه سفر دریایی، به آستاراخان / هشترخان رسیدند و از آنجا به مسکو رفتند. پس از مدتی، بوریس گادونوف[4]، تزار روسیه، آنان را به دربار فراخواند. پیش از مراسم معارفه، بر سر حق تقدم حضور نزد تزار، میان حسینعلی‌بیگ و آنتونی شرلی درگیری ایجاد شد تا اینکه تزار، که از انگلیسیان دل خوشی نداشت، حسینعلی بیگ را سفیر محسوب کرد و آنتونی شرلی را نادیده گرفت (ـــه اروج‌بیگ، ص ۲۶۹ـ۲۷۳، ۲۸۶ـ۲۹۱؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۷۸). گروه مذکور پس از چند ماه اقامت در مسکو، به آرخانگلسک[5] رفتند و در ۱۰۰۹ در پراگ به حضور رودولف دوم[6]، امپراتور مجارستان و بوهم، رسیدند. آنتونی شرلی به عنوان سفیر شاه ایران، پیشنهاد اتحاد با ایران برضد عثمانیان را مطرح کرد. رودولف این پیشنهاد را نپذیرفت و حتی ظاهراً کوشید آنان را از رفتن به دیگر دربارهای اروپایی باز دارد؛ از این‌رو، هیئت ایرانی شش ماه مهمان امپراتور و به گشت و گذار مشغول بود (ـــه اروج‌بیگ، ص ۳۱۵؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۶۲۹ـ۱۶۳۰؛ راس، ص ۴۱ـ۴۳)، اما پس از آن، به سوی ایتالیا رفت.

آنان نخست آهنگ رفتن به ونیز را داشتند، اما دولتمردان ونیزی محترمانه عذر آنها را خواستند، چرا که در آن زمان، هیئتی عثمانی برای برقراری مناسبات دوستانه در ونیز به سر می‌برد (ـــه اروج‌بیگ، ص ۳۲۰). سپس آنان در ۱۰۱۰، برای ملاقات با پاپ کلمنس هشتم[7]، عازم رم شدند، اما در شهر سینا[8] میان حسینعلی‌بیگ و آنتونی شرلی درگیری بالا گرفت. ظاهراً هنگامی که آنان در آرخانگلسک بودند، تعداد زیادی صندوق هدیه که شاه عباس برای پادشاهان اروپایی فرستاده بود، به پیشنهاد شرلی و به بهانهٔ سنگینی صندوقها، به ناخدای کشتی انگلیسی سپرده شده بود تا آنها را در رم تحویل دهد، اما این صندوقها هرگز به مقصد نرسیدند. گویا شرلی آنها را به ناخدای

---

1. Denison Ross 2. Sir Anthony Sherley 3. James I 4. Boris Goudounov 5. Arkhangelsk
6. Rudolf II 7. Pope Clement VIII 8. Siena

کشتی فروخته بود. با برملا شدن این ماجرا، حسینعلی‌بیگ که پیشکش درخور توجهی برای پاپ نداشت، با آنتونی شرلی برخورد خصمانه‌ای کرد تا سرانجام، غائله با میانجیگری کاردینالی که نمایندهٔ پاپ بود، خاتمه پذیرفت و هیئت ایرانی به دربار پاپ رفت. چون هنوز دعوای حسینعلی‌بیگ و شرلی ادامه داشت، به دستور پاپ، محل اقامت آنان در دو محل جداگانه انتخاب شد (← همان، ص ۲۹۷ـ۲۹۸، ۳۲۲ـ۳۲۳؛ راس، ص ۴۶ـ۴۷).

پاپ ابتدا آنتونی شرلی را به عنوان سفیر ایران پذیرفت و هنگامی که نوبت به حسینعلی‌بیگ رسید، وی ادعا کرد که سفیر اصلی اوست و شرلی فقط نقش راهنمای گروه را دارد؛ در حالی که شرلی فرستادهٔ مخصوص شاه نیز بود. حسینعلی بیگ در دربار پاپ نیز توفیقی به دست نیاورد و هنگامی که پس از دو ماه اقامت در رم، می‌خواست عازم اسپانیا شود، فهمید که آنتونی شرلی و همراهانش ناپدید شده‌اند و بنیاد بیگ (دبیر سوم)، سلمانی و آشپز گروه نیز به مسیحیت گرویده‌اند (اروج‌بیگ، ص ۳۲۴ـ۳۲۶؛ لاکهارت[1]، ص ۳۸۷؛ راس، ص ۵۱).

حسینعلی بیگ و همراهانش به هر نحوی بود به اسپانیا رفتند و در والیاذولید[2]، محل اقامت فیلیپ سوم[3]، پادشاه اسپانیا، به حضور وی رسیدند که پذیرایی گرمی از آنان شد و پادشاه اسپانیا خشنودی‌اش را از اتحاد با ایران ابراز کرد و قرار شد شخصاً به شاه عباس اول پاسخ دهد. حسینعلی‌بیگ و همراهانش تا دو ماه در نزدیکی دربار اقامت داشتند و به تفریح و گردش پرداختند. هنگامی که حسینعلی‌بیگ می‌خواست اسپانیا را به قصد لیسبون ترک کند، از مسیحی شدن علیقلی بیگ، برادرزاده‌اش، آگاه شد که نگرانی خاطر بسیاری برای او فراهم آورد. از این‌رو تصمیم گرفت از سفر به دیگر کشورهای اروپایی صرف‌نظر کند. پادشاه اسپانیا هم هزینهٔ بازگشت گروه به ایران را پذیرفت و قرار شد که از راه دریایی جنوب افریقا و دماغهٔ امیدنیک و خلیج‌فارس بازگردند. در مریدا[4] (مارده) در نزدیکی لیسبون، شخصی، روحانی گروه را به قتل رساند. حسینعلی‌بیگ آشفته از این اوضاع، اروج بیگ را مأمور کرد تا برای دادخواهی نزد پادشاه اسپانیا برود (← اروج‌بیگ، ص ۳۲۶ـ۳۴۰؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۸۴). اروج‌بیگ نیز در بازگشت به اسپانیا به مسیحیت گروید، اما به لیسبون بازگشت. وی در این پندار بود که تغییر مذهبش پنهانی است و قصد داشت پس از بازگشت به ایران، با خانواده‌اش به اسپانیا بازگردد، اما معلوم شد که حسینعلی‌بیگ از این ماجرا اطلاع دارد و نقشهٔ قتل اروج‌بیگ را کشیده است. با این حال، این کار عملی نشد و اروج‌بیگ خود را از مهلکه نجات داد و ناگزیر در اروپا ماند (← اروج‌بیگ، ص ۳۴۴ـ۳۴۷).

حسینعلی‌بیگ در ۱۰۱۰ با کشتی از لیسبون راهی ایران شد (فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۸۵). تاریخ رسیدن او به ایران و سرنوشتش مشخص نیست. بنابر *سفرنامهٔ برادران شرلی* (ص ۱۱۴ـ۱۱۵)، بدگویی حسینعلی‌بیگ از آنتونی شرلی و نیز گزارشهای نادرست او از رویدادهای سفر، موجب خشم شاه‌عباس شد و به دستور شاه، زبان حسینعلی‌بیگ را بریدند، اما این داستان از واقعیت به دور است. گرچه حسینعلی‌بیگ در مأموریتش توفیقی نداشت، اما این سفر در شناساندن دولت صفوی به اروپاییان بی‌تأثیر نبود.

منابع: اروج‌بیگ‌بن سلطان‌علی‌بیگ، *دون ژوان ایرانی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۳۸ ش؛ *سفرنامهٔ برادران شرلی*، ترجمهٔ آوانس، چاپ علی دهباشی، تهران: نگاه، ۱۳۶۲ ش؛ نصرالله فلسفی، *زندگانی شاه‌عباس اول*، تهران ۱۳۶۴ ش؛

Laurence Lockhart, "European contact with Perisa: 1350-1736", in *The Cambridge history of Iran*, vol.6, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge 1986; Edward Denison Ross, *Sir Anthony Sherley and his Persian adventure*, London [1933].

/ شهناز رازپوش /

حسین علیشاه، لقب محمدحسین اصفهانی، معروف به زین‌الدین، از علما و مشایخ سلسلهٔ نعمت‌اللهیه* در قرن سیزدهم. زین‌العابدین شیروانی (ص ۸۲) اصل وی را از خوانسار دانسته است و رضاقلی هدایت (ص ۶۴۶) از تبریز. خاندانش اهل علم و فقه بودند. جد مادری وی، زین‌الدین (متوفی ۱۲۰۲)، از واعظان و علما بود و در شهر اصفهان سکنا گزید و امامت جمعه را برعهده داشت (شیروانی؛ هدایت، همانجاها).

محمدحسین ابتدا نزد دایی خود، محمد زین‌الدین، به تحصیل علوم دینی مشغول شد (معصوم علیشاه، ج ۳، ص ۲۲۱). وی پس از تکمیل علوم عقلی و نقلی نزد استادان آن عصر، در جستجوی معارف باطنی، در ایران و عربستان به سیر و سفر پرداخت و سرانجام نزد سید میرعبدالحمید معصوم علیشاه رفت و با اشارهٔ وی، مرید نورعلیشاه (میرزا محمدعلی اصفهانی) شد و پس از چندی نیز از نورعلیشاه اجازهٔ ارشاد یافت و به اصفهان بازگشت (شیروانی؛ معصوم علیشاه، همانجاها). او به دستور سیدمیرعبدالحمید معصوم علیشاه هیچگاه از کسوت علمای دین خارج نشد و همواره به تدریس و مباحثه اشتغال داشت (هدایت، ص ۶۴۷؛ معصوم علیشاه،

1. Lockhart 2. Valladolid 3. Philip III 4. Merida

همانجا). حسین علیشاه بسیار زاهدانه می‌زیست و زندگی خود را از دو دستگاه شَعربافی موروثی تأمین می‌کرد و هر چه از وجوهات به او می‌رسید صرف فقیران می‌نمود. وی در اصفهان چنان با احتیاط سلوک می‌کرد که مدتها علمای دین از انتساب او به صوفیه اطلاع نداشتند (هدایت، ص ۶۴۷ـ۶۴۸؛ معصوم علیشاه، ج ۳، ص ۲۲۱ـ۲۲۲).

در ۱۲۱۲ نورعلیشاه، در حضور بزرگان سلسلهٔ نعمت‌اللهیه، حسین علیشاه را به جانشینی خود معرفی کرد و در همان سال درگذشت. حسین علیشاه اندکی بعد از شاه علیرضا دکنی، قطب سلسلهٔ نعمت‌اللهیه در حیدرآباد دکن، عنوان خلیفة‌الخلفا گرفت و در ۱۲۱۴، پس از وفات شاه علیرضا، قطب سلسلهٔ نعمت‌اللهیه شد و بدین ترتیب، مقام قطبیت این سلسله از هند به ایران انتقال یافت (شیروانی، همانجا؛ سلطانی‌گنابادی، ص ۲۱۶).

حسین علیشاه، پس از رسیدن به این مقام، در اصفهان با مخالفت جمعی از علما، مانند ملاعلی نوری*، فیلسوف مشهور آن عصر روبه‌رو شد. گفته‌اند یکی از علتهای مخالفت ملاعلی نوری ارادت برخی شاگردان او، از جمله ملامحمدعلی نوری و شیخ زاهد گیلانی ثانی، به حسین علیشاه و رفت و آمد آنان نزد وی بوده است (← قراگزلو، ص ۱۲۸ـ۱۲۹؛ هدایت، ص ۶۴۹). بنابر منابع صوفیه، حسین علیشاه را تکفیر کردند و به او تهمت زدند که داعیهٔ سلطنت دارد. بدین ترتیب، فتحعلی شاه به وی بدگمان شد و او را با غل و زنجیر به تهران احضار کرد، اما پس از گفتگو با وی، با ملاطفت او را به اصفهان بازگرداند (شیروانی، ص ۸۲ـ۸۳؛ هدایت، ص ۶۴۹ـ۶۵۰).

حسین علیشاه در ۱۲۳۳ به کربلا مهاجرت کرد و در همان سال بزرگان سلسلهٔ نعمت‌اللهیه را احضار و محمدجعفر کبودرآهنگی*، ملقب به مجذوبعلی‌شاه، را خلیفة‌الخلفا نمود و خود در ۱۲۳۴ در کربلا درگذشت (شیروانی، ص ۸۳؛ معصوم علیشاه، ج ۳، ص ۲۳۲).

تنها اثر باقی‌مانده از حسین علیشاه، رسالهٔ *ردّ پادْری* در پاسخ به شبهات هنری مارتین (متوفی ۱۲۲۷/۱۸۱۲)، مبلّغ مسیحی، است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۰، ص ۲۱۵؛ همایونی، ص ۶۲ـ۶۳؛ برای اطلاع از فعالیتهای هنری مارتین در ایران ← پادْری*، تبشیر*). از این رساله یک نسخه شناخته شده، که در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (ش ۶۹۱۶) موجود است. هدایت در *اصول‌الفصول* (ص ۶۶۰ـ۷۲۵) و معصوم علیشاه در *طرائق الحقائق* (ج ۳، ص ۲۲۷ـ۲۳۰)، قسمتهایی از آن را نقل کرده‌اند.

معصوم علیشاه (ج ۳، ص ۲۲۷) گزارش کوتاهی از ملاقات هنری مارتین و حاجی اصفهانی (حسین علیشاه) و علت نوشتن رسالهٔ رد پادری آورده است (قس حائری، ص ۵۲۶؛ برومند، ص۹۷ که «حاجی اصفهانی» را همان «ملاعلی نوری» دانسته‌اند؛ ← برای اطلاع از ردیه‌نویسیهای پیشوایان مذهبی معاصر حسین علیشاه و پس از او بر رسائل هنری مارتین ← آقابزرگ طهرانی، ج ۱۰، ص ۲۱۴ـ۲۱۵؛ حائری، ص ۵۳۴ـ ۵۳۹).

بخش عمده‌ای از ردیهٔ حسین علیشاه به دفاع از اعجاز قرآن، به دلیل تحدّی‌ناپذیر بودن آن، اختصاص دارد (← ادامهٔ مقاله). وی در ابتدا به نقد دیدگاه هنری مارتین دربارهٔ معجزه پرداخته (← ص ۲۰ـ۳۲) و نوشته که معجزه، همچنان که کرامت، یک نوع خرق عادت است، اما معجزه برخلاف کرامت، همراه با ادعای نبوت است و این هر دو با سحر، که خرق عادات انسانی است و به کمک وسایل و ابزار شیطانی و توسط افراد فاسق صورت می‌گیرد، فرق عمده دارد (همان، ص ۲۰ـ۲۲). سپس، ضمن رد نسبت ساحری به رسول اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم (← ص ۳۲ـ۳۴)، به دفاع از معجزهٔ قرآن و ناتوانی افراد بشر از آوردن مثل آن و رد شبهات هنری مارتین در این‌باره پرداخته است (ص ۳۳ـ۸۴). حسین علیشاه با اینکه به یکی از شبهات هنری مارتین، مبنی بر اینکه پیامبر هیچ معجزه‌ای نداشته، پاسخ نسبتاً مبسوطی داده و آیاتی را که پیامبر از آوردن هر معجزه‌ای استنکاف کرده توضیح داده (← ص ۹۷ـ۱۱۳)، در بسیاری از مواضع این رساله یادآوری کرده که حتی اگر پیامبر هیچ معجزه‌ای به جز قرآن نداشت، تنها همین ناتوانی از آوردن مثل قرآن برای اثبات نبوت آن حضرت کافی بود (ص ۳۳ـ۳۴، ۱۱۷ـ۱۱۸، ۱۲۹ـ۱۳۰، و جاهای دیگر).

از دیگر مباحث این رساله است: دفاع از ذکر نام پیامبر در کتابهای انبیای پیشین (← ص ۱۳۰ـ۱۴۲)، رفع تهمت از پیامبر دایر بر جهل و پیروی از خواهشهای نفسانی (ص ۱۴۴ـ۱۵۹)، علت وجود ناسخ و منسوخ در قرآن (ص ۱۷۱ـ۱۷۸)، و رد اشکال هنری مارتین در کافی نبودن توبه در بخشش گناهان و تأکید مارتین بر قربانی شدن مسیح برای بخشش گناهان بندگان (ص ۱۷۹ـ۱۹۰).

وی در بخش پایانی رساله به طور پراکنده به نقد آرای هنری مارتین دربارهٔ کفاره بودن قتل حضرت عیسی علیه‌السلام (← ص ۱۹۱ـ۱۹۳، ۱۹۶ـ۱۹۸)، موضوع تثلیث و الوهیت حضرت عیسی (ص ۱۹۳ـ۱۹۶) و نقد نظریهٔ خاتمیت حضرت عیسی علیه‌السلام (ص ۱۹۹ـ۲۰۱، ۲۱۳ـ۲۱۹) پرداخته است.

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ صفورا برومند، *پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دورهٔ قاجاریه*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ عبدالهادی حائری، *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب*، تهران ۱۳۶۷ ش؛ حسین علیشاه، *ردپادْری*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش ۶۹۱۶؛ محمدباقر سلطانی‌گنابادی، *رهبران طریقت و عرفان*، تهران ۱۳۷۱ ش؛ زین‌العابدین‌بن اسکندر شیروانی، *بستان‌السیاحة*، یا، *سیاحت‌نامه*، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ

افست [بی‌تا]؛ محمدبن عبدالله قراگزلو، *رسالهٔ عرفانی ابحاث عشره*، چاپ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران ۱۳۸۵ش؛ محمدمعصوم‌بن زین‌العابدین معصوم‌علیشاه، *طرائق الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۳۹-۱۳۴۵ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *اصول الفصول فی حصول الوصول*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ (ش ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۱۲۹۷۲؛ مسعود همایونی، *تاریخ سلسله‌های طریقهٔ نعمة‌اللهیّه در ایران از سال ۱۱۹۰ هجری قمری تا سال ۱۳۹۶ هجری قمری*، [تهران] ۱۳۵۵ش.

/ محمودرضا اسفندیار /

حسین عونی‌پاشا، سرعسکر و صدراعظم دوران سلطان عبدالعزیز عثمانی. وی در ۱۲۳۶ در روستای گِلِندوست در اسپارته[1]، در خانواده‌ای فقیر، به‌دنیا آمد (دانشمند[2]، ج ۴، ص ۲۴۵؛ *میدان لاروس*[3]، ذیل مادّه). پدرش، احمدافندی اوطه، از خانوادهٔ اوطه‌باشی‌زاده‌ها بود. حسین عونی در ۱۲۴۲ برای تحصیل به استانبول رفت (*د.ا.د.ترک*، ذیل مادّه). در ۱۲۴۳ وارد مدرسهٔ حربیه (جنگ) شد (*میدان لاروس*، همانجا) و با درجهٔ «قول آغاسی» (سروان ستاد) در ۱۲۶۴ دیپلم گرفت. در ۱۲۶۸ به درجهٔ سرگردی ترفیع یافت (*د.ا.د.ترک*، همانجا). مدتی نیز در مدرسهٔ حربیه، معلم «فنون و قوانین حربیه» بود تا اینکه پس از شرکت در سرکوب قیامهای شبه‌جزیرهٔ بالکان و جنگ کریمه، ارتقای درجه یافت و در ۱۲۷۰، به دستور سردار اکرم عمرپاشا، به ریاست ستاد ارتش گمارده شد (اوزون چارشیلی[4]، ص ۵؛ کارال[5]، ج ۷، ص ۱۸۷).

پس از شورش کرت[6]، وی چندی والی کرت شد و در ۱۲۸۵، به‌جای نامق‌پاشا، برای نخستین بار سرعسکر گردید (همانجاها). سلطان عبدالعزیز از هوش و توانایی و قابلیتهای وی آگاه بود، اما از دیرباز از او نفرت داشت. عونی‌پاشا نیز از سلطان عبدالعزیز متنفر بود و درصدد انتقام گرفتن از او بود (اوزون چارشیلی، ص ۲۴).

سلطان عبدالعزیز در زمان صدارت علی‌پاشا، تصمیم به تبعید عونی‌پاشا داشت اما صدراعظم، براساس مقررات تنظیمات که اجازهٔ هیچ مجازاتی را تا پیش از محاکمه نمی‌داد، با این کار موافقت نکرد. در دوران صدارت محمود ندیم‌پاشا*، حسین عونی‌پاشا در ۱۲۸۸ از سرعسکری برکنار و به اسپارته تبعید شد. چند روز پیش از عزل محمود ندیم‌پاشا، حسین عونی‌پاشا عفو و نخست به والیگری ازمیر منصوب شد و سپس، با سمت وزیر بحریه، به استانبول رفت (همان، ص ۹؛ دانشمند، ج ۴، ص ۲۴۴-۲۴۵). وی اندکی بعد، در زمان صدارت اسعدپاشا، برای بار دوم سرعسکر شد (اوزون چارشیلی، همانجا).

در ۱۲۹۰، حسین عونی‌پاشا، به شرط حفظ مقام سرعسکری، صدارت را هم در دست گرفت (دانشمند، ج ۴، ص ۲۴۵؛ جودت‌پاشا[7]، ص ۲۱۸). اما در ۱۲۹۲ از هر دو مقام عزل شد (اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۹۶۲؛ اوزون چارشیلی، ص ۱۰؛ دانشمند، همانجا) و بار دیگر والی ازمیر گردید (اوزون چارشیلی، همانجا).

وی پس از چندی، به بهانهٔ درمان، به اروپا رفت و در لندن موافقت برخی دولتمردان انگلستان را برای خلع سلطان عبدالعزیز جلب کرد (دانشمند، ج ۴، ص ۲۴۸؛ اوزون چارشیلی، ص ۱۰، ۴۳). در رجب ۱۲۹۲، در زمانی‌که محمود ندیم‌پاشا به ریاست شورای دولت رسید، حسین عونی‌پاشا سرعسکر شد، اما پس از مدت کوتاهی از مقامش برکنار گردید و والی بروسه شد (اوزون چارشیلی، ص ۱۰-۱۱).

در پی شورش طلاب مدارس فاتح و سلیمانیه و بایزید در ۱۲۹۳، محمود ندیم‌پاشا عزل شد. ظاهراً عونی‌پاشا و برخی دولتمردان، برای اهداف سیاسی خاصی، در ایجاد این شورش نقش اساسی داشتند (← عبدالحمید دوم، ص ۲۴). سپس وی برای چهارمین بار به مقام سرعسکری رسید (اوزون چارشیلی، ص ۱۵). بدین‌ترتیب، او هم در میان آزادی‌خواهان و هم در میان طلاب، قهرمان شناخته شد (شاو[8]، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴). سپس وی و برخی دولتمردان، عبدالعزیز را از سلطنت خلع کردند و مراد را، با عنوان سلطان مراد پنجم، بر تخت نشاندند (اوزون چارشیلی، ص ۲۰-۲۷، ۴۹؛ کارال، ج ۷، ص ۱۰۹).

عبدالعزیز پس از خلع از سلطنت، در ۱۲۹۳ خودکشی کرد (اوزون چارشیلی، ص ۸۳-۸۴؛ شاو، ج ۲، ص ۱۶۴)، اما شایع شد که سلطان عبدالعزیز به دستور حسین عونی‌پاشا به‌قتل رسیده است (عبدالحمید دوم، ص ۲۶).

پس از آن چِرکِس حسن‌پاشا، یکی از افسران سپاه عثمانی که از نزدیکان سلطان عبدالعزیز بود، به خونخواهی و شاید هم به‌سبب گرایشهای خاص خود (← رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۱۷۷)، حسین عونی‌پاشا و وزیر امورخارجه را در اقامتگاه مدحت‌پاشا* به قتل رساند (کارال، ج ۷، ص ۳۶۰؛ اوزون چارشیلی، ص ۱۱۲-۱۱۳). حکومت سبب قتل عونی‌پاشا را خصومت شخصی وانمود کرد (کارال، ج ۷، ص ۳۶۱).

حسین عونی‌پاشا شخصی خودساخته و منضبط بود و از

---

1. Isparta
2. Danişmend
3. *Meydan Larousse*
4. Uzunçarşılı
5. Karal
6. Girit
7. Cevdet Paşa
8. Shaw

همین‌رو از عهدهٔ وظایفی که در جنگها به او واگذار می‌شد به‌خوبی برمی‌آمد. وی در سازماندهی، نوسازی و اصلاحات سپاه عثمانی خدمات بزرگی کرد (همان، ج ۷، ص ۱۳۴؛ زورخر[1]، ص ۱۶۰). از اقدامات او به کارگیری جنگ‌افزارهای جدید در سپاه عثمانی بود که از امریکا و انگلستان خریداری گردید (*د.ا.د. ترک*، همانجا). عونی‌پاشا در پوشش سپاهیان نیز تغییراتی داد و ظاهر آنان را به ظاهر اروپاییها نزدیک ساخت (همانجا). نوسازی نیروی دریایی به کوشش وی انجام گرفت. تبدیل زبان آموزش از فرانسه به ترکی در مدرسهٔ طب نظامی نیز از دیگر اقدامات او بود (شاو، ج ۲، ص ۸۶).

حسین عونی‌پاشا با اینکه از طرفداران اصلاحات بود، با مشروطیت مخالف بود (کارال، ج ۷، ص ۳۵۳ـ۳۵۴). او نظامی‌ای خشن و مخالف مجلس محوری (پارلمانتاریسم) بود (رئیس‌نیا، همانجا) و با امضای پیش‌نویس قانون اساسی ــ که مدحت‌پاشا آن را تهیه کرده بود ــ مخالفت نمود (ـــه شاو، ج ۲، ص ۱۶۴). وی بسیار ثروتمند بود و ازاین‌رو، احتمال داده‌اند که رشوه‌خواری می‌کرده است (ـــه *د.ا.د.ترک*، همانجا). جودت‌پاشا (ص ۲۱۹، ۲۲۱) صریحاً به این موضوع اشاره کرده است.

از حسین عونی‌پاشا دو ترجمه به زبان ترکی برجای مانده است: *مجموعهٔ مانورا* (*مانور*)، و *فنّ حرب: تعبیة‌الجیش* (ـــه *د.ا.د.ترک*، همانجا).

منابع: محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ ش؛ عبدالحمید دوم، سلطان عثمانی، *خاطرات سیاسی من*، در *افول اقتدار عثمانیان*، ترجمهٔ اصغر دلبری‌پور، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، ۱۳۷۷ ش؛
Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, ed. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.7, Ankara 2003; *Meydan Larousse: büyük lûgat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; *TDVİA*, s.v. "Hüseyin Avni Paşa" (by Ali İhsan Gencer); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız mahkemesi*, Ankara 2000; Erik Jan Zürcher, *Savaş, devrim ve uluslaşma Türkiye tarihinde geçiş dönemi: 1908-1928*, tr. Ergun Aydınoğlu, İstanbul 2005.

/ مسعود عرفانیان /

حسینقلی‌خان جهانسوز (جهانسوزشاه)، از خانهای تیرهٔ اشاقه‌باش ایل قاجار، فرزند محمدحسن‌خان قاجار*، برادر آقامحمدخان و پدر فتحعلی‌شاه. نام او در برخی منابع حسینقلی‌خان قاجار ذکر شده است (ـــه غفاری کاشانی، ص ۳۱۲؛ نامی‌اصفهانی، ص ۳۸۵). وی در ۱۱۶۴ به‌دنیا آمد (هدایت، ج ۹، ص ۸۶). به گفتهٔ غفاری کاشانی (همانجا) و سپهر (ج ۱، ص ۲۹)، حسینقلی‌خان پس از کشته شدن پدرش، به همراه آقامحمدخان در تهران به حضور کریم‌خان رسید و به فرمان کریم‌خان، با چند تن از اعضای خانواده‌اش به قزوین فرستاده شد. حسینقلی‌خان و آقامحمدخان به میان طوایف ترکمن به استرآباد رفتند. حاکم آنجا از کریم‌خان خواست تا آنان را، که از کشته شدن پدرشان خشمگین بودند، از استرآباد ببرد. کریم‌خان در ۱۱۷۶ بسطام‌خان زند را مأمور آوردن آنان به تهران کرد و در همان سال آنان را به شیراز بردند (هدایت، ج ۹، ص ۷۵، ۷۷ـ۷۸؛ نامی‌اصفهانی، ص ۱۷۰). خاوری شیرازی (ج ۱، ص ۲۷) مدت اقامت حسینقلی‌خان را در شیراز دو سال ذکر کرده است، ولی به گفتهٔ هدایت، اقامت او شش سال به‌طول انجامید (ج ۹، ص ۸۶) و در ۱۱۸۲ کریم‌خان زند او را به حکومت دامغان منصوب کرد (خاوری‌شیرازی، ج ۱، ص ۲۸؛ هدایت، همانجا؛ قس اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۳۶۰). وی در آغاز حکومتش به گردآوری اشاقه‌باشها و طرفدارانشان و نیز سرکوب قوای دولّوها و طرفداران یوخاری‌باش آنان پرداخت (ساروی، ص ۴۷؛ پری[2]، ص ۱۴۰). همچنین با دختری از نجبای قاجار ازدواج کرد و پسرش باباخان (بعدها فتحعلی‌شاه) در ۱۱۸۳ به‌دنیا آمد (هدایت، ج ۹، ص ۸۶ـ۸۷؛ قس اعتمادالسلطنه، همانجا).

در ۱۱۸۴ حسینقلی‌خان شورش کرد (ـــه هدایت، ج ۹، ص ۸۸ـ۸۹). برخی شورش او را به عوامل نامعلوم و وسوسهٔ دیگران، و نیز جوانی و بی‌تجربگی وی نسبت داده‌اند (ـــه غفاری کاشانی، ص ۳۱۲، ۳۵۴؛ نامی‌اصفهانی، ص ۱۷۱)، که شاید این نسبت برای سرپوش گذاردن بر اشتباه کریم‌خان در انتصاب حسینقلی‌خان به حکومت دامغان باشد. کریم‌خان زند برای وفادار نگه‌داشتن وی، یا به توصیهٔ آقامحمدخان برای حفظ آرامش مازندران، او را به این مقام گماشته بود (پری، همانجا). مورخان دیگر به دشمنی دیرینهٔ اشاقه‌باشها و یوخاری‌باشها (دوتیرهٔ ایل قاجار) اشاره کرده و گفته‌اند که حسینقلی‌خان به کریم‌خان وفادار بوده و فقط برای انتقام گرفتن از قاتلان پدرش دست به این اعمال زده است (ـــه هدایت، ج ۹، ص ۸۸؛ خاوری شیرازی، همانجا)، ولی ساروی (همانجا) و

1. Zürcher 2. Perry

اعتمادالسلطنه (ج ۳، ص ۱۳۷۶) بر نافرمانی حسینقلی‌خان از اطاعت کریم‌خان تصریح کرده‌اند. هدایت نیز (ج ۹، ص ۸۸-۱۰۷)، شرح مبسوطی از برخوردهای نظامی حسینقلی‌خان آورده است که در هیچ‌یک از منابع دیده نمی‌شود.

نخستین حملهٔ حسینقلی‌خان در ۱۱۸۴ به حصار نمکهٔ دامغان بود که در آن بسیاری را کشت و از همین رو به جهانسوز ملقب شد. حسن‌خان دولّو (بیگلربیگی استرآباد که با برادرانش در قتل محمدحسن‌خان قاجار دخالت داشت)، از ترس به نوکنده (بلوکی بین استرآباد و مازندران) نزد خواهرزادگانش، رفت. بزرگان استرآباد از حسینقلی‌خان خواستند که به استرآباد برود، ولی او نپذیرفت و به طرف فندرسک و کبودجامه رفت و اعیان و اشراف قاجار و ترکمانان از وی طرفداری کردند. پس از آن، کمال‌خان افغان و سایر افغانها، و اللّه‌وردی‌خان کرائیلی با هزار سوار به همراه حسینقلی‌خان به دامغان رفتند. حسینقلی‌خان گروهی را به دنبال حسن‌خان به نوکنده فرستاد و حسن‌خان به مازندران رفت. حاکم آنجا، محمدخان سوادکوهی، حسن‌خان را پذیرفت و ماجرا را به اطلاع کریم‌خان رساند و کریم‌خان، زکی‌خان را با سه هزار سوار برای دفع حسینقلی‌خان فرستاد. به‌رغم اصرار زکی‌خان، حسن‌خان باقی ماندن در مقام خود را نپذیرفت و حکومت هزارجریب و توقف در قلعهٔ اکرکای / آکرکی را انتخاب کرد. در ۱۱۸۵، حسینقلی‌خان قلعهٔ اکرکای را تصرف کرد و حسن‌خان در این حمله کشته شد (هدایت، ج ۹، ص ۸۸-۹۲؛ ساروی، ص ۴۸).

حسینقلی‌خان در ۱۱۸۶ با فغان‌علی خان یوخاری‌باش درگیر شد و به قلعهٔ فوجرد حمله برد. طرفداران حسینقلی‌خان، که در قلعه بودند، فغان‌علی‌خان و پسرش را کشتند و اموال او را تاراج کردند (هدایت، ج ۹، ص ۹۲-۹۳؛ پری، ص ۱۴۲). این بار کریم‌خان، برزاللّه‌خان زند و محمدخان سوادکوهی را برای سرکوب حسینقلی‌خان به استرآباد فرستاد، اما محمدخان در حوالی ساری، که در تصرف حسینقلی‌خان بود، کشته شد (غفاری‌کاشانی، ص ۳۱۳؛ نامی‌اصفهانی، ص ۱۷۱-۱۷۲). کریم‌خان، پسر محمدخان به نام مهدی‌خان را جانشین پدرش کرد و در ۱۱۸۷ او را همراه سپاهی به فرماندهی خواهرزاده‌اش، علی‌محمدخان زند، روانهٔ مازندران کرد (غفاری‌کاشانی، همانجا؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۵؛ پری، ص ۱۴۳). حسینقلی‌خان به قصد مقابله از ساری حرکت کرد. در جنگ بین دو سپاه، علی‌محمد خان پیروز شد و حسینقلی‌خان به ساری گریخت. وی دو بار دیگر با علی‌محمدخان جنگید، ولی هر دو بار شکست خورد. پس از آن، همراهِ وابستگان خود به میان ترکمانان گریخت. در راه، چند تن از ترکمانان اموال او را ضبط و خواهرش را اسیر کردند و در مقابلِ مبلغی او را به علی‌محمدخان تحویل دادند (غفاری‌کاشانی، ص ۳۱۳-۳۱۴).

حسینقلی‌خان سه سال در بین ترکمانان باقی ماند و در ۱۱۹۰ به مازندران رفت و دست به شورشی تازه زد. در آنجا عده‌ای را گرد آورد و به بارفروش (بابل) رفت و مهدی‌خان را دستگیر کرد و اموالش را گرفت، ولی بعد او را رها کرد (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ قس نامی‌اصفهانی، ص ۱۷۳-۱۷۴). این بار کریم‌خان، علیمرادخان را برای مقابله با او فرستاد. علیمرادخان تا حدی به منطقه نظم بخشید، ولی به‌دلیل بدرفتاری با یوخاری‌باشها برکنار شد و به جای وی، زکی‌خان زند به جنگ حسینقلی‌خان رفت. حسینقلی‌خان که توان مقابله با او را نداشت، باردیگر به میان ترکمانان گریخت و زکی‌خان به امور استرآباد و مازندران نظم داد (غفاری‌کاشانی، ص ۳۵۳-۳۵۴؛ نامی اصفهانی، ص ۱۷۲؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۰۵-۱۰۶).

درگیری بعدیِ حسینقلی‌خان با طایفهٔ ترکمان کوکلان بود. در حملهٔ ترکمانان به جاجرم*، حاکم آنجا، اللّه‌وردی‌خان کرائیلی، از حسینقلی‌خان کمک خواست. حسینقلی‌خان ترکمانان کوکلان را شکست داد و سپس به رامیان رفت. پس از این ماجرا، آقامحمدخان از حسینقلی‌خان خواست تا از اقدامات آشوبگرانه‌اش دست بردارد. بدین‌سبب حسینقلی‌خان، پسرش باباخان را به شیراز فرستاد. کریم‌خان بعد از دو ماه، دامغان را به صورت سیورغال* همیشگی به باباخان بخشید و او را نزد پدرش فرستاد (هدایت، ج ۹، ص ۱۰۶-۱۰۸)، ولی حسینقلی‌خان بار دیگر عهدشکنی کرد. آخرین برخورد حسینقلی‌خان، با قادرخان عرب (حاکم بسطام) بود. حسینقلی‌خان به قتل اهالی بسطام و غارت شهر دست زد و در بازگشت، به دست چند تن از ترکمانان، یا به دست فردی به نام آرتق از ترکمانان، در دوازدهم یا بیستم صفر ۱۱۹۱ به قتل رسید (غفاری‌کاشانی، ص ۳۵۵؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۳۱؛ ساروی، ص ۵۸؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ قس اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۳۶۰-۱۳۶۱).

در غالب منابع ذکر شده است که اشاقه‌باشها ترکمانان را تطمیع و به قتل حسینقلی‌خان وادار کردند (غفاری‌کاشانی، همانجا؛ نامی‌اصفهانی، ص ۱۷۴)، اما اعتمادالسلطنه (ج ۳، ص ۱۳۶۰) نوشته است که کریم‌خان زند ترکمانان را به قتل حسینقلی‌خان برانگیخت. اندکی بعد از کشته شدن حسینقلی‌خان، پسرش به‌دنیا آمد که نام او را حسینقلی گذاشتند (همان، ج ۳، ص ۱۳۶۱). کریم‌خان پس از شنیدن این خبر، خانوادهٔ حسینقلی‌خان را از قزوین فراخواند (غفاری کاشانی، ص ۳۵۵). جسد حسینقلی‌خان ابتدا در استرآباد به خاک سپرده شد و بعدها، همسرش استخوانهای او را به نجف برد (هدایت، ج ۹، ص ۱۱۳؛ بامداد، ج ۱، ص ۴۴۶).

منابع: محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ مهدی بامداد، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲، ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۵۷ ش؛ فضل‌اللّه‌بن عبدالنبی خاوری‌شیرازی، *تاریخ ذوالقرنین*، چاپ ناصر افشارفر، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد فتح‌اللّه‌بن محمدتقی ساروی، *تاریخ محمدی (احسن‌التواریخ)*، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ابوالحسن غفاری کاشانی، *گلشن مراد*، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمدصادق نامی‌اصفهانی، *تاریخ گیتی‌گشا*، با مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *ملحقات تاریخ روضةالصفای ناصری*، در میرخواند، ج ۸-۱۰؛

John R. Perry, *Karim Khan Zand: a history of Iran, 1747-1779*, Chicago 1979.

/ فهیمه علی‌بیگی /

حسینقلی‌خان دنبلی، از رجال دورهٔ قاجار و حاکم خوی و تبریز. وی در حدود ۱۱۷۸ در خوی به دنیا آمد (اشتهاردی، ص ۶۹). پدرش، احمدخان، از حاکمان نامدار خوی و مادرش، عالیه بیگم خانم، دختر میرزا شفیع خراسانی، مستوفی‌الممالک نادرشاه بود (ریاحی، ص ۱۴۹، ۱۵۱).

حسینقلی‌خان کودکی و نوجوانی را در دورهٔ اقتدار پدرش در خوی سپری کرد. در ۱۴ ربیع‌الاول ۱۲۰۰، پسران شهبازخان، عموی حسینقلی‌خان، به اشارهٔ آقامحمدخان قاجار، پدر و برادر بزرگ او را کشتند و حسینقلی‌خان را زندانی کردند. جعفرقلی‌خان، برادر کوچک حسینقلی‌خان، از دست توطئه‌گران گریخت و با کمک محمدقلی‌خان افشار (حاکم ارومیه) و همراهی جمعی از رؤسای طایفهٔ افشار، در ۲۲ ربیع‌الآخر همان سال قاتلان پدر و برادرش را کشت و حسینقلی‌خان در ۲۲ سالگی، به جای پدرش، حاکم خوی شد (اشتهاردی، ص ۷۰؛ نادرمیرزا قاجار، ص ۱۵۱؛ افشار محمودلو، ص ۲۳۲ـ۲۳۴).

ظاهراً پس از کمک محمدقلی‌خان به حسینقلی‌خان برای دستیابی به حکومت خوی، حسینقلی‌خان هر سال مبلغی به او می‌پرداخته است، زیرا در ۱۲۰۴ با خودداری از فرستادن مبلغ مزبور، محمدقلی‌خان با محمدخان ایروانی و حاکمان نخجوان و تبریز و مراغه و سراب به طرف خوی پیشروی کرد، ولی با میانجیگری همسر حسینقلی‌خان، که دختر محمدخان ایروانی بود، یا به سبب خودداری اهالی خوی از جنگ، حسینقلی‌خان با مهاجمان صلح نمود و متعهد به پرداخت هفت هزار تومان پول نقد شد (اشتهاردی، ص ۷۱؛ افشار محمودلو، ص ۲۳۷ـ۲۳۸)، اما پس از مدتی، جعفرقلی‌خان را به جنگ محمدخان ایروانی فرستاد. در این جنگ، محمدخان شکست خورد و جعفرقلی‌خان اطراف ایروان را غارت کرد و به خوی بازگشت (اشتهاردی، ص ۷۲).

در همان سال (۱۲۰۴)، حسینقلی‌خان برای فتحعلی میرزا (بعداً فتحعلی‌شاه) ــ که از جانب آقامحمدخان قاجار به منطقهٔ خمسه و گوران‌دشت رفته بود ــ هدایایی فرستاد (هدایت، ج ۹، ص ۲۳۰؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۱۰). سپس سپاهی به فرماندهی جعفرقلی‌خان، برای جنگ با محمدقلی‌خان افشار، به ارومیه گسیل داشت. جعفرقلی‌خان ارومیه را محاصره کرد. محاصرهٔ طولانی شهر و استمداد محمدقلی‌خان از بیگلربیگی تبریز، تأثیری در جریان جنگ به وجود نیاورد (← افشار محمودلو، ص ۲۴۱ـ۲۴۶، ۲۴۸ـ۲۵۵). در این میان، حسینقلی‌خان با لشکری از خوی به تبریز رفت و شهر را تصرف کرد. سپس جعفرقلی‌خان را با پانصد شمخالچی در تبریز گذاشت و او تا استیلای آقا محمدخان قاجار بر آذربایجان، حاکم تبریز باقی‌ماند (نادرمیرزا قاجار، ص ۱۵۵).

حسینقلی‌خان در اواخر ۱۲۰۵ در چمن اِشکَنْبَر، از توابع اهر، به حضور آقامحمدخان رسید و اعلام اطاعت کرد. خان قاجار حکومت خوی و تبریز و اردبیل و شقاقی را به او داد و برای جلوگیری از تبانی حسینقلی‌خان با ابراهیم خلیل‌خان جوانشیر*، حاکم قراباغ، و شورش آنها، دستور داد همسر حسینقلی‌خان، که دختر ابراهیم خلیل‌خان بود، در قزوین بماند (اشتهاردی، ص ۷۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۵۷؛ نادرمیرزا قاجار، ص ۱۵۶).

حسینقلی‌خان در جنگ آقا محمدخان با ابراهیم خلیل‌خان و فتح تفلیس، همراه او بود و به دلیل استقامتی که از خود نشان داد، خان قاجار او را حاکم قراچه‌داغ و سردار آذربایجان کرد (اشتهاردی، ص ۷۴؛ نادر میرزا قاجار، همانجا). وی تا اوایل ۱۲۱۱ در مقام خود باقی بود. آقا محمدخان قاجار در فتح‌نامه‌ای که پس از تصرف مشهد در ۲۲ محرّم همان سال برای وی نوشت، او را امیرالامرا و بیگلربیگی دارالسلطنهٔ تبریز، خوی و قراچه‌داغ و مرند خطاب کرد (ریاحی، ص ۱۶۹). در ۱۲۱۱ آقامحمدخان بار دیگر به آذربایجان رفت تا به سبب سازش ابراهیم خلیل‌خان جوانشیر با روسها، به حکومت او پایان دهد. در این میان، آقامحمدخان، حسینقلی‌خان را به این دلیل که داماد ابراهیم خلیل‌خان بود و نیز با سعایت جعفرقلی‌خان، از حکومت برکنار کرد و او را به تهران فرستاد تا در آنجا زندانی شود و مقامهایش را به جعفرقلی‌خان واگذار کرد (اشتهاردی، ص ۷۵؛ هدایت، ج ۹، ص ۳۰۹، ۳۲۹).

حسینقلی‌خان تا پادشاهی فتحعلی‌شاه قاجار در تهران محبوس بود. بعد از به سلطنت رسیدن فتحعلی‌شاه، در ۱۲۱۳

جعفر قلی‌خان با صادق‌خان شقاقی برضد حکومت متحد شد (مفتون دنبلی، ص ۳۶). فتحعلی‌شاه بعد از شنیدن این خبر، حسینقلی‌خان را آزاد کرد و به حکومت خوی، تبریز و قراچه‌داغ منصوب نمود. بدین ترتیب، حسینقلی‌خان به مرکز حکومت خود بازگشت و جعفرقلی‌خان به بایزید گریخت و با سپاهی از کردهای یزیدی و شَکّاک* عازم تصرف خوی شد (اشتهاردی، ص ۷۶ـ۷۸؛ هدایت، ج ۹، ص ۳۲۹، ۳۴۳؛ افشار محمودلو، ص ۳۰۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۹۹). حسینقلی‌خان برای دفع مهاجمان، از حکمرانان اطراف، از جمله حاکم قراباغ، نخجوان، ایروان و تبریز یاری خواست، با این همه از جعفرقلی‌خان شکست خورد (اشتهاردی، ص ۷۸؛ هدایت، ج ۹، ص ۳۴۳). آنگاه شرحی از وقایع برای فتحعلی‌شاه نوشت و تقاضای کمک کرد. به دستور فتحعلی‌شاه، ابراهیم‌خان قاجار و احمدخان مقدّم، بیگلربیگی مراغه، با بهره‌گیری از سپاه آذربایجان برای کمک به حسینقلی‌خان عازم شدند (اشتهاردی، همانجا؛ هدایت، ج ۹، ص ۳۴۴). سپاه اعزامی در میان راه با حملهٔ جعفرقلی‌خان درهم شکست و از راه گردنهٔ غازان به سمت خوی رفت. حسینقلی‌خان که برای استقبال از آنها از خوی خارج شده بود، ابراهیم‌خان و سپاه شکست خوردهٔ او را به شهر برد. به علت طولانی شدن محاصره و عزیمت روستاییان اطراف و سپاهیان شکست خورده به شهر، قحطی و گرسنگی شدت گرفت. مردم خوی که دیگر توان مقاومت نداشتند، از حسینقلی‌خان خواستند یا با مهاجمان بجنگد یا شهر را به آنان تسلیم کند (اشتهاردی، ص ۷۹). حسینقلی‌خان کوشید جعفرقلی‌خان را با نصیحت از ستیزه‌جویی منصرف نماید، ولی او نپذیرفت و حسینقلی‌خان را به همدلی با خود و اتحاد برضد حکومت دعوت نمود (نادرمیرزاقاجار، ص ۱۵۷). حسینقلی‌خان به ناچار در ۱۱ رجب ۱۲۱۳ با سپاه جعفرقلی‌خان وارد جنگ شد. دلاوریهای حسینقلی‌خان و وجود دو عراده توپ در سپاه او تأثیر چشمگیری در جریان جنگ گذاشت و به شکست جعفرقلی‌خان انجامید (اشتهاردی، ص ۸۰؛ هدایت؛ نادرمیرزا قاجار، همانجاها).

حسینقلی‌خان در ۱۰ رمضان ۱۲۱۳ درگذشت. جنازهٔ او را به سامره بردند و در آنجا دفن کردند. فتحعلی‌خان صبا قصیده‌ای در سوک او سرود (← اشتهاردی، همانجا؛ ریاحی، ص ۱۷۵ـ ۱۷۶). سالهای حکومت او، به جز دو سال آخر حکومتش، از دوره‌های آرامش و رونق و آبادانی خوی بود. او با دوراندیشی و حسن تدبیر از حکمرانان زندیه و قاجاریه اعلام اطاعت نمود و در صلح و آرامش قلمرو خود را آبادتر ساخت (ریاحی، ص ۱۷۶).

حسینقلی‌خان در ۱۲۰۶ بنای صحن و بارگاه عسکریین علیهماالسلام در سامره را، که از زمان پدرش آغاز شده بود، به پایان رساند و گنبد آن را تذهیب کرد (نادرمیرزا قاجار، ص ۱۵۲). او مسجدی به نام مسجد صاحب در سامره ساخت و در ۱۲۰۸ مسجد و مدرسهٔ خان را در خوی بناکرد (بامداد، ج ۱، ص ۴۴۸؛ ریاحی، ص ۲۳۶).

حسینقلی‌خان با علم طب، نجوم و هندسه آشنا بود و خط خوشی داشت (بامداد، همانجا). وی با حمایت از عالمان و ادیبان، خوی را کانون دانش و ذوق و ادب کرده بود. حریف جندقی در ۱۲۰۵ در خوی اقامت گزید و ندیم و شاعر دربار حسینقلی‌خان شد. خان دنبلی همچنین میرزا محمدحسن زنوزی، عالم و ادیب و متکلم معروف، را به ندیمی خود برگزید و تولیت و تدریس مسجد و مدرسهٔ خان را در ۱۲۰۹ به او واگذاشت. زنوزی دو کتاب معروف خود، *بحرالعلوم* و *ریاض‌الجنة*، را به نام حسینقلی‌خان تألیف نمود ولی موفق نشد *ریاض‌الجنة* را در زمان حیات وی به پایان برساند (← نادرمیرزا قاجار، ص ۱۵۶؛ ریاحی، ص ۲۰۳، ۲۳۶).

منابع: محمدحسن‌بن عبدالکریم اشتهاردی، *تذکرة النسابه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ (ش ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۸۳۴۵؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ عبدالرشیدبن محمدشفیع افشار محمودلو، *تاریخ افشار*، چاپ محمود رامیان و پرویز شهریار افشار، [ارومیه] ۱۳۴۶ ش؛ مهدی بامداد، *شرح‌حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۵۷ ش؛ محمدامین ریاحی، *تاریخ خوی*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیان‌فر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ عبدالرزاق‌بن نجفقلی مفتون دنبلی، *مآثر سلطانیه: تاریخ جنگهای ایران و روس*، تبریز ۱۲۰۶ ش، چاپ افست تهران ۱۳۵۱ ش؛ نادرمیرزا قاجار، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ محمد مشیری، چاپ افست تهران ۱۳۶۰ ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *ملحقات تاریخ روضة‌الصفای ناصری*، در میرخواند، ج ۸ـ۱۰.

/ غلامعلی پاشازاده /

حسینقلی‌خان قاجار

حسینقلی‌خان قاجار، پسر حسینقلی‌خانِ جهانسوز* و برادر کوچک‌تر فتحعلی‌شاه و مدعی سلطنت. وی احتمالاً در ۱۱۹۱ به دنیا آمده است. اعتمادالسلطنه (ج ۳، ص ۱۳۸۱) ذیل وقایع ۱۱۹۴ سن او را سی ماه نوشته است، ولی به نوشتهٔ خاوری‌شیرازی (ج ۲، ص ۱۱۵۴)، او دو سال از فتحعلی‌شاه (متولد ۱۱۸۵) کوچک‌تر بوده است. پدر حسینقلی‌خان پیش از تولد فرزندش کشته شد و مادرش مهدعلیا ــ که فرزندش را در میان ترکمانان به دنیا آورده بود ــ نام پدر را بر او گذاشت (سپهر، ج ۱، ص ۳۲). هدایت (ج ۹، ص ۱۹۸) و اعتمادالسلطنه

(همانجا) نیز از او با نام حسینقلی‌خان ثانی یاد کرده‌اند.

به دستور کریم‌خان زند، همسر و فرزندان حسینقلی‌خانِ جهانسوز را از میان ترکمانان بردند. پس از درگذشت کریم‌خان (۱۱۹۳)، آقا محمدخان از شیراز به مازندران رفت و در ۱۱۹۴ مهدعلیا را، که به عقد خویش درآورده بود، با فرزندان او با خود به تهران برد (هدایت، همانجا؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۳؛ اعتمادالسلطنه، همانجا). آقامحمدخان در ۱۲۰۵ برای حسینقلی‌خان، که در این هنگام چهارده ساله بود، همسری اختیار کرد (سپهر، ج ۱، ص ۶۳؛ قس ساروی، ص ۲۱۳). در ۱۲۰۶، حسینقلی‌خان در جنگ آقامحمدخان با لطفعلی‌خان زند و تصرف شیراز، همراه وی بود (اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸).

در ۱۲۱۰، در حملهٔ آقامحمدخان به خراسان، برای تسخیر آن منطقه و نیز در ۱۲۱۱ که آقامحمدخان برای سرکوبی ابراهیم خلیل‌خان جوانشیر (ــه جوانشیر*، خاندان)، حاکم قراباغ، به آذربایجان رفت، حسینقلی‌خان نیز همراه او بود (هدایت، ج ۹، ص ۲۷۸؛ خاوری‌شیرازی، ج ۱، ص ۴۵ـ۴۶؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۳۶ـ۱۴۳۷). در این لشکرکشی، ماجرای کشته شدن آقامحمدخان روی داد و حسینقلی‌خان، با چند نفر از جمله سه تن از فرزندان فتحعلی‌میرزا (بعداً فتحعلی‌شاه)، از راه رشت راهی تهران شد (ساروی، ص ۲۹۸ـ۲۹۹؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۳۷ـ۱۴۳۸).

در ۱۲۱۲، با آغاز سلطنت فتحعلی‌شاه، حسینقلی‌خان به اطاعت وی درآمد و در اجرای اوامر او، علیقلی‌خان (برادر آقامحمدخان که دعوی سلطنت می‌کرد) را به حضور شاه برد و هر دو چشم او را نابینا کرد. همچنین در جنگ با صادق‌خان شقاقی، از خود شجاعت بسیاری نشان داد که در نتیجهٔ آن، فتحعلی‌شاه در ربیع‌الاول همین سال حکومت فارس را به او سپرد (هدایت، ج ۹، ص ۳۳۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۸۷؛ فسائی، ج ۱، ص ۶۶۸ـ۶۶۹؛ قس اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۴۶: ۱۲۱۳).

حسینقلی‌خان در حکومت فارس، ابتدا با امرا و اعیان فارس مدارا کرد ولی پس از چندی به قصد سلطنت، دست به اقداماتی زد. نخست با حکام بلوکات رفتار ظالمانه‌ای در پیش گرفت و از این رهگذر ثروت هنگفتی به دست آورد. سپس گروهی را که مانع مقصود خود می‌دانست، زندانی و برخی را نابینا کرد. پس از آن، شیراز را به رستم‌خان بیات، از نزدیکان خود، سپرد و در محرّم ۱۲۱۳ به سوی اصفهان رفت. حاجی محمدحسین صدرِ اصفهانی*، بیگلربیگی اصفهان، از حرکت حسینقلی‌خان آگاه و از شهر خارج شد. فتحعلی‌شاه نیز، که متوجه طغیان حسینقلی‌خان شده بود، از آذربایجان به طرف اصفهان حرکت کرد (ــه خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۸۵ـ۸۷؛ سپهر، ج ۱، ص ۹۵ـ۹۶؛ فسائی، ج ۱، ص ۶۷۱ـ۶۷۲). حسینقلی‌خان به فراهان رفت و در آنجا چند هزار سپاهی به وی پیوستند. فتحعلی‌شاه نیز به ساروق، از توابع فراهان، رفت. در این زمان، مهدعلیا (مادر حسینقلی‌خان) از طغیان فرزند خود آگاه شد، ناچار نزد وی رفت و از او خواست که دست از این کار بردارد، ولی مؤثر نیفتاد. سپس با وساطت مهدعلیا، شاه حکومت اصفهان را که حسینقلی‌خان درخواست کرده بود، به او سپرد. حسینقلی‌خان بهانهٔ دیگری گرفت و ادعا کرد که مملکت باید بین شاه و او تقسیم شود (فسائی، همانجا)، در نتیجه، فتحعلی‌شاه در صفر ۱۲۱۳ تصمیم به جنگ گرفت. وی میرزا موسی منجم‌باشی را پیش حسینقلی‌خان فرستاد و پیغام داد سپاه تو توان مقابله با سپاه شاه را ندارد، ولی اگر دست از مخالفت برداری، شاه تو را می‌بخشد. سرانجام، حسینقلی‌خان تسلیم شد و به اطاعت شاه درآمد (سپهر، ج ۱، ص ۹۷ـ۹۸؛ فسائی، ج ۱، ص ۶۷۲ـ۶۷۳).

ظاهراً علت تسلیم حسینقلی‌خان آگاهی از خیانت امرای سپاهش بود، زیرا در بین سپاهیان او پیکی دستگیر شد با نامه‌هایی خطاب به امرای سپاه که مُهر حاجی‌ابراهیم کلانتر*، صدراعظم وقت، را داشت. در این نامه‌ها وانمود شده بود که سران سپاه حسینقلی‌خان پیش از آن برای فتحعلی‌شاه نامه‌هایی فرستاده‌اند. شاه نامهٔ آنان را دیده و بر هم زدن سپاه را صلاح ندانسته و فقط از آنان خواسته است زودتر از دیگران خود را به سپاه فتحعلی‌شاه برسانند. بدین ترتیب، چاره‌اندیشی حاجی‌ابراهیم کلانتر به نتیجه رسید. حسینقلی‌خان در همان سال (۱۲۱۳) به حکومت سمنان منصوب شد و پس از آن، حاکم کاشان شد. همچنین فتحعلی‌شاه، برای دلجویی از برادرش به سبب نداشتن فرزند، پسرش محمدتقی میرزا حسام‌السلطنه* را به همراه او به کاشان فرستاد (مفتون دنبلی، ص ۴۸؛ خاوری‌شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۱ـ۱۰۲). در ۱۲۱۴ که فتحعلی‌شاه به منظور سرکوبی نادرمیرزا، پسر شاهرخ افشار، عازم خراسان شد، حسینقلی‌خان همراه او بود، اما در راه بیمار شد و از ادامهٔ سفر بازماند (خاوری‌شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۱۳؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۵۲).

در ۱۲۱۵، حسینقلی‌خان بار دیگر شورش کرد. شخصی به نام محمدقاسم، از ایل بیرانوند، که مدعی کیمیاگری بود، به کاشان رفت. حسینقلی‌خان او را نزد خود خواند و از او در کار شورش خود کمک خواست (خاوری‌شیرازی، ج ۱، ص ۱۵۳ـ۱۵۴؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۱۲). به‌تحریک محمدقاسم، حسینقلی‌خان کسانی را که موافق طغیان برضد فتحعلی‌شاه نبودند، زندانی، برخی را نابینا و اموال آنان را ضبط کرد. سپس محمدتقی میرزا

حسام‌السلطنه را از کاشان به اصفهان فرستاد و اعلام کرد که وی از جانب فتحعلی‌شاه به حکومت اصفهان منصوب شده است. بدین ترتیب، حسینقلی‌خان اصفهان را در اختیار گرفت و اموال مردم را غارت کرد و به نام خویش سکه زد و محمدقاسم را نیز به وزارت خود برگزید. فتحعلی‌شاه برای سرکوب شورش وی عازم اصفهان شد. وقتی حسینقلی‌خان متوجه حرکت شاه شد، برای فراهم آوردن لشکر به طرف سیلاخور رفت. محمدقاسم برای اینکه راه مصالحهٔ حسینقلی‌خان با فتحعلی‌شاه را ببندد، از حسینقلی‌خان خواست تا محمدتقی میرزا حسام‌السلطنه (فرزند فتحعلی‌شاه) را به قتل برساند ولی او نپذیرفت (سپهر، ج ۱، ص ۱۱۲ـ۱۱۴).

حسینقلی‌خان پیش از جمع‌آوری سپاه، با محمدعلی‌خان (از بروجرد) و آقاجان قاجار (از سیلاخور)، که مأمور مقابله با او بودند، روبه‌رو شد، لذا به طرف کمره تاخت. محمدقاسم که اوضاع را وخیم دید، قصد فرار داشت، ولی دستگیر و زندانی شد. وی پس از دو روز گریخت و به طرف بغداد رفت. حسینقلی‌خان سپس به طرف قم رفت و به حرم حضرت معصومه علیهاالسلام پناه برد. فتحعلی‌شاه نیز به قم رفت. در قم، حسینقلی‌خان طلب بخشش کرد و مهدعلیا بار دیگر به شفاعت از او پرداخت و شاه پذیرفت. به فرمان شاه، مدتی حسینقلی‌خان در قم ماند. پس از چندی، مردم قم و زائران از بدرفتاری او شکایت کردند و او به تهران برده شد و در دزآشوب (دزاشیب در منطقهٔ شمیران) زندانی گردید (خاوری‌شیرازی، ج ۱، ص ۱۵۷ـ۱۵۹؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۱۴ـ۱۱۵). حسینقلی‌خان در آنجا مقیم بود تا اینکه مهدعلیا درگذشت. پس از رفع مانع مجازات حسینقلی‌خان، به دستور شاه او را از هر دو چشم نابینا کردند (خاوری‌شیرازی، ج ۲، ص ۱۱۵۵).

خاوری شیرازی (همانجا) و اعتمادالسلطنه (ج ۳، ص ۱۴۶۱) به تاریخ فوت حسینقلی‌خان اشارهٔ صریح نکرده‌اند، اما وی ظاهراً پس از نابینایی چند سال زنده بوده و صاحب دوازده فرزند شده است. در این میان، فسائی (ج ۱، ص ۶۸۲)، سال مرگ وی را ۱۲۱۸ نوشته است. آخرین فرزند حسینقلی‌خان، که پس از مرگ وی به دنیا آمد، به نام پدرش نامیده شد (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۱۱۵۸). به گفتهٔ خاوری‌شیرازی (ج ۲، ص ۱۱۵۵)، حسینقلی‌خان باهمت و شجاع بود و بیشتر امرا تا پیش از نابینا شدنش به او متمایل بودند، ولی تلون مزاج سبب شکست او شد.

منابع: محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ فضل‌اللّه‌بن عبدالنبی خاوری شیرازی، *تاریخ ذوالقرنین*، چاپ ناصر افشارفر، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدفتح‌اللّه‌بن محمدتقی ساروی، *تاریخ محمدی (احسن‌التواریخ)*، چاپ غلامرضا طباطبائی‌مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیان‌فر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسن‌بن حسن فسائی، *فارسنامهٔ ناصری*، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ عبدالرزاق‌بن نجفقلی مفتون دنبلی، *مآثر سلطانیه: تاریخ جنگهای ایران و روس*، تبریز ۱۲۴۱، چاپ غلامحسین صدری‌افشار، چاپ افست تهران ۱۳۵۱ ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *ملحقات تاریخ روضة‌الصفای ناصری*، در میرخواند، ج ۸ـ۱۰.

/ فهیمه علی‌بیگی /

حسینقلی‌خان نوّاب، از دولتمردان اواخر عصر ناصری قاجار تا دورهٔ پهلوی اول. وی فرزند جعفر قلی‌خان نواب بود که اجدادش به دستور شاه‌طهماسب اول به هند رفته بودند (تقی‌زاده، ۱۳۷۹ ش، ص ۷۵) و به همین دلیل روسها اصل او را هندی دانسته‌اند (← *کتاب نارنجی*، ج ۱، ص ۱۱۸). مادرش نوهٔ محمدعلی‌خان ایلخانی قشقایی بود (صولت قشقایی، ص ۳۱، پانویس ۱). حسینقلی‌خان در ۱۲۸۵ در شیراز به‌دنیا آمد (چرچیل[1]، ص ۶۴). ابتدا در شیراز تحصیل کرد و انگلیسی آموخت، سپس به مدرسهٔ دارالفنون تهران رفت. ظاهراً در ۱۲۹۸ به بمبئی و پس از پانزده ماه، برای ادامهٔ تحصیل، به لندن عزیمت کرد. او به هنگام تحصیل در لندن، در مجلس سیدجمال‌الدین اسدآبادی حاضر می‌شد (← تقی‌زاده، ۱۳۴۹ـ۱۳۵۸ ش، ج ۴، ص ۳۰۷ـ۳۰۸).

حسینقلی‌خان نواب در ۱۳۰۷ مدیر بانک نیواوریِنتال[2]، و در ۱۳۰۹ مترجم شرکت انحصاری دخانیات رژی شد (چرچیل، ص ۶۴ـ۶۵). در واقعهٔ تنباکو، میرزاعلی‌اصغرخان امین‌السلطان از حسینقلی‌خان نواب، که نایب شرقی سفارت انگلیس بود، خواست تا وزیرمختار انگلیس را راضی به ابطال قرارداد رژی کند و خسارت آن را دولت ایران بدهد (نظام‌السلطنه مافی، ج ۱، ص ۲۲۶).

در ۱۳۱۰ در شورش اهالی قشم بر ضد انگلیسیها، حسینقلی‌خان نواب به همراه نظام‌السلطنهٔ مافی* مأمور بررسی موضوع شد (همان، ج ۲، ص ۴۶۵). از او تا ۱۳۱۴ اطلاعی در دست نداریم. وی در این سال، از سوی سفارت انگلیس مأمور شد تا علی‌اصغرخان اتابک را، که از شغلش عزل شده بود، تا قم همراهی کند (همان، ج ۱، ص ۲۳۰). او در ۱۳۱۸، به سفارت ایران در لندن رفت و به عنوان نایب‌میرزا محمدعلی‌خان علاءالسلطنه* مشغول به‌کار شد (ممتحن‌الدوله، ص ۵۱). در

1. George Percy Churchill
2. New Oriental Bank



حسینقلی‌خان نواب

۱۳۲۰، در دومین سفر مظفرالدین‌شاه به اروپا، حسینقلی‌خان در انگلستان مترجم مخصوص او در دیدار با ادوارد هفتم بود (سه مظفرالدین قاجار، ص ۱۱۶ـ۱۱۷؛ صفائی، ص ۱۸۹). در ۱۳۲۳، به ریاست ادارهٔ دولتهای غیر همجوار وزارت خارجه انتخاب شد (میرزاهاشم‌خان، ص ۱۶۲؛ مستوفی، ج ۲، ص ۳۰۷).

ظاهراً حسینقلی‌خان نواب در ۱۳۲۴ از وزارت خارجه بیرون آمده و از اعضای سفارت انگلیس شده بود؛ ناظم‌الاسلام کرمانی (بخش ۱، ج ۳، ص ۵۱۰ـ۵۱۱) به مذاکرهٔ او با تاجرانی که به سفارت انگلیس رفته بودند، اشاره کرده است. وی در اول محرّم ۱۳۲۶، بیشتر آرا را برای ورود به مجلس به دست آورد (*کتاب نارنجی*، ج ۱، ص ۱۰۵، ۱۱۸؛ *حبل‌المتین*، سال ۱، ش ۲۲۸، ص ۲) و در این مجلس، به عضویت کمیسیون خارجه و سرحدی درآمد (*حبل‌المتین*، سال ۱، ش ۲۵۲، ص ۴). او هنگامی که لیاخوف روسی مجلس را به توپ بست (۲۳ جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۲۶)، از دست نیروهای مهاجم گریخت و خود را به خانه‌اش در قلهک رساند (مامانتوف[1]، ص ۱۷۶؛ قس *اسناد تاریخی وقایع مشروطهٔ ایران*، ص ۵۷، که در آن به رفتن او به سفارت انگلیس اشاره شده است). حسینقلی‌خان در ایام استبداد صغیر، از سوی محمدعلی‌شاه به ریاست انجمن آشتی انتخاب شد. این انجمن موظف به تهیهٔ نظامنامهٔ جدیدی برای انتخابات و بازگشایی مجلس بود (سه صادق، مجموعهٔ ۱، ص ۱۵۳ـ۱۵۴؛ عزالدوله، ص ۹۵؛ *کتاب آبی*، ج ۳، ص ۵۹۷، ۶۷۴؛ *کتاب نارنجی*، ج ۲، ص ۲۰۶). حسینقلی‌خان، ضمن حضور در این انجمن، بر حفظ قواعد گذشته اصرار می‌ورزید (سالور، ج ۳، ص ۲۴۸۸). به‌نظر سالور (ج ۳، ص ۲۴۹۴)، مخالفت او با تغییر نظامنامهٔ انتخابات بیشتر به‌دلیل موضوع اضافه شده به نظامنامهٔ انتخابات بود که طبق آن «اتبعهٔ خارجه، مدعی تبعیت خارجه و رعیت خارجه» نمی‌توانستند وکیل مجلس شوند و او مشمول این موارد می‌شد.

حسینقلی‌خان به‌هنگام فتح تهران، از افراد مؤثر مشروطه‌خواه بود (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۲۲۱). در ۲۶ جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۲۷، که محمدعلی‌شاه به سفارت روس پناه برد، حسینقلی‌خان به عضویت مجلس عالی درآمد و برای کار در کمیسیونی که مشغول مطالعه و تهیهٔ طرح و لایحهٔ خواست ملت ایران بود، انتخاب شد (همان، ج ۶، ص ۱۲۳۷؛ سالور، ج ۴، ص ۲۶۶۲). پس از منحل شدن مجلس عالی، حسینقلی‌خان در رجب ۱۳۲۷ به عضویت هیئت مدیره درآمد. از جمله کارهای هیئت‌مدیره، تشکیل کمیسیونی برای پیگیری سفر محمدعلی‌شاه به خارج بود (تفرشی حسینی، ص ۲۳۲؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۲۵۶، ۱۲۸۰).

در اواخر رجب ۱۳۲۷، سیدحسن تقی‌زاده* حزب دموکرات* را تشکیل داد. حسینقلی‌خان رهبری کمیتهٔ مرکزی آن را بر عهده گرفت و پس از تقی‌زاده رئیس حزب شد (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۳۰، ۱۳۷۴؛ اتحادیه، ص ۳۰۹، ۳۲۹). همچنین وی از طرف این حزب نامزد انتخابات مجلس دوم شد و در شعبان ۱۳۲۷ برای وکالت مجلس، و نیز نایب رئیسی هیئت رئیسه و عضویت کمیسیون امور خارجهٔ مجلس برگزیده شد (*کتاب آبی*، ج ۴، ص ۸۴۵؛ *کتاب نارنجی*، ج ۴، ص ۳؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۲۹۷). با دسته‌بندی نمایندگان مجلس دوم، او جزو دموکراتها قرار گرفت (*کتاب آبی*، ج ۳، ص ۷۲۷ـ۷۲۸، ج ۴، ص ۷۷۸، ۸۴۵، ج ۵، ص ۱۰۳۵)، ولی به نوشتهٔ آدمیت (ص ۱۳۷)، حسینقلی‌خان اساساً به دموکراسی اجتماعی گرایشی نداشت و از میانه‌روهای لیبرال بود.

حسینقلی‌خان در ۲۶ شعبان ۱۳۲۷، مأمور پیگیری مطالبات بانک استقراضی روس از محمدعلی‌شاه شد. همچنین برای بررسی و تعیین بدهی وامهای کوتاه‌مدت دولت ایران و دیگر تعهدات دولت، که جمعاً هجده میلیون روبل می‌شد، از مجلس درخواست کرد کمیسیونی ویژه تشکیل دهد (*کتاب نارنجی*، ج ۴، ص ۴۲؛ معاصر، ج ۲، ص ۱۲۷۱؛ صادق، مجموعهٔ ۱، ص ۱۷۳). او در ۱۸ رجب ۱۳۲۸ از سوی مستوفی‌الممالک به وزارت امور خارجه انتخاب شد (میرزاهاشم‌خان، ص ۱۶۲؛ دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۳۷). این انتخاب مخالفتهایی در پی داشت، از جمله اینکه دولت روسیه حضور او را در وزارت خارجه نمی‌پذیرفت و دشمنان شخصی‌اش او را طرفدار انگلیس معرفی می‌کردند (اتحادیه، ص ۳۹۶؛ شریف کاشانی، ج ۲، ص ۵۴۵ـ۵۴۸؛ قس مستوفی، ج ۲، ص ۳۰۷، که حسینقلی را از اتهام طرفداری از انگلیس بری دانسته است). در شعبان ۱۳۲۸ نیز عده‌ای برای قتل او، شبانه به خانه‌اش ریختند، اما او در منزل نبود و جان به در برد (*کتاب آبی*، ج ۴، ص ۹۱۴). از سوی دیگر، انگلیسیها هم حسینقلی‌خان را روسی می‌دانستند (کاظم‌زاده، ص ۵۵۲).

---

1. N.P. Mamontov

در جمادی‌الاولی ۱۳۲۸ و پس از ترور سیدعبدالله بهبهانی*، فقیه و مرجع تقلید بزرگ آن زمان، ملامحمدکاظم خراسانی* در تلگرامی به ناصرالملک قراگوزلو، نایب‌السلطنه احمدشاه، حسینقلی‌خان و برخی دیگر را ملحد نامید و خواستار تبعید آنان از کشور شد (کتاب نارنجی، ج ۴، ص ۱۵۶ـ۱۵۷؛ ملیجک، ج ۳، ص ۱۸۰۸، ۱۸۱۳). روزنامه‌های مخالف حسینقلی‌خان نیز، حتی بعد از استعفای وی، دخالت او را در کار مملکت و وزیر شدن او را نادرست می‌دانستند (سالور، ج ۵، ص ۳۲۶۲؛ نیز ← استقلال ایران، ش ۱۷۱، ص ۱).

برخلاف متهم شدن حسینقلی‌خان به‌طرفداری از انگلیس، وی در مقام وزارت امور خارجه، در مقابل درخواستهای دولت انگلیس برای واگذاری برخی امتیازات و دخالت در امور ایران مقاومت نشان‌داد (← کتاب آبی، ج ۴، ص ۸۶۰، ۹۲۶ـ۹۲۷، ۹۵۰ـ۹۵۳؛ کشف تلبیس، ص ۴۷). از جمله کارهای بهنگام او در تصدی این شغل، پیگیری استخدام شوستر* بود. شوستر نیز، با مشورت او، رؤسا و کارمندان ادارات تابعهٔ خود را ــ که بیشتر از دموکراتهای معروف بودند ــ انتخاب کرد (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۷۰، ۱۳۷۴).

از دیگر رخدادهای دوران وزارت خارجهٔ حسینقلی‌خان، تلاش محمدعلی‌شاه برای بازگشت به ایران و تحریک طوایف ترکمن در سرحدات شمال‌شرقی ایران بود (براون[1]، ص ۵۱). حسینقلی‌خان نیز، بر اساس قرارداد ۸ شعبان ۱۳۲۷/ ۲۵ اوت ۱۹۰۹ میان ایران و دولتهای روس و انگلیس، دستور قطع حقوق شاه را صادر کرد (همانجا). دولتهای روس و انگلیس به دولت ایران فشار آوردند تا حقوق شاه مخلوع مجدداً برقرار شود، اما دولت ایران نپذیرفت. لذا سفیران روسیه و انگلستان عده‌ای را مأمور کردند تا خانهٔ حسینقلی‌خان را محاصره و او را در خانه‌اش حبس کنند و به او اخطار دادند تا حوالهٔ حقوق شاه را ندهد، خلاص نخواهد شد (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۷۳؛ کاظم‌زاده، ص ۵۷۵ـ۵۷۶؛ براون، ص ۳۵). سرانجام وزارت مالیه پول را پرداخت (مستوفی، ج ۲، ص ۳۱۳). در ذیقعدهٔ ۱۳۲۸، دولت روسیه از حسینقلی‌خان خواست تا بابت توهینی که به یکی از گماشتگان آنان در کاشان شده بود، عذرخواهی کند. همین موضوع باعث شد حسینقلی‌خان در ۲۰ ذیحجهٔ ۱۳۲۸، به‌ناچار، استعفا کند، البته وی به سفارت روسیه رفت و عذرخواهی نیز کرد (براون، ص ۵۱، ۱۰۴؛ ملیجک، ج ۳، ص ۱۹۱۰؛ کتاب آبی، ج ۴، ص ۹۷۲، ج ۵، ص ۹۷۹). گفته‌اند که سبب استعفای حسینقلی‌خان از کابینهٔ مستوفی‌الممالک، نومیدی او از حفظ استقلال ایران باتوجه به اعمال مستبدانهٔ روسها و نیز نگرانیهایش از اصرار دولت انگلیس برای اجرای طرح حفاظت راههای بازرگانی جنوب بود (← کاظم‌زاده، ص ۵۵۷). حسینقلی‌خان پس از آن منتظر خدمت شد (میرزاهاشم‌خان، ص ۱۶۲).

پس از اولتیماتوم روسیه و پذیرش ایران و سختگیریهایی که در مورد دموکراتها پیش آمد، حسینقلی‌خان در اوایل رجب ۱۳۳۰ از ایران خارج، یا به اروپا تبعید شد (← ملکزاده، ج ۷، ص ۱۴۷۸ـ۱۴۷۹؛ کتاب آبی، ج ۸، ص ۱۷۶۷، ۱۷۷۳، ۱۸۱۴؛ تقی‌زاده، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷۱). او ابتدا به وین و سپس به لندن و اسپانیا و سرانجام به ایرلند رفت (تقی‌زاده، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷۱، ۳۵۵؛ براون، ص ۱۸۷). وی در ۱۳۳۱ با زنی ایرلندی ازدواج کرد و صاحب دو فرزند شد (شیبانی، ص ۱۳۸، ۲۲۹؛ قزوینی، ج ۸، ص ۲۵۴ـ۲۵۵). او در ۱۳۳۳ از طرف فرقهٔ دموکرات برای نمایندگی مجلس معرفی شد (صادق، مجموعهٔ ۳، ص ۲۹، ۴۲) و به جای یکی از هفت نمایندهٔ مستعفی مجلس انتخاب گردید، گرچه به ایران نیامد (← «اعتبارنامهٔ نمایندهٔ طهران و توابع: [حسینقلی‌خان نواب]»، ۱۳۳۳، موجود در مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی).

حسینقلی‌خان نواب در همان سال به سفارت ایران در آلمان منصوب شد (تقی‌زاده، ۱۳۶۸ش، ص ۳۷۵). انتخاب او ظاهراً به سبب سفارش تقی‌زاده به آلمانها و تقاضای سفارت آلمان از مستوفی‌الممالک، وزیر امورخارجه، بوده است (← سپهر، ص ۵۶). وی، همزمان با سفارتش در آلمان، برای سومین بار از حوزهٔ انتخابیهٔ تهران به نمایندگی مجلس سوم انتخاب شد (← «اعتبارنامهٔ [نمایندهٔ طهران و توابع: حسین‌قلی‌خان نواب]»، ۱۳۳۵، موجود در مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی)، ولی وی از نمایندگی مجلس استعفا کرد (شیبانی، ص ۴۴۵ـ۴۴۶).

اشتغال او به سفارت در برلین، همزمان با مهاجرت برخی ملّیون به آلمان بود. وی که به لحاظ فکری به آنان نزدیک بود، به آنان کمکهایی کرد (← همان، ص ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۶۰، ۵۷۷، ۵۸۳، ۶۲۷)؛ هرچند وحیدالملک (عبدالحسین) شیبانی (ص ۱۸۲، ۲۱۲) همراهی و اقدامات حسینقلی‌خان را ظاهری و غیر مؤثر دانسته است. از جمله فعالیتهای مؤثر دیپلماتیک حسینقلی‌خان، به همراه تقی‌زاده و وحیدالملک شیبانی و محمدعلی‌خان نظام‌السلطنه، گنجاندن مادّه‌ای در معاهدهٔ برست لیتوسک[2] میان دولتهای آلمان و روسیه بود (۱۳۳۶/۱۹۱۷) که نیروهای روسی را موظف به ترک خاک ایران می‌کرد (سپهر، ص ۴۷۳ـ۴۷۴).

دربارهٔ پایان دورهٔ مأموریت حسینقلی‌خان و بازگشتش به ایران اطلاعی نداریم. همچنین مطالب دیگر دربارهٔ او تا هنگام فوتش پراکنده و مختصر است.

هنگام تأسیس بانک ملی ایران، حسینقلی‌خان به ریاست

---

1. Edward Granville Browne
2. Brest Litovsk

هیئت نظارت بانک ملی انتخاب شد و در ۱۳۱۰ش توانست سوءاستفاده‌های رئیس آلمانی بانک و معاونش را در این بانک کشف کند (هدایت، ص ۳۹۰؛ متین دفتری، ص ۱۱۵؛ بلوشر[1]، ص ۲۶۱). او همچنین برای پیگیری بدهیهای مردم به بانک استقراضی روس ــکه طی قرارداد ۱۳۰۰ش / ۱۹۲۱ ایران و شوروی، به دولت و بانک ملی ایران واگذار شده بود ــ فعالیت چشمگیری داشت و توانست بسیاری از مطالبات بانک را از مقروضان و ورثهٔ آنان وصول کند، به‌نحوی که فعالیتهای او باعث شد رضاشاه پهلوی در روز تأسیس بانک کشاورزی، که سرمایهٔ آن با همین مطالبات شکل گرفته بود، از حسینقلی‌خان در حضور همه تقدیر کند (متین‌دفتری، ص ۱۱۵ـ۱۱۶).

حسینقلی‌خان، به همراه تقی‌زاده، در پرونده‌سازی و اتهاماتی که به تیمورتاش* دربارهٔ سوءاستفاده‌هایش وارد کرده بودند، نقش داشت (ابتهاج، ج ۱، ص ۳۵ـ۳۶). تیمورتاش نیز او را یکی از کسانی دانسته است که زمینهٔ سقوطش را فراهم کردند (*صعود و سقوط تیمورتاش*، ص ۴۲ـ۴۳).

حسینقلی‌خان در اواخر بهمن ۱۳۲۵ در تهران درگذشت (← قزوینی، ج ۸، ص ۲۵۵). مستوفی (ج ۲، ص ۳۰۸) نوشته است که او به تشریفات علاقه نداشت و برای روی کار آوردن هم‌حزبانش تلاش نمی‌کرد و بیشتر به شایستگی افراد توجه داشت. سالور (ج ۴، ص ۲۷۲۰) او را وابسته به سفارت انگلیس دانسته، ولی اشاره کرده است که وی حس ملی‌گرایی و ایران‌دوستی دارد. کسروی (ص ۸۰۷) حسینقلی‌خان را خوشه‌چین حوادث نامیده که همواره بی‌هیچ کوششی، از فعالیتها و مجاهدتهای مشروطه‌خواهان بهره‌برداری کرده است. حسینقلی‌خان ظاهراً عضو لژ فراماسونری بیداری نیز بوده است (← رائین، ج ۲، ص ۷۸).

منابع: علاوه بر اسناد موجود در مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی مذکور در متن؛ فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۴ش؛ ابوالحسن ابتهاج، *خاطرات ابوالحسن ابتهاج*، به‌کوشش علیرضا عروضی، تهران ۱۳۷۱ش؛ منصوره اتحادیه، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی*، تهران ۱۳۸۱ش؛ *استقلال ایران*، ش ۱۷۱، غرهٔ محرّم ۱۳۲۸؛ *اسناد تاریخی وقایع مشروطهٔ ایران: نامه‌های ظهیرالدوله*، چاپ جهانگیر قائم‌مقامی، تهران: طهوری، ۱۳۴۸ش؛ ادوارد گرانویل براون، *نامه‌هائی از تبریز*، ترجمهٔ حسن جوادی، تهران ۱۳۵۱ش؛ احمد تفرشی حسینی، *روزنامهٔ اخبار مشروطیت و انقلاب ایران*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۵۱ش؛ سیدحسن تقی‌زاده، *تاریخ مجلس شورای ملی ایران: وزیران ۳۷ کابینهٔ سال‌های ۲۶ـ۱۳۲۵ هـ.ش*، چاپ عزیزاللّه علیزاده، تهران ۱۳۷۹ش؛ همو، *زندگی طوفانی: خاطرات سیدحسن تقی‌زاده*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۸ش؛ همو، *مقالات تقی‌زاده*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۴۹ـ۱۳۵۸ش؛ جورج پرسی چرچیل، *فرهنگ رجال قاجار*، ترجمه و تألیف غلامحسین میرزاصالح، تهران ۱۳۶۹ش؛ *حبل‌المتین*، سال ۱، ش ۲۲۸، ۱۳ محرّم ۱۳۲۶، ش ۲۵۲، ۱۲ صفر ۱۳۲۶؛ یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی*، تهران ۱۳۶۲ش؛ اسماعیل رائین، *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، تهران ۱۳۷۸ش؛ قهرمان‌میرزا سالور، *روزنامهٔ خاطرات عین‌السلطنه*، چاپ مسعود سالور و ایرج افشار، تهران ۱۳۷۴ـ۱۳۷۷ش؛ احمدعلی سپهر، *ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۴ـ۱۹۱۸*، تهران ۱۳۳۶ش؛ محمدمهدی شریف کاشانی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، چاپ منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران ۱۳۶۲ش؛ عبدالحسین شیبانی، *خاطرات مهاجرت: از دولت موقت کرمانشاه تا کمیتهٔ ملّیون برلن*، چاپ ایرج افشار و کاوه بیات، تهران ۱۳۷۸ش؛ صادق صادق، *خاطرات و اسناد مستشارالدولهٔ صادق*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۱ـ۱۳۷۴ش؛ *صعود و سقوط تیمورتاش: به روایت اسناد محرمانهٔ وزارت خارجه انگلیس*، با مقدمه، تعلیقات، توضیحات، و حواشی از جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: توس، ۱۳۷۹ش؛ ابراهیم صفائی، *تاریخ مشروطیت به روایت اسناد*، تهران ۱۳۸۱ش؛ محمدحسین صولت قشقایی، *یادمانده‌ها: خاطراتی از محمدحسین قشقایی*، تهران ۱۳۸۵ش؛ عبدالصمد عزالدوله، *عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامهٔ او به اروپا در سالهای ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰*، چاپ مسعود سالور، تهران ۱۳۷۴ش؛ محمد قزوینی، *یادداشت‌های قزوینی*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۳ش؛ فیروز کاظم‌زاده، *روس و انگلیس در ایران ۱۸۶۴ـ۱۹۱۴: پژوهشی دربارهٔ امپریالیسم*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران ۱۳۵۴ش؛ *کتاب آبی: گزارشهای محرمانهٔ وزارت امورخارجهٔ انگلیس دربارهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران*، به‌کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشرنو، ۱۳۶۲ـ۱۳۶۹ش؛ *کتاب نارنجی: گزارش‌های سیاسی وزارت امورخارجهٔ روسیه تزاری دربارهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران*، ج ۱، ترجمهٔ حسین قاسمیان، به‌کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نور، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ترجمهٔ فتح‌اللّه دیده‌بان و دیگران، به‌کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نور، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ترجمهٔ پروین منزوی، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۸ش؛ احمد کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران ۱۳۶۳ش؛ *کشف تلبیس، یا، دورروئی و نیرنگ انگلیس*، از روی اسناد محرمانهٔ انگلیس در باب ایران، چاپ عین‌اللّه کیانفر و پروین استخری، تهران: زرین، ۱۳۶۳ش؛ ن.پ. مامانتوف، *بمباران مجلس شورای ملی در سال ۱۳۲۶ هجری‌قمری، حکومت تزار و محمدعلی‌شاه*، ترجمهٔ شرف‌الدین قهرمانی، چاپ همایون شهیدی، تهران ۱۳۶۳ش؛ احمد متین دفتری، *خاطرات یک نخست‌وزیر*، چاپ باقر عاقلی، تهران ۱۳۷۰ش؛ عبداللّه مستوفی، *شرح زندگانی من، یا، تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه*، تهران ۱۳۷۱ش؛ مظفرالدین قاجار، شاه ایران، *دومین سفرنامه مظفرالدین‌شاه به فرنگ*، به تحریر فخرالملک، تهران ۱۳۶۲ش؛ حسن معاصر، *تاریخ استقرار مشروطیت در ایران*، تهران

1. Blücher

۱۳۵۲ـ۱۳۵۳ش؛ مهدی ملکزاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۶۳ش؛ غلامعلی ملیجک، *روزنامهٔ خاطرات عزیزالسلطان*، چاپ محسن میرزائی، تهران ۱۳۷۶ش؛ مهدی‌بن رضاقلی ممتحن‌الدوله، *رجال وزارت خارجه در عصر ناصری و مظفری*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۵ش؛ میرزاهاشم‌خان، *تعرفهٔ احوال و اعضاء وزارت امورخارجه دولت علیّهٔ ایران*، در همان؛ محمدبن علی ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۶۲ش؛ حسینقلی نظام‌السلطنه مافی، *خاطرات و اسناد حسینقلی‌خان نظام‌السلطنه مافی*، چاپ معصومه مافی و دیگران، تهران ۱۳۶۲ش؛ مهدیقلی هدایت، *خاطرات و خطرات*، تهران ۱۳۷۵ش؛

Wipert von. Blücher, *Zeitenwende in Iran*, Biberach an der Riss 1949.

/ سیدسعید میرمحمدصادق /

حسین کامل، نخستین سلطان مصر پس از خدیویها. او فرزند دوم اسماعیل‌پاشا*، خدیو مصر، بود و در ۱۹ صفر ۱۲۷۰ در قاهره به دنیا آمد. در هشت سالگی به مدرسهٔ ویژه فرزندان اعیان فرستاده شد و در ۱۲۸۰، برای ادامهٔ تحصیل، به اسکندریه رفت (زکی‌فهمی، ص ۱۷). در ۱۲۸۴، در زمان ناپلئون سوم امپراتور فرانسه، که با اسماعیل‌پاشا مناسبات دوستانه‌ای داشت، حسین کامل برای ادامهٔ تحصیل به این کشور عزیمت نمود. وی در ۱۸۷۲/۱۲۸۹، در اوج جنگهای فرانسه و آلمان، ده روز قبل از محاصرهٔ پاریس، به مصر بازگشت. در همین سال، به فرمان پدرش، بازرس مناطق مصر سفلا و مصر علیا شد («عظمة‌السلطان حسین‌الاول»، ص ۲۶۸ـ۲۷۰). سپس به مدت بیست ماه، در شهر طنطا (در شمال مصر) به خدمات عمومی، از جمله بازسازی و احداث قناتها و پلها پرداخت. او همچنین پس از تصدی وزارت اوقاف و معارف، خدمات عمومی، و وزارت کشور در زمینهٔ ساخت مدارس فرهنگی و نظامی، اصلاح نظام سپاهیان و تأسیس راه‌آهن شهر حُلوان اقدامات بسیاری کرد (زکی‌فهمی، ص ۱۸ـ۲۰). بعد از آن، عهده‌دار وزارت جنگ و امور مالی مصر شد. در ۴ رجب ۱۲۹۶، سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم، تحت فشار دولتهای انگلستان و فرانسه که در مصر نفوذ زیادی داشتند، اسماعیل‌پاشا را که خواستار محدود کردن فعالیت کشورهای اروپایی در مصر شده بود، برکنار کرد و فرزند او، محمد توفیق پاشا* (حک: ۱۲۹۶ـ۱۳۱۰)، را جانشین وی نمود. حسین کامل، پس از عزل پدرش، همراه او به ایتالیا رفت و پس از سه سال اقامت در آنجا به مصر بازگشت. وی پس از بازگشت به مصر، به کشاورزی و کارهای عام‌المنفعه پرداخت («عظمة‌السلطان حسین‌الاول»، ص ۲۷۰ـ۲۷۱؛ زکی‌فهمی، ص ۲۰؛ عیسی، ص ۹۰ـ۹۵). حسین کامل معتقد بود برای اصلاح نظام کشاورزی و توسعهٔ آن، تشکیل اتحادیه‌های زراعی ضروری است. از این‌رو، انجمن کشاورزی خدیوی (الجمعیة الخدیویة الزراعیة) را تأسیس نمود که بعدها وزارت کشاورزی شد. در ۱۳۲۷، ریاست مجلس



حسین کامل

شورای قوانین (مجلس شوری القوانین) و مجمع عمومی (الجمعیة العمومیة) را، که هر دو در ۱۳۰۰ تأسیس شده بودند، برعهده گرفت. در ۱۳۲۷، انگلستان که سهام‌دار عمدهٔ کانال سوئز بود، خواستار تمدید قرارداد استفاده از این کانال به‌مدت چهل سال دیگر شد. اختلاف بین موافقان و مخالفان این طرح بالا گرفت. مجمع عمومی، به ریاست حسین کامل و با اکثریت آرا، با این طرح مخالفت نمود. اما سرانجام، به علت تشدید اختلافات، حسین کامل از سمت خود استعفا داد. پس از آن، ریاست جمعیت خیریهٔ اسلامی (الجَمعیة الخیریة الاسلامیة) را برعهده گرفت و در جمعیت امدادرسانی برای کاهش دردهای دردمندان (جمعیة الإسْعاف لِتَخفیفِ آلامِ المُصابین) نیز به فعالیت پرداخت («تاریخ السلطة النیابیة فی الحکومة المصریة»، ص ۲۱۰ـ۲۱۱؛ زکی‌فهمی، ص ۲۱؛ «عظمة‌السلطان حسین الاول»، ص ۲۷۲).

با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ۱۹۱۸)، مصر که قسمتی از دولت عثمانی به شمار می‌رفت و اشغال آن به دست نیروهای انگلیسی، موقت بود؛ به دستور دولت انگلستان در ۱۲ رمضان ۱۳۳۲، یعنی یک روز بعد از اعلام جنگ به آلمان، وادار شد تا مناسبات خود را با همهٔ کشورهایی که دشمن بریتانیا به شمار می‌آمدند، قطع کند. در ذیحجهٔ ۱۳۳۲، به محض ورود دولت عثمانی به جنگ، انگلیسیها در مصر حکومت نظامی اعلام کردند و بسیاری از جراید ملی توقیف یا سانسور شدند (محمد صبری، ص ۲۳۸ـ۲۳۹؛ رافعی، ج ۱، ص ۱۲ـ۱۴). هم‌زمان با آغاز جنگ عثمانی و انگلستان، مناسبات مصر و دولت عثمانی به طور رسمی قطع شد. ورود عباس حلمی دوم* (حک: ۱۳۱۰ـ۱۳۳۲) به مصر، که از رمضان ۱۳۳۲ در استانبول بود، به سبب گرایش او به حکومت عثمانی و حمایتهایی که از جنبشهای ملی‌گرا بر ضد دولت انگلستان می‌کرد، ممنوع شد و انگلستان او را از حکومت مصر خلع کرد. در ۲۹ محرّم ۱۳۳۳، جدایی مصر از دولت عثمانی و وابستگی آن به انگلستان اعلام

شد. انگلیسیها حسین کامل را در اول صفر ۱۳۳۳ به سلطنت مصر رساندند. وی اولین حاکم مصر پس از خدیویها بود که انتصابش از سوی دولت عثمانی صورت نمی‌گرفت؛ بنابراین، به جای لقب خدیو لقب سلطان به وی دادند (جانکووسکی[1]، ص ۲۲۶ـ۲۴۵؛ رافعی، ج ۱، ص ۱۸ـ۱۹؛ منسفیلد[2]، ص ۲۰۷؛ هند اسکندرعَمّون، ص ۲۲۹؛ واتیکیوتیس[3]، ص ۲۴۳ـ۲۴۷). اعلام تحت‌الحمایگی، نفوذ زیاد انگلستان در مصر و جنگ این کشور با عثمانی، نارضایی و مخالفت مردم مصر را در پی‌داشت. تشکیل دولت حسین رشدی‌پاشا نیز، که به دستور حسین کامل و تأیید دولت انگلستان صورت گرفت، به نظر بسیاری از مردم، صرفاً ابزاری برای اجرای مقاصد انگلیسیها بود (بدراوی[4]، ۲۰۰۰، ص ۱۱۶ـ۱۱۹؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۰ـ۳۱).

برقراری حکومت نظامی در مصر به فرمان انگلستان و به‌کارگیری نیروی کار و امکانات کشور در جنگ، زندگی مردم را دشوار کرده بود. فقر و گرسنگی سبب شد تا به‌تدریج جنبشهای استقلال‌طلب تقویت شود (لاپیدوس[5]، ص ۶۲۳؛ بدراوی، ۱۹۹۶، ص ۷، ۱۶ـ۱۷). در ۲۲ جمادی‌الاولی ۱۳۳۳، شخصی به نام محمد خلیل در قاهره به جان سلطان حسین کامل سوءقصد کرد که نافرجام ماند. در ۲۶ شعبان ۱۳۳۳ نیز در اسکندریه بمبی به سوی وی پرتاب کردند که منفجر نشد. محاکمهٔ عاملان این‌دو سوءقصد نشان داد که این اشخاص با انگیزه‌های ملی و دینی دست به این اقدام زده بودند و وابسته به هیچ حزب یا گروهی نبودند (بدراوی، ۲۰۰۰، ص ۱۱۹ـ۱۳۰؛ زکی‌فهمی، ص ۲۲؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۴).

اعلام حمایت حسین کامل از دولت انگلستان و پشتیبانی مصر از این کشور در جنگ با عثمانی، سبب شد دولت عثمانی چندین بار به مصر حمله کند. در ۱۸ ربیع‌الاول ۱۳۳۳، سلطان حسین کامل با کمک نیروهای انگلیسی، حملهٔ نیروهای عثمانی به کانال سوئز را دفع کرد. حملهٔ دوم نیروهای عثمانی به شبه‌جزیرهٔ سینا در ۴ شوال ۱۳۳۴ صورت گرفت، اما این بار هم آنان با شکست سنگینی مواجه شدند و عقب‌نشینی کردند. در محرّم ۱۳۳۴ سیداحمد شریف سَنوسی*، رهبر طریقت سنوسیه*، با حمایت و تحریک عثمانیها به مرزهای غربی مصر حمله کرد که حسین کامل، به کمک نظامیان انگلیسی، او را نیز شکست داد (درینیک[6]، ص ۶۷؛ عبدالعظیم رمضان، ص ۴۴ـ۴۶؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۶ـ۳۸). در ۶ ربیع‌الآخر ۱۳۳۴، علی‌بن دینار، سلطان منطقهٔ دارفور در سودان، با حمایت عثمانیها و سنوسیها شورش کرد. چون سودان در آن زمان با نظارت مشترک انگلیس و مصر اداره می‌شد، حسین کامل سپاهی به این منطقه فرستاد و توانست در ۱۹ رجب ۱۳۳۴ او را شکست دهد (رافعی، ج ۱، ص ۳۸ـ۳۹؛ عبدالعظیم رمضان، ص ۴۷).

حسین کامل در زمان سلطنت خود، بسیاری از ساختارهای اداری پیشین مصر را تغییر داد و بعضی از مناصب آن زمان را حذف کرد. از مهم‌ترین اقدامات او تغییرات گسترده در نظام آموزشی بود. حسین کامل با الگو گرفتن از غرب، تحصیلات ابتدایی را همگانی کرد و با احداث مدارس در سراسر مصر، تلاش کرد امکان تحصیل را برای همه طبقات فراهم کند (د.اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه: «تعمیم التعلیم الاوّلی فی القُطر المصری»، ص ۸۵۳ـ۸۵۴). با وجود اینکه مناسبات حسین کامل با انگلیسیها دوستانه و مستحکم نبود و او می‌کوشید چهره‌ای ملی و محبوب از خود نشان دهد، اما مردم او را آلت دست انگلیس می‌دانستند (د.اسلام، همانجا؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۵ـ۳۶).

در اواسط ذیحجهٔ ۱۳۳۵، سلطان حسین کامل به‌شدت بیمار شد. او پسرش، کمال‌الدین حسین، را به جانشینی خود معرفی کرد، اما کمال‌الدین از پذیرش این سمت خودداری ورزید و در نتیجه، برادرش احمد فؤاد، که مورد حمایت دولت انگلستان بود، جانشین کرد. حسین کامل در ۲۱ ذیحجهٔ ۱۳۳۵ درگذشت («وداع سلطان و استقبال سلطان»، ص ۱۴۸ـ۱۵۰؛ *الهلال*، سال ۲۶، ش ۲، محرّم ۱۳۳۶، ص ۲۰۲ـ۲۰۵؛ عباس حلمی دوم[7]، ص ۱۲).

منابع: «تاریخ السلطة النیابیة فی الحکومة المصریة»، *الهلال*، سال ۱۸، ش ۴ (ذیحجهٔ ۱۳۲۷)؛ «تعمیم التعلیم الاولی فی القطر المصری»، همان، سال ۲۵، ش ۱۰ (رمضان ۱۳۳۵)؛ ژان پیر درینیک، *خاورمیانه در قرن بیستم*، ترجمهٔ فرنگیس اردلان، تهران ۱۳۶۸ ش؛ عبدالرحمان رافعی، *ثورة سنة ۱۹۱۹: تاریخ مصر القومی من سنة ۱۹۱۴ الی سنة ۱۹۲۱*، قاهره ۱۹۵۵/۱۳۷۴؛ زکی‌فهمی، *صفوة العصر فی تاریخ و رسوم مشاهیر رجال مصر من عهد ساکن‌الجنان محمدعلی باشا الکبیر*، قاهره ۱۹۹۵؛ عبدالعظیم رمضان، «الجیش المصری فی ظل الاحتلال البریطانی (۱۸۸۲ـ۱۹۱۹)»، *السیاسة الدولیة*، ش ۲۹ (یولیو ۱۹۷۲)؛ «عظمة السلطان حسین الاول: سیرته و اعماله و مناقبه»، *الهلال*، سال ۲۳، ش ۴ (صفر ۱۳۳۳)؛ صلاح عیسی، *الثورة العُرابیة*، بیروت ۱۹۷۲؛ محمد صبری، *تاریخ مصر من محمدعلی الی العصر الحدیث*، قاهره ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ «وداع سلطان و استقبال سلطان: السلطان حسین کامل‌الاول»، *الهلال*، سال ۲۶، ش ۲ (محرّم ۱۳۳۶)؛ هند اسکندر عَمّون، *تاریخ مصر*، فجاله، مصر ۱۹۲۳/۱۳۴۱؛

1. Jankowski 2. Mansfield 3. Vatikiotis 4. Badrawi 5. Lapidus
6. Jean Pierre Derriennic 7. Abbas Hilmi II

Abbas Hilmi II, Khedive of Egypt, *The last Khedive of Egypt*, tr. and ed. Amira Sonbol, Reading 1998; Malak Badrawi, *Isma'il Sidqi (1875-1950): pragmatism and vision in twentieth cetury Egypt*, Richmond, Surrey 1996; idem, *Political violence in Egypt 1910-1924: secret societies, plots and assassinations*, Richmond, Surrey 2000; *EI*[2], s.v. "Ḥusayn Kāmil" (by P.J. Vatikiotis); James Jankowski, "Ottomanism and Arabism in Egypt: 1860-1914", *The Muslim world*, LXX, nos. 3- 4 (July-Oct. 1980); Ira M. Lapidus, *A history of Islamic societies*, Cambridge 1991; Peter Mansfield, *The British in Egypt*, London 1971; Panayiotis J. Vatikiotis, *The modern history of Egypt*, London 1976.

/ اصغر صادقی‌یکتا /

حسین کُرد شبستری، نام یکی از داستانهای پهلوانی و عامیانه که به احتمال بسیار در دورهٔ صفوی ساخته شده و یتیم‌نامه نیز نامیده شده است (کتاب حسین کرد شبستری، ص ۲).

حسین‌کرد مبتنی بر اختلاف شیعه و سنّی و به‌ویژه اختلاف شیعیان ایران با اهل تسنن آسیای مرکزی در دورهٔ شاه‌عباس اول (حک: ۹۶۶ـ۱۰۳۸) است و در واقع نشان‌دهندهٔ ناتوانی دولت صفوی در تغییر دادنِ مذهب اهل سنّت در آسیای مرکزی به تشیع است. براساس این داستان، دولت صفوی چون از چیرگی بر آن سرزمین و تبلیغ تشیع درماند، راه انتقام‌آمیزی در پیش گرفت. شاه‌عباس گروهی را به سرکردگی مسیح تکمه‌بند تبریزی برای خرابکاری به شهرهای آنجا فرستاد. این گروه باعث بدنامی بزرگان آن ناحیه و خفت و خواری آنان شدند و پیروزمندانه بازگشتند. این بخش اول داستان است که تاکنون چاپ نشده و نگارنده یگانه نسخهٔ خطی آن را، که متعلق به دوستعلی‌خان معیرالممالک (متوفی ۱۲۹۰) بوده، دیده است. بزرگان آسیای مرکزی که اوضاع را چنین دیدند، گروهی را به سرکردگی تِبْرازخان و اخترخان برای انتقام گرفتن به ایران فرستادند، اما آنان گرفتار فرمانده گشتیهای اصفهان، حسین کرد شبستری، شدند. حیله‌های آنان کارگر نیفتاد و پس از صدمات فراوان کشته شدند. این بخش از حسین‌کرد چند بار چاپ سنگی شده و یک بار هم مؤلف این مقاله، با حذف حدود دو صفحهٔ داستان، آن را چاپ حروفی کرده است (تهران ۱۳۴۴ ش).

حسین‌کرد از نادر داستانهای عامیانهٔ ایران است که از زمینهٔ تاریخی و به‌ویژه جغرافیایی صحیحی برخوردار است و اشتباه تاریخی و جغرافیایی در آن کمتر دیده می‌شود. نویسندهٔ گمنام آن با بخشهایی از مکانهای وقوع داستان خود، شامل ایران و آسیای مرکزی از بلخ تا بخارا و برخی شهرهای هند، و نیز تاریخ دورهٔ شاه‌عباس، آشنایی کافی داشته، اما ظاهراً متن پس از تألیف و رونویسی، اندکی دستکاری شده، چنان‌که ناسزاهایی به ترکی به آن افزوده شده است تا اصالت آذربایجانی حسین کرد را بیشتر نشان دهد.

برخی از اطلاعاتی که در کتاب آمده بسیار دقیق و منحصر به‌فرد است، از جمله اینکه شاه‌عباس هنگام پذیرفتن سفیران خارجی، جامهٔ شاه‌طهماسب را بر تن می‌کرد (حسین کرد شبستری، ص ۹۵).

همچنین کتاب برای مطالعهٔ اوضاع و احوال اجتماعی دورهٔ صفوی، نظیر طرز نگهبانی شهرها (مثلاً همان، ص ۷۹ـ۸۰، ۱۷۵، ۱۸۵)، وضع قهوه‌خانه‌ها (ص ۸۹ـ۹۰)، خانه‌های عیش و عشرت (ص ۸۲، ۸۷ـ۸۸، ۱۴۲ـ۱۴۴)، شبروی و دزدیهای شبانه (مثلاً ص ۷۳، ۱۳۴ـ۱۳۵) و استفادهٔ دولت صفوی از مردم بی‌سواد برای محافظت شهرها و گماشتن افراد بزن بهادر (از جمله حسین کرد) بر کارها بسیار سودمند است.

منابع: کتاب حسین کرد شبستری، *المسمیٰ به یتیم‌نامه*، چاپ سنگی [بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۴۰؟]؛ همان: حسین کرد شبستری، چاپ علی حصوری، تهران: [طهوری]، ۱۳۴۴ ش.

/ علی حصوری /

ساختار و عناصر عامیانهٔ داستان. اصل داستان حسین‌کرد شبستری را به احتمال بسیار در روایات سینه به سینه، یا دست‌کم در نقالیها، باید جستجو کرد. کهن‌ترین نسخهٔ خطی باقی مانده از این اثر، دست‌نویس منحصر به‌فردی متعلق به ۱۲۵۵ است که در مؤسسهٔ زبانهای آسیایی فرهنگستان علوم روسیه در سن‌پترزبورگ نگهداری می‌شود. این نسخه، که با چاپهای قدیم حسین‌کرد بسیار متفاوت و از آنها بسیار مفصّل‌تر است، به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری چاپ شده است (تهران ۱۳۸۵ ش). براساس ترکیب و ساختار زبانی اثر، بعید به نظر می‌رسد که جابه‌جا شدن شکل روایی، از شفاهی به مکتوب، پیش از گردآوردن نسخهٔ دست‌نویس موجود در روسیه، واقع شده باشد. دو استدلال این فرضیه را تقویت می‌کند: نخست اینکه دست‌نویسی کهن‌تر از این نسخه گزارش نشده است (← منزوی، ج ۵، ص ۳۶۷۸، ش ۳۹۹۷۶)، دوم اینکه حسین‌کرد مشتمل بر انبوهی از عبارات قالبی (کلیشه‌ای) است که منحصر به عهد و زمان خاصی نیست و در بین نقالان، نسل در نسل، متداول بوده است (← ادامهٔ مقاله). هنوز جای بحث است که آیا داستان در اصل متعلق به دورهٔ صفوی است یا نه. فضای داستان بی‌هیچ تردید در چهارچوب آن دوران و

جغرافیای سیاسی آن زمان قرار دارد. دوره‌ای که حدوداً از ۹۶۳ تا ۱۰۱۴ بوده است. شهرهای مهم ایران که در آن ذکر شده، تبریز و شیراز و اصفهان است و فرمانروایانی که در آن نقش دارند، شاه‌عباس صفوی و پادشاه تیموری هند، جلال‌الدین اکبر، هستند. در هر حال، هیچ‌یک از این واقعیات و تعلق کامل متن به اوضاع سیاسی و اجتماعی آن دوران، برای پژوهشگری که راجع به تاریخ این اثر بحث می‌کند، قانع‌کننده نیستند. ظاهراً طرح داستان از نمونه‌های کهن‌تر اقتباس شده است، اما قصه‌گویان عامی اوایل دورهٔ قاجار، آن را به شکل و ترکیب امروزی درآورده‌اند. نخستین چاپ حسین‌کرد در ۱۲۶۵، آن را اثری ماندگار در ادبیات عامیانهٔ فارسی ساخت (← مارزلف[1]، ۲۰۰۱، ص ۲۴۴). این داستان تا نیمهٔ دوم قرن چهاردهم در بساط کتاب‌فروشیها، دست‌فروشان و کتاب‌فروشان دوره‌گرد موجود بوده است.

قصه با یادآوری ماجرای حملهٔ پهلوانِ دست‌نشاندهٔ شاه‌عباس به بلخ و تخریب آن شهر آغاز می‌شود. سپس حاکم بلخ دست به دامان پادشاه، خانِ جهان، می‌گردد که ساکن خطا در ترکستان بود. پادشاه دو گروه کوچک از سربازانِ ازبک را به فرماندهی دو جنگجوی ورزیده به تبریز و اصفهان می‌فرستد تا با افروختن آتش نزاع و ایجاد ناآرامی در آنجا، زمینهٔ سرنگونی شاه‌عباس را فراهم کنند. ببرازخان، یکی از دو جنگجوی ازبک، به تبریز می‌رود و پس از تاراج ضرابخانهٔ شهر و کشتار شماری از مردم بی‌گناه، در آن شهر رعب و وحشت ایجاد می‌کند. هنگامی که معلوم می‌شود حاکم و جنگجویانش به تنهایی قادر به رویارویی با او نیستند، حسین، چوپان کُرد، آمادگی خود را برای خدمت اعلام می‌کند. او از قدرتی فوق‌انسانی برخوردار است و در عین بی‌سوادی، در امور جنگی و مناسبات اجتماعی بسیار لایق است. او به محض اینکه از توطئه آگاه می‌شود، آن را سرکوب می‌کند و پس از چند نبرد تن به تن با ببرازخان، او را شکست می‌دهد. سپس عازم اصفهان، پایتخت آن دوران، می‌شود و با اخترخان خطایی می‌جنگد و او و سربازان ازبک را می‌کشد. پس از نبردهای پیاپی و کشتن دشمنان، حسین اندکی فراغت می‌یابد. وقتی شاه‌عباس از او می‌خواهد که در گروه اختصاصی او خدمت کند، حسین برای اثبات استقلال خود امتناع می‌کند و به جای آن پیشنهاد می‌دهد که هفت سال از اکبر، پادشاه هند، خراج بگیرد. او به هند سفر می‌کند و پس از ماجراها، کشمکشها و ناکامیهای بسیار، توافق و در واقع تحسین و ستایش اکبر را به دست می‌آورد. حسین پس از یک سال خدمت به اکبرشاه، به وطن بازمی‌گردد. داستان پس از بازگشت پیروزمندانهٔ حسین به اصفهان به پایان می‌رسد. پایانِ بازِ داستان سبب می‌شود که هرکس به رأی خود باقی داستان را تفسیر کند.

از لحاظ تاریخی، داستان از فضایی آشنا برای ستایش از یک قهرمان محلی بهره می‌برد. از نظر روان‌شناختی، هیچ‌یک از قهرمانان داستان ویژگی بارزی ندارند، به‌جز قهرمان اصلی، حسین کرد، که از مشخصات ظاهری و بلوغ اجتماعی خاصی برخوردار است. مهم‌ترین جنبهٔ داستان، تکیهٔ آن بر روایتی شاد و مفرح است. شخصیت حسین در سراسر قصه ثابت است و نمونهٔ بارز یک قهرمان است. متن داستان سرشار از عبارات قالبی و تکراری است و بسیاری از آنها جمله‌های قراردادی قصه‌های عامیانهٔ فارسی است (← *هفت لشکر*، مقدمهٔ افشاری و مداینی، ص سی‌وچهار ـ چهل).

عبارتهای قالبی داستان را به چند گروه می‌توان تقسیم کرد: ۱) عبارتهای کلی، متشکل از عبارتهای مشهوری که به عنوان مقدمه می‌آید، مانند «اما، راویان اخبار و ناقلان آثار... روایت کرده‌اند که...» یا ساختار کلی پاره‌های داستان را می‌سازند، مانند «القصّه...»، «چند کلمه از... بشنو...» یا عبارتهای متعددی که دلالت بر گذشت زمان دارند.

۲) عبارتهای حاضر و آماده، که بارها برای وصف برخی از اعمال، وقایع و احساسات خاص تکرار می‌شوند. مثلاً، «آتش روشن کردن» نشانهٔ ویران نمودن و «سر تراشیدن» نشانهٔ تحقیر کردن است. بارها دزدیها، جنگ تن به تن و تغییر چهره دادن به طور یکسان وصف شده و شیوهٔ آماده شدن برای جنگ، به‌طور خاصی با رموز و آداب آن وصف شده است، از جمله زره پوشیدن، بالا رفتن از باروی شهر، جلب توجه نگهبان، مفاخره و سرانجام، نبرد. همچنین در بیان احساسات از عبارات متعددی استفاده شده است که در میان عامه بر تحقیر، خشم، حیرت یا غصه و عزاداری دلالت دارد.

۳) کلمات مجردیْ که مفاهیمی گسترده و چندین عبارت در آنها خلاصه و فشرده شده است، نظیر واژهٔ «تـهمتن» که برای پهلوانان ایرانی قصه، به‌ویژه حسین کرد، به کار رفته است. با این واژه، حسین دقیقاً مشابه رستم شناخته می‌شود و به این ترتیب، خود به خود، در مجموعِ تصورات و کنایه‌هایی که رستم در سنّت ایرانی به آنها منسوب است، سهیم می‌گردد (برای تفصیل بیشتر دربارهٔ عبارتهای قالبی حسین کرد ← مارزلف، ۱۹۹۹، ص ۲۸۷ـ۲۹۸).

منابع: منزوی؛ *هفت لشکر: طومار جامع نقّالان، از کیومرث تا بهمن*، چاپ مهران افشاری و مهدی مداینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش؛

1. Marzolph

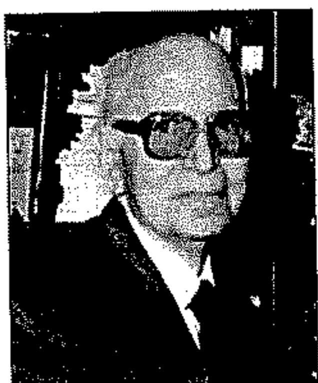
Ulrich Marzolph, *Narrative illustration in Persian lithographed books*, Leiden 2001; idem, "A treasury of formulaic narrative: the Persian popular Romance *Hosein-e Kord*", *Oral tradition*, vol.14, no.2 (Oct. 1999).

/ اولریش مارزلف /

حسین مؤنس، مورخ معاصر مصری. او در ۴ رمضان ۱۳۲۹/ ۲۸ اوت ۱۹۱۱ در شهر سوئز زاده شد و از کودکی تحت تعلیم و تربیت پدرش قرار گرفت. در ۱۳۰۹ش / ۱۹۳۰، پس از دریافت دیپلم، در دانشگاه قاهره به تحصیل مشغول شد و در ۱۳۱۳ش / ۱۹۳۴ در رشتهٔ تاریخ مدرک کارشناسی گرفت (شوقی ضیف، ص ۲۱۸؛ محمد مؤنس عوض، ص ۶۵). او نخست با سمت مترجمی زبان فرانسه در بانک قرضی مشغول شد و با گروهی از دوستانش برای ترجمهٔ آثار اندیشمندان بزرگ جهان، هیئت دانشگاهیان برای ترویج علم (لَجنة الجامعیین لنشر العلم) را تشکیل داد (شوقی‌ضیف، همانجا).

حسین مؤنس در ۱۳۱۶ش / ۱۹۳۷ از پایان‌نامه‌اش با عنوان «فتح العرب للمغرب» دفاع کرد و مدرک کارشناسی ارشد گرفت و به استخدام دانشگاه قاهره درآمد. در همان سال، با راتبهٔ (بورس) دولتی راهی فرانسه شد و پس از دو سال، از دانشگاه پاریس دیپلم مطالعات تاریخی قرون وسطا و از مدرسهٔ مطالعات عالی[1] وابسته به دانشگاه پاریس، دیپلم مطالعات تاریخی گرفت (← شوقی‌ضیف، ص ۲۱۹؛ نیز ← مکی، ص ۱۶۷ـ ۱۶۸).

حسین مؤنس پس از شروع جنگ جهانی دوم به سویس رفت و در ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳ از دانشگاه زوریخ[2] دکتری تاریخ گرفت و در مرکز مطالعات خارجی همان دانشگاه به تدریس مشغول شد. پس از پایان جنگ در ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵، حسین مؤنس به مصر بازگشت و در دانشگاه قاهره به تدریس پرداخت (شوقی‌ضیف؛ محمد مؤنس عوض، همانجاها). تأسیس مرکز مصری مطالعات اسلامی مادرید (المعهدالمصری للدراسات الاسلامیة فی مدرید) در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰ حاصل تلاشهای او بود (← مکی، ص ۱۶۸). او در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴ به مقام استادی در تاریخ اسلام رسید و در همان سال رئیس مرکز مصری مطالعات اسلامی شد و به مادرید رفت. در مدت اقامت یک‌ساله‌اش در این مرکز، برای غنی ساختن کتابخانهٔ آن کوشید و دومین شمارهٔ مجلهٔ *المعهدالمصری* را منتشر کرد (شوقی‌ضیف؛ مکی، همانجاها).



حسین مؤنس

حسین مؤنس در ۱۳۳۴ش / ۱۹۵۵ به مصر بازگشت و رئیس ادارهٔ کل فرهنگ و ارتباطات خارجی (ادارةالثقافة العامة و العلاقات الخارجیة) شد. او که به تألیف و ترجمهٔ کتابهای مفید و چاپ ارزان قیمت آن برای اقشار کم درآمد معتقد بود، طرح «هزار کتاب» را به راه انداخت که از جمله خدمات فرهنگی وی به شمار می‌آید (شوقی‌ضیف، همانجا؛ مکی، ص ۱۶۹).

حسین مؤنس در اواخر ۱۳۳۵ش / اوایل ۱۹۵۷، به درخواست ادارهٔ اطلاعات و فرهنگ مصر (مصلحة الاستعلامات المصریة) و به منظور ایجاد مناسبات فرهنگی با کشورهای اسپانیایی‌زبان امریکای لاتین، به مکزیک و شیلی و اکوادور و پرو سفر کرد و ضمن تأسیس مراکز فرهنگی در این کشورها، به کمک رهبران اقلیتهای عرب و مسلمان، آنها را با مرکز مصری مطالعات اسلامی مادرید مرتبط ساخت (مکی، ص ۱۷۰). پس از آن، حسین مؤنس بار دیگر راهی مادرید شد و حدود دوازده سال مدیریت مرکز مصری مطالعات اسلامی را برعهده داشت. او در این سالها *مجلة المعهد* را به کمک دستیارش، محمودعلی مکی، چاپ کرد و انتشارات این مرکز را به دو زبان عربی و اسپانیایی فعال نمود (← همان، ص ۱۷۰ـ۱۷۱؛ نیز ← شوقی‌ضیف، همانجا).

حسین مؤنس در ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹ بازنشسته شد و به مصر بازگشت و بلافاصله به دعوت دانشگاه کویت که در حال تأسیس بود، به آنجا رفت و نخست به عنوان استاد در بخش تاریخ و سپس در مقام ریاست بخش تاریخ در دانشکدهٔ ادبیات هشت سال خدمت کرد. او در کویت تعدادی از کتابهایش را نیز به چاپ رساند. همچنین در مجلات علمی کویت مقاله می‌نوشت و ستون روزانه‌ای به نام «الکلمة الطیبة» در روزنامهٔ *القَبَس* داشت که مطالب سیاسی و اجتماعی و علمی و فکری را در برمی‌گرفت (شوقی‌ضیف، ص ۲۱۹ـ۲۲۰؛ مکی، ص ۱۷۱؛ نیز ← علاونه، ذیل مادّه).

حسین مؤنس در ۱۳۵۱ش / اواخر ۱۹۷۲ برای تألیف *اطلس تاریخ الاسلام* به لندن و پاریس و هامبورگ سفر کرد

1. Ecole pratique des hautes etudes

2. Universität Zürich

(حسین مؤنس، ص ۶). او در ۱۳۵۶ش / ۱۹۷۷ به مصر بازگشت و بار دیگر در بخش تاریخ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره به کار مشغول شد. همچنین از ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۰ش / ۱۹۷۷ـ۱۹۸۱، سردبیر مجلهٔ *الهلال* شد، آنگاه به هفته‌نامهٔ *اکتبر* رفت (شوقی‌ضیف، ص ۲۲۰؛ مکی، ص ۱۷۱ـ۱۷۲). وی در ۱۳۶۴ش / ۱۹۸۵ به عضویت فرهنگستان زبان عربی در قاهره (مجمع‌اللغة العربیة بالقاهرة) درآمد و تا ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴ عضو آن بود (مکی، ص ۱۷۲؛ محمد مؤنس عوض، ص ۶۶).

حسین مؤنس در ۲۷ اسفند ۱۳۷۴/ ۱۷ مارس ۱۹۹۶ درگذشت (محمد مؤنس عوض، همانجا).

او در برخی مجامع علمی جهانی عضویت داشت، از جمله در *الجمعیة المصریة‌التاریخیة*، و *المجلس الاعلی للفنون و الاداب*. چندین نشان و مدال و تقدیرنامه و جایزه نیز از مصر و دیگر کشورها دریافت کرد (همان، ص ۷۹).

حسین مؤنس با انگیزه‌های علمی و دینی و با رویکردی نقادانه و به دور از روشهای سنّتی و کلیشه‌ای، مقالات و کتابهای بسیاری با محتوای عمیق و متنوع نوشت (ــه مکی، ص ۱۶۷؛ محمد مؤنس عوض، ص ۷۴). بعضی از مقالاتش در مجلات معتبر و تخصصی (چون مجلهٔ *الجمعیة التاریخیة*، مجلهٔ *کلیة‌الاداب*، ماهنامهٔ *عالم‌الفکر*، و مجلهٔ *المعهدالمصری للدراسات الاسلامیه بمدرید*) به چاپ رسید. بیشتر آثار او در زمینهٔ تاریخ مغرب و اندلس، و تاریخ اسلام و تمدن آن است (ــه محمد مؤنس عوض، ص ۶۶ـ۷۳). حسین مؤنس طرحی نیز دربارهٔ سیرهٔ پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم در دست داشت که با مرگش ناتمام ماند (ــه شوقی‌ضیف، ص ۲۲۰ـ۲۲۱). او کتابهایی را از انگلیسی و اسپانیایی و فرانسوی به عربی ترجمه کرد، از جمله *تاریخ الادب الاندلسی* و *تراث‌الاسلام* (ــه مکی، ص ۱۷۳؛ محمد مؤنس عوض، ص ۷۱ـ۷۲).

حسین مؤنس علاوه بر تاریخ به ادبیات و داستان‌نویسی علاقه‌مند بود و آثاری در این زمینه از او باقی‌مانده است. داستان طنزآمیز و نقادانهٔ «ادارة عموم الزیر» که در مورد نظام بوروکراسی در مصر بود، چنان شهرتی یافت که به ضرب‌المثل میان مصریان بدل شد (شوقی‌ضیف، ص ۲۲۲؛ مکی، ص ۱۷۳).

تعدادی از آثار تاریخی حسین مؤنس به فارسی ترجمه شده است. *اطلس تاریخ اسلام* وی با وجود اشتباهات فراوان که ناشی از تعصب و قوم‌گرایی وی می‌باشد (حسین مؤنس، پیشگفتار آذرنوش، ص پنج)، از جمله این آثار است.

منابع: حسین مؤنس، *اطلس تاریخ‌الاسلام*، قاهره ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ همان: *اطلس تاریخ اسلام*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران ۱۳۷۵ش؛ شوقی ضیف، «فی استقبال العضو الجدید الدکتور حسین مؤنس»، مجلهٔ *مجمع‌اللغة العربیة*، ش ۵۷ (صفر ۱۴۰۶)؛ احمد علاونه، *ذیل الاعلام*، جده ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ محمد مؤنس عوض، *رُوّاد تاریخ العصور الوسطی فی مصر*، قاهره ۲۰۰۷؛ محمودعلی مکی، «صرح شامخ هوی: رحیل الدکتور حسین مؤنس»، *الهلال*، سال ۱۰۴ (مایو ۱۹۹۶).

/ ستار عودی /

حسین‌میرزا بایْقَرا، آخرین سلطان قدرتمند سلسلهٔ تیموری. حسین‌میرزا، پسر منصوربن بایقرا، نوادهٔ عمرشیخ در ۸۴۲ در هرات به دنیا آمد. نسب وی از طرف مادرش، مهدعلیا فیروزه بیگم، نیز به خاندان تیموری می‌رسید. حسین‌میرزا در هفت سالگی پدرش را از دست داد. در چهارده سالگی به دستگاه میرزا ابوالقاسم بابر*، امیر تیموری، وارد شد. وی پس از برقراری صلح میان ابوالقاسم بابر و سلطان ابوسعید گورکان* در ۸۶۸، به سلطان ابوسعید در سمرقند پیوست، لیکن به دستور او در ارگ سمرقند زندانی شد. پس از چندی، با وساطت مادرش، از زندان آزاد و بار دیگر به ابوالقاسم بابر ملحق گردید (خواندمیر، ۱۳۳۹ش، ج ۷، ص ۸ـ۱۰).

پس از درگذشت ابوالقاسم بابر در ۸۶۱، حسین‌میرزا در مرو به حکومت نشست و دختر سلطان سنجر را به زنی گرفت، که بدیع‌الزمان تیموری* حاصل این وصلت بود (ــه عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۱۹۶؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ش، ج ۷، ص ۱۰ـ۱۱). حکومت حسین‌میرزا در مرو دوامی نداشت. سلطان‌سنجر میرزا درصدد از بین بردن وی برآمد، اما حسین‌میرزا به خوارزم گریخت. حسین‌میرزا در ۸۶۲ استرآباد را تصرف کرد (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۱۹۶ـ۱۱۹۷؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ش، ج ۷، ص ۵) و برای سلطان ابوسعید خراج و هدایایی فرستاد و اطاعتش را از او اعلام کرد. وی در ۸۶۳ به نام سلطان ابوسعید سکه زد و خطبه خواند و از این طریق، موجبات آزادی همسر و پسرش را، که در هرات زندانی ابوسعید بودند، فراهم ساخت (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۱۹۸ـ۱۱۹۹؛ اسفزاری، بخش ۲، ص ۲۳۰ـ۲۳۴)، اما این اطاعت دیری نپایید و در ۸۶۴، حسین‌میرزا به طمع دست‌اندازی به خراسان، عده‌ای را به آنجا فرستاد که آنان تاحدود سبزوار و نیشابور را غارت کردند.

سلطان ابوسعید که در این زمان بر ماوراءالنهر، ترکستان، خراسان و مازندران حاکم بود، به محض شنیدن این خبر به مازندران لشکر کشید. حسین‌میرزا که می‌دانست از عهدهٔ مقابله با او برنمی‌آید، نخست تقاضای صلح کرد، اما پذیرفته نشد، پس به مقابلهٔ ابوسعید رفت که شکست خورد و به خوارزم فرار کرد و استرآباد به میرزا جلال‌الدین سلطان محمود، پسر سلطان ابوسعید، واگذار شد (اسفزاری، بخش ۲، ص ۲۳۶ـ۲۴۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۲۱۶ـ۱۲۲۱؛ *اسناد و*

مکاتبات تاریخی ایران، ص ۳۰۴ـ۳۰۶). در ۸۶۵، در هنگامهٔ نبرد سلطان‌ابوسعید با جوکی‌میرزا، پسر میرزاعبداللطیف، حسین‌میرزا استرآباد را گرفت (دولتشاه سمرقندی، ص ۵۲۳ـ۵۲۴). ظاهراً سلطان ابوسعید که از یک سو درگیر منازعات داخلی و از سوی دیگر، ناگزیر از مقابله با حریف قدرتمندی چون اوزون‌حسن* آق‌قوینلو بود، حسین‌میرزا را در استرآباد به حال خود واگذاشت. این مطلب را می‌توان از منابع که از سرگذشت حسین‌میرزا در سالهای ۸۶۸ تا ۸۷۳ اطلاعی نداده‌اند، استنباط کرد.

پس از کشته شدن سلطان ابوسعید به دست اوزون‌حسن در ۸۷۳، حسین‌میرزا با عنوان «معزالسلطنة و الدنیا و الدین میرزا ابوالغازی» در هرات بر تخت نشست و به خاقان منصور ملقب شد. سپس دوره‌ای درگیری، که گاه به جنگ نیز کشیده می‌شد، بین او و پسران متعدد سلطان ابوسعید آغاز شد (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۶۷، ۱۳۸۲؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ش، ج ۷، ص ۵ـ۶). افزون بر آن، حسین‌میرزا با حریف قدرتمندی چون اوزون‌حسن که بر سراسر ایران، جز خراسان، استیلا داشت، روبه‌رو بود. هر چند اوزون‌حسن به قلمرو محدود حسین‌میرزا لشکرکشی نکرد، از طریق حمایت مدعیان سلطنت تیموری، سعی برنفوذ و دست‌اندازی بر خراسان داشت (*اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، ص ۳۱۶، توضیحات نوائی).

حسین‌میرزا سپس با کمک امیر زین‌العابدین ارلات، امیرالامرای هرات، بلخ و شبورغان را گرفت و امیرشیخ زاهد طارمی را به حکومت استرآباد منصوب کرد. این امیر توانست میرزا منوچهر، برادر بزرگ سلطان ابوسعید و یکی از مدعیان حکومت، را از بین ببرد (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۷۷ـ۱۳۷۸؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۳۸).

با تحکیم نسبی قدرت حسین‌میرزا در هرات، به‌تدریج تا ۸۷۴ تمام بزرگان خراسان فرمانبردار وی شدند و بالاخره، آمدن امیرعلیشیر نوایی* از دربار سلطان احمد میرزا (یکی از پسران سلطان ابوسعید) به نزد حسین‌میرزا، نقطهٔ عطفی در فرمانروایی سلطان تیموری ایجاد کرد. امیرعلیشیر تا زمان مرگش در ۹۰۶، یکی از مؤثرترین و بانفوذترین نزدیکان حسین میرزا بود که شاید بتوان ادعا کرد بدون وجود او فرمانروایی طولانی سلطان تیموری در مشرق ایران، کوتاه‌تر و ناکارآمدتر می‌شد (ـــه عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۷۹، ۱۳۸۱ـ۱۳۸۲، ۱۳۹۱؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۳۷ـ۱۳۸).

از رویدادهای مهم آغاز حکومت حسین‌میرزا، قدرت گرفتن شیعیان بود. هر چند منابع آن دوره به این نکته به طور مبهم پرداخته‌اند و نگرش مورخانی همچون عبدالرزاق سمرقندی* و اسفزاری به این موضوع خصمانه است، چنین می‌نماید که حسین میرزا تمایلات شیعی داشته و حتی در اشعارش، حسینی تخلص می‌کرده است. از این‌رو، برخی از شیعیان توانستند مدت کوتاهی بر منابر، خطبه به نام دوازده امام کنند و اسامی خلفا را براندازند، اما این کار دوامی نداشت. حسین میرزا پس از مواجه شدن با مخالفت عبدالرحمان جامی، دستور داد تا خطبه مانند گذشته خوانده شود (اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۲۸ـ۳۳۰؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۹۱ـ۱۳۹۲).

در ۸۷۴ یادگارمحمد، پسر بایسنغر* میرزا، با حمایت اوزون حسن، به خراسان لشکر کشید و در سر راه خود استرآباد را از امیرشیخ زاهد طارمی گرفت. حسین‌میرزا برای جلوگیری از پیشروی یادگارمحمد به مازندران رفت. در ۸ ربیع‌الآخر ۸۷۴، دو لشکر در چناران به هم رسیدند. جنگ به سود هراتیان خاتمه یافت و یادگارمحمد گریخت (اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۳۴ـ۳۳۵؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۹۵ـ۱۴۰۲؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۳۹ـ۱۴۲). حسین‌میرزا چنان از این پیروزی شاد شد که فتحنامه‌هایی به اطراف فرستاد (ـــه *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، ص ۳۴۹ـ۳۵۲).

یادگارمحمد پس از شکست در چناران، وقتی به دامغان و سمنان رسید، از اوزون‌حسن کمک خواست و او دو هزار سوار به کمک وی فرستاد. اوزون‌حسن با این کار درخواست حسین‌میرزا را، مبنی بر یاری نرساندن و پناه ندادن به یادگارمحمد، نادیده گرفت (همان، ص ۳۳۰ـ۳۳۸). یادگارمحمد به همراه لشکریان ترکمان، اسفراین و سبزوار و جوین را گرفت، اما در نواحی جاجرم از حسین‌میرزا شکست‌خورد و گریخت. دیری نگذشت که یادگارمحمد، در پی تبانی با شیخ حسن تیمور، استرآباد را هم گرفت. سپس بر قهستان چیره شد و با کشته شدن شیخ زاهد طارمی، بر سراسر مازندران استیلا یافت. در این گیرودار، برخی از امیرانِ حسین‌میرزا نیز به اردوی یادگار محمد پیوستند (طهرانی، ج ۲، ص ۵۴۵ـ۵۴۷؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۵۲۸ـ۵۲۹؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۴۳). حسین‌میرزا با آگاهی از این اخبار ناساعد، سلطان احمد میرزا، شوهر خواهرش، را در هرات گمارد و خود به مازندران رفت. در ۸۷۵ در هرات به نام یادگارمحمد خطبه خواندند و او را به هرات بردند (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۴۱۵ـ ۱۴۱۶؛ اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۳۵، ۳۵۰ـ۳۵۱، با این ملاحظه که به اشتباه سال این رویداد را ۸۹۵ ضبط کرده است؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۴۶ـ۱۴۷). حکومت هرات برای یادگارمحمد دوامی نداشت. وی از زمانی که بر تخت هرات تکیه زد، به عیاشی و ظلم پرداخت. حسین‌میرزا با آگاهی از اوضاع شهر، به هرات شبیخون

زد و با استفاده از غفلت یادگارمحمد و همراهانش بر شهر تسلط یافت. بسیاری از ترکمانان کشته یا فراری شدند و یادگارمحمد به قتل رسید (طهرانی، ج ۲، ص ۵۵۰؛ اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۵۶ـ۳۶۰).

حسین‌میرزا در ۸۷۵، بار دیگر به حکومت هرات دست یافت و به آبادانی خرابیهایی که ترکمانان در خراسان به بار آورده بودند پرداخت. به دستور او، رعایا و پیشه‌وران و کشاورزان دو سال از پرداخت مالیات معاف شدند. وی از کارگزارانش خواست تا در همهٔ موارد با رعایت حال اهالی، به عدالت رفتار کنند (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۴۳۰ـ۱۴۳۱)، اما اقدامات صلح‌جویانهٔ حسین‌میرزا برای مدتی قطع شد. این‌بار حکومتِ او را از یک سو اوزون‌حسن و از سوی دیگر میرزاسلطان محمود به خطر انداختند. اوزون‌حسن با شنیدن خبر کشته شدن یادگارمحمد، قصد حمله به هرات را داشت که با تدبیر حسین‌میرزا و فرستادن هدایا برای او منتفی شد. حسین‌میرزا حتی توانست استرآباد را بدون جنگ و خونریزی از اوزون‌حسن پس بگیرد (طهرانی، ج ۲، ص ۵۵۱ـ۵۵۲). سپس حسین‌میرزا به سوی بلخ، که سلطان میرزامحمود بر آن استیلا یافته بود، لشکر کشید. جنگ درگرفت و میرزاسلطان محمود ناگزیر بلخ را ترک گفت. حسین میرزا، احمد مشتاق را در محرّم ۸۷۶ والی آنجا کرد و سپس به هرات بازگشت (دولتشاه سمرقندی، ص ۵۳۲ـ۵۳۳؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۵۲).

در ۸۷۸، وقتی احمد مشتاق به میرزاسلطان محمود پیوست، حسین‌میرزا دستور محاصرهٔ شهر را داد. با نرسیدن آذوقه به شهر و شیوع قحطی، احمد مشتاق مجبور به تسلیم بلخ شد و حسین‌میرزا پسرش، میرزا بایقرا، را حاکم بلخ کرد (دولتشاه سمرقندی، ص ۵۳۳ـ۵۳۹؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۶۱ـ۱۶۶).

از این زمان به بعد، حسین‌میرزا به آرامشی نسبی دست یافت و به سامان دادن اوضاع پرداخت. در ۸۹۲ حکومت استرآباد را به امیرنظام‌الدین علیشیر نوایی اعطا کرد، اما با استعفای امیرعلیشیر در ۸۹۶، بدیع‌الزمان میرزا زمام آنجا را برعهده گرفت (خواندمیر، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۷۸ـ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۹). همچنین از بلخ خبر تبانی درویش علی (حاکم آنجا) و برادر امیرعلیشیر با میرزاسلطان محمود رسید. برخی از ملازمانِ سلطان، امیرعلیشیر را به آگاهی از این ارتباط متهم کردند. با این همه، هنگامی که حسین‌میرزا عزم کرد به حصارشادمان، مقر میرزاسلطان‌محمود حمله کند، امیرعلیشیر را در بلخ گذاشت. در همین زمان، پیش‌قراولان میرزاسلطان محمود، که قصد شبیخون به اردوی سلطان را داشتند، با ذکاوت حسین‌میرزا شکست خوردند. از این‌رو، میرزاسلطان محمود به صلح راضی شد و حسین‌میرزا، حکومت حصارشادمان، ترمذ، ختلان و بدخشان و قُندوز را به او داد و به بلخ رفت (← همان، ج ۴، ص ۱۹۰ـ۱۹۴،۲۰۰ـ۲۰۱).

حسین‌میرزا که به شدت بیمار شده بود، از یک سو ناگزیر از مقابله با مدعیان جدید سلطنت، یعنی پسرانش، شد و از سوی دیگر نیروهای تازه نفس ازبک خطری جدّی برای هرات پدید آوردند. او به ناچار در ۹۰۵ حکومت بلخ را به بدیع‌الزمان داد و نام وی را در خطبه در ردیف اسم خود گذارد (← روملو، ج ۲، ص ۹۱۹ـ۹۲۴، ۹۲۸ـ۹۳۰). در ۹۰۶، خبر استیلای شیبک‌خان* بر سمرقند و بخارا رسید. در ۹۰۹ ازبکان، که از نابسامانی دربارهای بلخ و هرات آگاه بودند، ابتدا بلخ را محاصره کردند، اما نتوانستند بر آنجا دست یابند. حسین‌میرزا که به بدیع‌الزمان اعتماد نداشت و بدگویی اطرافیان و بیماری‌اش نیز مزید بر علت بود، در حملات ازبکان به بلخ، از فرستادن لشکریان هرات خودداری کرد. در ۹۱۱، با حملهٔ شیبک‌خان به میمنه و فاریاب، حسین‌میرزا خواست به بدیع‌الزمان ملحق شود تا به مقابلهٔ شیبک‌خان بروند اما اجل مهلتش نداد و در ۱۲ ذیحجه درگذشت (← خواندمیر، ۱۳۳۹ش، ج ۷، ص ۲۱۰ـ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۳۳ـ۲۳۹؛ روملو، ج ۲، ص ۱۰۱۰ـ۱۰۱۳؛ نیز ← بدیع‌الزمان تیموری*).

از حسین‌میرزا چهارده پسر و یازده دختر باقی‌ماند (← خواندمیر، ۱۳۳۹ش، ج ۷، ص ۲۴۰ـ۲۴۳). او را به عدل و سخاوت ستوده‌اند، اما وی در آخر عمر، با دستور قتل محمد مؤمن میرزا (پسر بدیع‌الزمان)، شهرتش را خدشه‌دار کرد (واصفی، ج ۲، ص ۳۳۴ـ۳۳۹).

حکومت ۳۸ سالهٔ حسین‌میرزا هر چند به شکوه و بزرگی پیشینیانش نبود و قلمروش فقط به مشرق خراسان محدود می‌شد، به لحاظ فرهنگی و حمایت او از اهل علم و ادب بسیار ممتاز و چشمگیر بود. در زمان او، هرات رونق خاصی داشت. بناها و مدرسه‌های عالی ساخته شد (واله اصفهانی، ص ۶۵۵ـ۶۵۶). دربار محل رفت و آمد بسیاری از شاعران و ادیبان بود. نورالدین عبدالرحمان جامی*، میرخواند*، کمال‌الدین بهزاد* و سلطانعلی مشهدی* خطاط، از حمایت حسین‌میرزا و امیرعلیشیر برخوردار بودند. حسین‌میرزا به ترکی و فارسی شعر می‌سرود و حسینی تخلص می‌کرد. بعدها به دستور حسین صفوی*، اشعار ترکی او به فارسی ترجمه شد. کتاب *مجالس‌العشاق*، که به حسین‌میرزا نسبت داده شده است، متعلق به وی نیست (همان، ص ۶۶۷؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ش، ج ۷، ص ۲۶۵، ۲۸۶، ۳۰۳؛ د. اسلام، چاپ دوم، ج ۳، ص ۶۰۳).

منابع: معین‌الدین محمد اسفزاری، *روضات‌الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، چاپ محمدکاظم امام، تهران ۱۳۳۸ـ۱۳۳۹ ش؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران: از تیمور تا شاه‌اسماعیل*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱ ش؛ غیاث‌الدین‌بن همام‌الدین خواندمیر، *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۳ ش، چاپ افست ۱۳۶۲ ش؛ همو، [تکمله] *تاریخ روضة‌الصفا*، در میرخواند، *تاریخ روضة‌الصفا*، ج ۷، تهران ۱۳۳۹ ش؛ دولتشاه سمرقندی، کتاب *تذکرة‌الشعراء*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ حسن روملو، *احسن‌التواریخ*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ ابوبکر طهرانی، کتاب دیار بکریه، چاپ نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا ۱۹۶۲ـ۱۹۶۴، چاپ افست تهران ۱۳۵۶ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، ج ۲، چاپ محمد شفیع، لاهور ۱۳۶۵ـ۱۳۶۸؛ محمودبن عبدالجلیل واصفی، *بدایع‌الوقایع*، چاپ الکساندر بلدروف، تهران ۱۳۴۹ـ۱۳۵۰ ش؛ محمدیوسف واله اصفهانی، *خلد برین: روضه‌های ششم و هفتم (تاریخ تیموریان و ترکمانان)*، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۷۹ ش؛

EI[2], s.v. "Husayn" (by T. Gandjeï).

/ شهناز رازپوش /

حسین نظام‌شاه ← نظام‌شاهیان

حسین هزارفن، دانشمند دانشنامه‌نگار عثمانی. در جزیرهٔ استانکوی[1] زاده شد. نام پدرش جعفر بود. در پاره‌ای از آثارش خود را «حسین‌بن جعفر استانکویی الشّهیر بهزارفن» خوانده است. وی که ظاهراً تحصیلاتش را در استانکوی آغاز و در استانبول تکمیل کرده بود، هنگامی که در دربار به‌سر می‌برد معلم تاریخ محمد چهارم [حک: ۱۰۵۸ـ۱۰۹۹] بود. مدتی نیز نزد علی اُفقی‌بیگ*، «ترجمان دیوان همایون» [= مترجم دیوان]، خدمت کرد. در این اثنا، توجه دولتمردان را به خود جلب نمود، تحت حمایت فاضل احمدپاشا، وزیر اعظم، قرار گرفت و همراه او در لشکرکشی به کِرِت شرکت کرد. در آن ایام، احتمالاً دفتردار* (دفتر امینی) بوده است. بعدها، به‌سبب علاقه به کسب دانش، از وظایف رسمی کناره گرفت و با تدریس خصوصی امرار معاش کرد. وی خود را وقف مطالعه، فراگیری، پژوهش و تألیف کتاب کرد. وی چون یونانی و لاتینی می‌دانست، به مطالعهٔ منابع غربی نیز پرداخت و با بهره‌مندی از این آثار، در تاریخ یونان، روم و بیزانس پژوهش کرد و در آن اثنا با خاورشناسانی چون کنت دو مارسیلیی[2]، دمتریوس کانتمیر[3]، فرانسوا پتی دولاکروا[4] و آنتوان گالان[5]، که به استانبول آمده بودند، آشنا شد. آنتوان گالان ــ که در ۱۰۸۱ همراه سفیر لوئی چهاردهم به استانبول اعزام شده و در آن شهر مسئول تحقیقات علمی بود ــ در اثر خود با عنوان <خاطرات روزانهٔ استانبول>[6] (ج ۱، ص ۲۳۹)، حسین‌افندی را باهوش، دانا و فرهیخته خوانده که با فراگیری زبان فرانسه، مشتاق دیدار کشور فرانسه شده است. هزارفن نسخه‌ای از کتاب *تنقیح التواریخ* خود را به سفیر فرانسه اهدا کرد. ظاهراً وی با سفیران کشورهای دیگر نیز دوستی برقرار کرده بود و کتابخانهٔ غنی خود را برای استفاده در اختیار ایشان می‌گذاشت. حسین‌افندی پیرو طریقت نقشبندیه بود. به روایتی وی در ۱۰۸۹ (بروسه‌لی، ج ۳، ص ۲۴۴)، و به روایت مطمئن‌تری در ۱۱۰۳ درگذشت (بابینگر[7]، ص ۲۵۱).

آثار. حسین هزارفن، به سبب آشنایی با زبانهای بیگانه، پس از کاتب چلبی، دومین مؤلف عثمانی است که از منابع خارجی بهره برده است. تألیفات او عبارت‌اند از: ۱) *تلخیص البیان فی قوانین آل‌عثمان*، در تاریخ نظام اداری عثمانی، در سیزده باب و مشتمل بر مطالبی چون ظهور حکومت عثمانی؛ تأسیس شهر استانبول و بناهای تاریخی آن؛ ابواب جمعی دربار؛ جلسات دیوان همایون؛ عواید و مخارج خزانه؛ نظام اداری شهرستانها و گردانندگان آنها، که بیگلربیگی و سنجق‌بیگی در رأس آنها قرار داشتند؛ سازمان ینی‌چریان؛ ترسانهٔ* عامره؛ خانهای کریمه؛ مراسم لشکرکشی؛ تشکیلات روحانیان؛ و عروسیهای درباری و ضیافتهای باشکوه. منابع اصلی *تلخیص‌البیان*، *آصف‌نامهٔ* لطفی‌پاشا، *قوانین آل‌عثمان* عین‌علی‌افندی، و *دستورالعمل* کاتب چلبی بوده است. حسین‌افندی در *تلخیص‌البیان* از پاره‌ای نابسامانیها و فروپاشیهای نوظهور در حکومت نیز سخن گفته و راه‌حلهایی پیشنهاد کرده است. او که کم‌وبیش با دنیای غرب آشنا بود، تقریباً مانند اصلاح‌گرایان همعصر خود می‌اندیشید. وی دوران سلطان سلیم یاوز را دورانی آرمانی می‌دانست، اما به بازگشت حکومت عثمانی به اقتدار پیشین خود امید چندانی نداشت. از *تلخیص‌البیان*، در خارج از ترکیه، چهار نسخه موجود است (← ونیز، [بخش] سان مارکو[8]، ش ۹۱؛ کتابخانهٔ ملی پاریس[9]، [بخش] متون قدیمی، ش ۴۰؛ لنینگراد، مؤسسهٔ شرق‌شناسی[10]، ش ۳۵۷). نسخهٔ دیگری نیز، که آنتوان گالان آن را در ۱۱۱۲/۱۷۰۰ با حروف لاتینی نوشته و بسیار دشوارخوان است، در [بخش] ترکی کتابخانهٔ ملی پاریس

1. İstanköy 2. Comte de Marsigli 3. Demetrius Cantemir 4. Francois Pétisde la Croix 5. Antoine Galland 6. *İstanbul'a ait günlük hâtıralar* 7. Babinger 8. San Marco 9. Bibliothèquenationale 10. Orient Institut

نگـهداری مـی‌شـود (ش ۶۹۴). تـلخیص‌البیان را دونـادو[1] در ۱۰۹۹ / ۱۶۸۸ به ایتالیایی، و فرانسوا پتی دولاکروا در ۱۱۰۶ / ۱۶۹۵ به فرانسـوی بـرگردانـده‌انـد. بـخشی از آن نـیز در سدهٔ یازدهم / هفدهم به آلمانی ترجمه شده است (بابینگر، ص ۲۵۴). سویم ایلگورل[2] نیز آن را با حروف امروزی ترکیه چـاپ کـرده است (آنکارا ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸).

۲) *تنقیح تواریخ الملوک*. تاریخ عمومی مختصری است با یک مقدمه و نُه باب و دو خاتمه، که مؤلف آن را برای تدریس تاریخ به محمد چهارم فراهم کرده بود. حسین‌افندی برای تألیف بابهای تاریخ یونان و روم و بیزانس به مـنابع یـونانی و لاتـینی مراجعه کرده و از یاریهای پانایوت افندی[3] و عـلی افـقی‌بیگ، مترجم اول و مترجم دوم دیوان همایون، نیز بـهره بـرده اسـت. وی برای نوشتن بابهای راجع به حکومتهای اسلامی و ترک، از *روضةالصفا** اثر مـیرخـوانـد، *العَیلَم‌الزاخر* تألیـف ابومحمد جنّابی*، *کُنه‌الاخبار* و *فصول‌الحل و العقد* تألیـف مـصطفی عالی* و *جهان‌نما** اثر کاتب چلبی استفاده کرده است. در این کتاب، به‌ترتیب، از تاریخ ایران و اسلام و تـشکیل حکـومت عثمانی، جغرافیای سرزمین عثمانی و تاریخ سـایر سـرزمینهای شرقی همچون چین و هند، و کشف قارهٔ امریکا سخن رفـته است. از مطالعهٔ این اثر معلوم می‌شود که وی در مورد جمعیت سرزمینها و حکومتها، از نظریهٔ اطوار ابن‌خلدون متأثر بـوده است. نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب در کـتابخانه‌های ترکیه و خارج از آن موجود است (ــه «فهرستهای نسخ خطی تـاریخ و جـغرافیای کـتابخانه‌های اسـتانبول»[4]، ص ۳۱ـ۳۵؛ قاراتای[5]، ج ۱، ص ۲۶۷ـ۲۶۸؛ بابینگر، ص ۲۵۳). نـسخه‌ای از این اثر، که در موزهٔ بریتانیا[6] ([بخش] شرق‌شناسی، ش ۱۲۹۶۵) نگهداری می‌شود، به احتمال بسیار به خط خـود مـؤلف اسـت (یـوردآیدین[7]، ص ۱۳۷). بـه نـوشتهٔ بـابینگر، بـاب چـهارم *تنقیح‌التواریخ* را، که دربارهٔ دانشـمندان است، آندره‌آس داویـد مورتمان[8]، و باب مربوط به یونان و روم باستان را هـاینریش فـردریش فـون دیـتس[9]، هـر دو بـه‌طور نـاقص، بـه آلـمانی برگردانده‌اند. *تنقیح‌التواریخ* در تـاریخنگاری عـثمانی، بـه‌سبب جدا شدن از شیوهٔ سنّتی وقایع‌نگاری و نزدیک شدن به شـیوهٔ نگارش روشمند دارای اهمیت خاصی است.

۳) *انیس العارفین و مرشدالسالکین*. این اثر بـا حـکایات کوتاهش، مجموعه‌ای حاوی قواعد سیاسی و اصول اخلاقی است که در ۱۰۹۰ تألیف شده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ واتیکان[10] و نسخهٔ دیگری درکتابخانهٔ سلیمانیه[11] موجود اسـت ([بخش] دوغوملو بابا[12]، ش ۲۲۷).

۴) *جامع‌الحکایات*. ایـن اثـر حـاوی ۳۸ حکـایت است و نسـخه‌ای از آن در کـتابخانهٔ مـوزهٔ طـوپقاپی‌سرای[13] نگـهداری می‌شود ([بخش] کوغوشلار[14]، ش ۹۱۹).

۵) *محاسن‌الکلام و الحِکَم فی شرح اسم‌الله الاعظم*، دربارهٔ تصوف. مؤلف در این کتاب از انتساب خود به طریقت نقشبندیه سخن گفته است (بروسه‌لی، ج ۳، ص ۲۴۴).

۶) *رسالهٔ حِکَمیّه*. بـه گـفتهٔ مـحمدطاهر بـروسه‌لی (ج ۳، ص ۲۴۵)، وی نسخه‌ای از این اثر را به خط مؤلف در کتابخانهٔ خود داشته است.

۷) *شرح اللَّمعة النورانیّة فی الأوراد الرّبانیة* (هـمان، ج ۳، ص ۲۴۴).

۸) *تحفة الأریب النافعة للرّوحانی و الطّبیب* (کـتابخانهٔ نورعثمانیه، ش ۳۴۶۶).

۹) *لسان‌الأطباء فی لغة الأدویة*. این لغتنامهٔ پزشکی در دو بخش، به ترتیب، عربی به ترکی و ترکی به عربی، تنظیم شده و حاوی اصـطلاحات پـزشکی است. در ایـن کـتاب، عـلاوه بـر تعریف مختصر انواع بیماریها و مزاجها و طبایع، از داروهـای توصـیه شدهٔ پزشکان معروف عرب و عجم و روم سخن به میان آمده است. نسخه‌ای از این اثر در کـتابخانهٔ سـلیمانیهٔ مـوجود اسـت ([بخش] شهیدعلی‌پاشا، ش ۲۰۸۶/۱). در برخـی مـنابع (برای نمونه ــه بروسه‌لی، همانجا)، کتاب *فهرس‌الأرواح* لغتنامهٔ دیگـری از هـزارفـن دانسـته شـده است کـه در واقـع، هـمان *لسان‌الاطباء* اسـت (آدی‌وار[15]، ص ۱۵۷). نسخه‌ای از این کتاب نیز در کتابخانهٔ سـلیمانیهٔ [استانبول] مـوجود است ([بـخش] حمیدیه، ش ۱۰۴۱/۱۴).

۱۰) ترجمهٔ *لغات هـندی*. لغتنامهٔ [سـه زبـانهٔ] هـندی بـه فارسی و ترکی است که مؤلف، آن را با کمک فیض‌الله افندی، سفیر ازبکها، تألیف کرده است (بروسه‌لی، ج ۳، ص ۲۴۵).

۱۱) *تلخیص‌البیان فی تخلیص البُلدان*. از تألیفات اواخر زندگی مؤلف است که در ۳۲ فصل دربارهٔ حکومتهای اسلامی و حکمرانان معروف تنظیم شده است. در این اثر تأکید شده که

1. G.B. Donado 2. Sevim İlgürel 3. Panayot Efendi
4. *İstanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları* 5. Karatay 6. British Museum 7. Yurdaydın
8. Andreas David Mordtmann 9. Heinrich Friedrich von Diez 10. Biblioteca Vaticana
11. Süleymaniye Kütüphanesi 12. Düğümlü Baba 13. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi 14. Koğuşlar
15. Adıvar

برای فهم عموم، این اثر از سجع و عبارات عربی و فارسی عاری است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آتاتورک شهرداری استانبول[1] موجود است (ش K.185).

از کتاب ترجمهٔ *مفردات ابن‌بیطار* [نام کامل آن: *الجامع‌لمفردات الادویة و الاغذیة**] حسین‌افندی نیز سخن به میان آمده (← آدی‌وار، ص ۱۷) و ظاهراً وی بر *تقویم التواریخ** کاتب چلبی نیز ذیلی نوشته بوده است. نسخه‌ای از کتاب اخیر در کتابخانهٔ کوپریلی[2] به‌ثبت رسیده است (ش ۱۰۶۴). اثری که در *عثمانلی مؤلفلری* (بروسه‌لی، ج ۳، ص ۲۴۴) از آن با عنوان *مختصر تاریخ عمومی تاریخ دولت رومیه* یاد شده و تنها نسخهٔ آن در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول ([بخش] نسخه‌های خطی ترکی، ش ۲۶۴۱) موجود است، درواقع و با اندکی تغییر، شامل بخشهایی از *تنقیح‌التواریخ* است و ازاین‌رو، برخی تاریخ‌دانان آن را اثر مستقلی نمی‌شمارند (← آنهگر[3]، ص ۳۶۵).

منابع: محمدطاهر بروسه‌لی، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول ۱۳۳۳ـ ۱۳۴۲؛ ابراهیم رفعت حلمی‌زاده، «حسین شهیر بهزارفن»، *معلومات* (استانبول)، ش ۸۲ (۱۳۱۲)، ص ۷۰۵؛

[A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde ilim*, İstanbul 2000]; Robert Anhegger, "Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı devlet teşkilâtına dâir mülâhazaları", *TM*, X (1953); Franz Babinger, *Osmanlı tarih yazarları ve eserleri*, tr. Coşkun Üçok, Ankara 1982; Antoine Galland, *İstanbul'a ait günlük hâtıralar: 1672-1673*, tr. Nahid Sırrı Örik, Ankara 1987; *İstanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları I:Türkçe tarih yazmaları*, vol.1, fasc.1-10, İstanbul 1943-1951; Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe yazmalar kataloğu*, vol.1, İstanbul 1961; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm tarihi dersleri*, Ankara 1971, 134-139;

برای صورت کامل منابع ←

TDVİA, s.v. "Hüseyin Efendi, Hezarfen".

/ مجتبی ایلگورل[4]، با اندکی تلخیص از د.ا.د.ترک /

حسینی، از ادوار دوازده‌گانهٔ اصلی موسیقی کهن جهان اسلام، نام گوشه‌ای در موسیقی دستگاهی ایران و از مُدهای* متداول در بسیاری از سرزمینهای اسلامی.

در دسته‌بندی دورهای دوازده‌گانهٔ اصلی ـ که احتمالاً صفی‌الدین ارموی* در قرن هفتم انجام داده (← حسن کاشی، ص ۱۰۳) ـ حسینی یکی از دوازده دور* است. صفی‌الدین در جدول دورهای بالقوهٔ هشتاد و چهارگانه ـ که دورهای دوازده‌گانهٔ مشهور از آنها انتخاب می‌شوند ـ حسینی را دور پنجاه و سوم (← ص ۳۳) و نغمه‌های آن را چنین آورده است: «ا جه ح ی یب یه یح» (ص ۶۰). عبدالقادر مراغی (متوفی ۸۳۸؛ ص ۲۳۹ـ۲۴۰) گفته‌های صفی‌الدین را تأیید کرده و خود تصنیفی در مقام حسینی با مطلع «قد لَسَعَت حَیَّةُ الهوی کَبِدی» ساخته و آن را با ترجمهٔ فارسی‌اش (زد مار هوا بر جگر غمناکم) ادامه داده و به شیوهٔ ابجدی ثبت کرده است.

عبدالمؤمن‌بن صفی‌الدین در *بهجت‌الروح* (ص ۴۳، ۹۱) نیز از مقام حسینی به عنوان یکی از دوازده مقام اصلی، که دارای دو شعبهٔ «دوگاه» و «محیر» است، نام برده است که این نکته را در رسالهٔ *نسیم‌طرب* (قرن‌دهم) نیز می‌توان‌دید (← نسیمی، ص ۷۴).

در *بهجت‌الروح* (ص ۸۱ـ ۸۵) آمده که حسینی از مقامهایی است که برای شفای بیماران مفید است و میل به استغفار و توبه را نیز در انسان برمی‌انگیزد. مؤلف *بهجت‌الروح* همچنین اجرای مقام حسینی را نزد پادشاهان توصیه کرده و گفته فصل بهار و نیز هنگام طلوع آفتاب، اوقات مناسب اجرای این مقام است. بر پایهٔ این مطالب، احتمالاً حسینی از مقامهای مناسب نشاط و سرور بوده، چنان‌که در *بهجت‌الروح* (ص ۸۹) تلویحاً به این موضوع اشاره شده است. کلام تصنیفی با مطلع «سوی من آن سرو ناز با قد و قامت رسید» که در *بهجت‌الروح* (ص ۷۱) آمده، نیز می‌تواند مؤید این موضوع باشد.

حسینی علاوه بر نام یک دور (با هشت نغمه)، نام یک ذی‌الخمس (با پنج نغمه) از ذی‌الخمسهای دوازده‌گانه نیز بوده که نغمه‌های این ذی‌الخمس همان پنج نغمهٔ بخش زیرتر دور حسینی (ح ی یب یه یح) است (← بنائی، ص ۳۴).

در موسیقی دستگاهی ایران، حسینی از مهم‌ترین گوشه‌های دستگاه شور و اوج این دستگاه است (کریمی، کتاب ۱، ص ۸۹) و به سبب سیر نغمگی آن کاملاً از درآمد شور متمایز می‌شود. گوشهٔ حسینی، با حفظ مشخصاتی که در دستگاه شور دارد، در دستگاه نوا نیز اجرا شده است (← فرهت، ص ۶۱).

در جهان اسلام، حسینی یکی از مقامهای متداول است، از جمله یکی از ۵۲ مقام در مصر (← «المقامات المستعملة فی مصر»، ص ۲۳۳ مکرر) و از مقامهای متداول در ترکیه است (حلو، ص ۱۳۴). در میان مقامهای ترکیه نام مقامِ حسینی عشیران نیز دیده می‌شود (همان، ص ۱۳۵).

در عراق، حسینی یکی از فروع مقامِ البیات است (صالح مهدی، ص ۵۴). در طبع (مقام)های هجده‌گانهٔ تونسی نام

1. *İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı* 2. Köprülü Kütüphanesi 3. Anhegger 4. Müctebâ İlgürel

حسینی نیامده است، اما طبعهای حسین و حسین اصل را در این میان می‌توان دید (ــــه «المقامات المستعملة فی المغرب»، ص ۲۵۵ـ۲۵۶ مکرر).

منابع: کمال‌الدین‌بن محمد بنائی، *رساله در موسیقی*، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی مورخ سال ۸۸۸ هـ . ق. به خط مؤلف، موجود در کتابخانهٔ شخصی یوسف نیّری، تهران ۱۳۶۸ ش؛ حسن کاشی، *کنزالتحف*، در *سه رسالهٔ فارسی در موسیقی*، چاپ تقی بینش، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش؛ سلیم حلو، *تاریخ الموسیقی الشرقیة*، بیروت ۱۴۲۸/ ۲۰۰۷؛ صالح مهدی، *الموسیقی العربیة: مقامات و دراسات (صور و تمارین موسیقیة)*، بیروت ۱۹۹۳؛ عبدالمؤمن‌بن یوسف صفی‌الدین ارموی، *کتاب الادوار فی الموسیقی*، ترجمهٔ فارسی به انضمام متن عربی آن، از مترجمی ناشناخته، چاپ آریو رستمی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبدالمؤمن‌بن صفی‌الدین، *رسالهٔ موسیقی بهجت‌الروح*، با مقابله و مقدمه و تعلیقات یاسنت‌لویی رابینو، تهران ۱۳۴۶ ش؛ هرمز فرهت، *دستگاه در موسیقی ایرانی*، ترجمهٔ مهدی پورمحمد، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمود کریمی، *ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران* به روایت محمود کریمی، [آوانویس]: محمدتقی مسعودیه، کتاب ۱، تهران ۱۳۷۶ ش؛ عبدالقادربن غیبی مراغی، *جامع‌الالحان*، چاپ تقی بینش، تهران ۱۳۶۶ ش؛ «المقامات المستعملة فی المغرب و بخاصة فی تونس»، در *کتاب مؤتمر الموسیقی العربیة*، قاهره ۱۹۳۲/۱۳۵۰، قاهره: وزارة المعارف العمومیة، ۱۹۳۳/۱۳۵۲؛ «المقامات المستعملة فی مصر و تحلیلها الی اجناس»، مقدمة من معهد الموسیقی الشرقی، درهمان؛ نسیمی، *نسیم طرب*، چاپ امیرحسین پورجوادی، تهران ۱۳۸۵ ش.

/ بابک خضرائی /

حسینی، حاج امین، مفتی فلسطین و از رهبران مبارز با استعمار انگلیس و سلطهٔ صهیونیسم. وی در ۱۳۱۵/ ۱۸۹۷ در بیت‌المقدّس به‌دنیا آمد. در کودکی زیرنظر پدرش، که مفتی بیت‌المقدّس بود، ادبیات عرب و معارف اسلامی و علوم قرآنی را فراگرفت (جرّار، ص ۴۹؛ حوت، ص ۲۰۱؛ بیومی، ج ۲، ص ۳۵۸). سپس دورهٔ دبیرستان را به پایان رساند و پس از آن دو سال به فراگیری زبان فرانسه همت گماشت. در ۱۳۳۰/۱۹۱۲ برای ادامهٔ تحصیل به قاهره رفت و در دانشگاه الازهر، مدرسه دارالدعوة و الارشاد و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره به تحصیل و فعالیت مشغول شد و ضمن برقراری ارتباط با محمد رشیدرضا* در دارالدعوه، با افکار و اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی* و محمد عبده* آشنا شد. با آغاز جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴، حسینی تحصیلات خود را رها کرد و از قاهره به زادگاه خود بازگشت (ــــه حوت، ص ۲۰۱ـ۲۰۲؛ جرّار، ص ۴۹ـ۵۰).

وی در ۱۳۳۳/ ۱۹۱۵ به استانبول رفت و وارد دانشکدهٔ افسری شد و پس از اخذ درجهٔ افسری، به ارتش عثمانی در ازمیر پیوست، اما اندکی بعد، از ادامهٔ خدمت در ارتش صرف‌نظر کرد و به بیت‌المقدّس بازگشت و با گروههای فلسطینی به مبارزه با استعمار انگلیس پرداخت (زهرالدین، ص ۷۴۰؛ قاسمیه، ص ۷۷۹). با صدور اعلامیهٔ بالفور* در ۱۳۳۵/ ۱۹۱۷، امین حسینی برای مقابله با آن، سازمانی سیاسی به‌نام باشگاه عربی (النادی العربی) تأسیس کرد و خود ریاست آن را برعهده گرفت. این باشگاه در جنبش ملی فلسطین، به‌ویژه در سالهای ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷/ ۱۹۱۸ـ۱۹۱۹، نقش مؤثری ایفا نمود (بیومی، ج ۲، ص ۳۶۰؛ زهرالدین، همانجا؛ کیّالی، ص ۱۱۶). حاج‌امین حسینی با برخی سازمانهای زیرزمینی نیز همکاری می‌کرد. او با سازمانی به نام الکَفُ‌السوداء (پنجهٔ سیاه)، که در ۱۳۳۷/ ۱۹۱۹ در یافا تشکیل شده بود، ارتباط داشت (پراث[1]، ص ۱۲۹؛ کیّالی، ص ۱۷۴ـ۱۷۷).

در قیام ۱۳۳۸/ ۱۹۲۰، که به انقلاب اول فلسطین مشهور شد، حسینی از رهبران اصلی بود. نیروهای انگلیسی این قیام را به‌شدت سرکوب کردند و حسینی نیز که دستگیر شده بود، با کمک جوانان فلسطینی آزاد شد و به دمشق گریخت. دادگاه نظامی بریتانیا او را محاکمهٔ غیابی و به ده سال زندان محکوم کرد. وی پس از مدتی عفو شد و به بیت‌المقدّس بازگشت (ماردینی، ص ۳۶ـ۳۸؛ بیومی، ج ۲، ص ۳۶۰ـ ۳۶۱؛ شوفانی ص ۳۸۲ـ۴۱۱، ۴۱۵). در ۱۳۰۰ ش/ ۱۹۲۱، برادر وی، کامل حسینی، که مفتی بیت‌المقدّس بود، درگذشت و به‌سبب نفوذ خاندان حسینی، حاج‌امین با اینکه تحصیلات عالی دینی نداشت، از سوی هربرت ساموئل (کارگزار انگلیسیها در فلسطین)، مفتی بیت‌المقدّس شد. هدف انگلیسیها از این انتخاب، دامن زدن به رقابت و خصومت بین خاندان نَشاشیبی که در آن زمان شهرداری بیت‌المقدّس را در اختیار داشتند و خاندان حسینی بود. انگلیسیها همچنین می‌کوشیدند حاج امین را تحت نظارت خود درآورند (حوت، ص ۲۰۳ـ۲۰۵؛ کیمرلینگ[2] و میگدال[3]، ص ۸۹ـ ۹۰؛ کیّالی، ص ۱۷۲ـ۱۷۳).

در ۱۳۰۱ ش/ ۱۹۲۲، مجلس اعلای اسلامی (مجلس الاسلامی الاعلی)، به منظور نظارت بر امور شرعی و ادارهٔ اوقاف و دادگاهها و تعیین قضات و مفتیان، با موافقت حکومت انگلستان، در فلسطین تأسیس گردید و حسینی به ریاست آن برگزیده شد. مجلس اعلای اسلامی برای مسلمانان فلسطین بسیار مهم بود، زیرا تا حدودی خواستهٔ آنان را برای خودمختاری از دولت عثمانی تحقق می‌بخشید (جرار، ص ۶۱ـ۶۲؛ حوت، ص ۲۰۶؛ کیّالی، ص ۱۷۲ـ۱۷۳، ۲۲۶).

1. Porath 2. Kimmerling 3. Migdal

تأسیس مرکزی برای سرپرستی ایتام در بیت‌المقدّس، بازگرداندن موقوفات اسلامی که تحت سیطره و نظارت حکومت بود، تأسیس چندین دادگاه شرعی، تشکیل جمعیتهای خیریه و باشگاههای ادبی و ورزشی و همچنین اصلاح و بازسازی مسجدالاقصی، از جمله اقدامات مجلس اعلای اسلامی تحت رهبری حاج‌امین بود (زهرالدین، ص ۷۴۲؛ بیومی، ج ۲، ص ۳۶۲).



حاج امین حسینی

پس از قیام بُراق و کشمکش بین فلسطینیها و یهودیان بر سر تغییرات در دیوار ندبه، در ۱۳۰۸ش/ ۱۹۲۹، که به کشته شدن عده‌ای از هر دو طرف انجامید، حسینی در مقام ریاست مجلس اعلای اسلامی، به همراه هیئتی فلسطینی برای مذاکره و حل و فصل مسئلهٔ بُراق به لندن سفر کرد. آنان در ملاقات با مسئولان انگلیسی، توقف فروش زمینهای فلسطینیان و مهاجرت یهودیان و تأسیس حکومت ملی پارلمانی را تقاضا کردند که نتیجهٔ مطلوبی نداشت (← ماردینی، ص ۷۰ـ ۷۱؛ کیّالی، ص ۲۳۴، ۲۵۴ـ۲۵۵؛ حوت، ص ۲۲۱ـ ۲۲۴؛ شوفانی، ص ۴۳۱ـ۴۳۷).

در ۱۳۱۰ش / ۱۹۳۱، مجمع عمومی اسلامی (المؤتمر الاسلامی العام) در قدس تشکیل شد. این مجمع درصدد بود افکار عمومی مسلمانان را بعد از قیام براق، به مسئلهٔ فلسطین جلب کند. حسینی ریاست مجمع را برعهده داشت و در آن ــ که با حضور ۲۲ تن از سیاستمداران برجستهٔ جهان عرب و اسلام برگزار گردید ــ بر تقدس مسجدالاقصی و اماکن مجاور، از جمله براق، تأکید کرد و ضمن نشان دادن اهمیت فلسطین برای جهان اسلام، صهیونیسم و سیاست انگلستان در فلسطین را محکوم نمود (حوت، ص ۲۴۳ـ۲۴۷؛ جرّار، ص ۱۱۴ـ۱۱۹؛ کیّالی، ص ۲۶۷ـ۲۶۹). در ۱۳۱۲ش/ ۱۹۳۳، حسینی با سفر به کشورهای اسلامی، کوشید برای جلوگیری از گسترش صهیونیسم و فعالیت فرهنگی یهودیان، در آن کشورها دانشگاه مسجدالاقصی تأسیس نماید، ولی مخالفت انگلیسیها مانع از تأسیس این دانشگاهها شد (زهرالدین، ص ۷۴۳). او در ۱۳۱۳ش/ ۱۹۳۴ تظاهرات گسترده‌ای در مخالفت با فروش زمینهای فلسطین به صهیونیستها سازماندهی کرد که انگلیسیها آن را به‌شدت سرکوب کردند (جرّار، ص ۱۲۸ـ۱۳۰؛ ماردینی، ص ۷۹ـ۸۰). وی همچنین جمعیت «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» را در ۱۳۱۴ش/ ۱۹۳۵ تأسیس نمود که یکی از مهم‌ترین وظایف آن اعلام اسامی فروشندگان زمین و آگاهی بخشیدن به افکار عمومی، و همچنین انتشار فتاوی علماء مانند رشیدرضا و محمدحسین کاشف‌الغطاء*، از مراجع معروف شیعه در نجف، در تحریم فروش زمین به یهودیان در فلسطین بود (← جرار، ص ۱۲۳ـ۱۲۴).

پس از قیام عزالدین قسام* و شهادت وی در ۱۳۱۴ش / ۱۹۳۵، درگیری مسلحانه بین فلسطینیها و صهیونیستها افزایش یافت و در ۳۰ فروردین ۱۳۱۵/ ۱۹ آوریل ۱۹۳۶ اعتصاب عمومی آغاز شد. در این اوضاع، کمیته‌های ملی در یک گردهمایی عمومی با نمایندگان احزاب سیاسی، لجنهٔ عالی عربی (اللّجنة العربیة العلیا) را تشکیل دادند که حسینی به ریاست آن برگزیده شد (زعیتر، ۱۹۹۲، ص ۷۶، ۹۸؛ زهرالدین، ص ۷۴۳؛ ابوشقرا، ص ۱۵ـ۱۸). این لجنه اعلام کرد که اعتصاب را با هدف تغییر بنیادی سیاست انگلیس در فلسطین و توقف مهاجرت یهودیان به این کشور ادامه می‌دهد. همچنین در برپایی اعتصابات و تظاهرات مردم فلسطین برضد صهیونیستها و استعمار بریتانیا نقش مؤثری ایفا نمود (حوت، ص ۳۴۴ـ۳۴۸؛ کیّالی، ص ۳۰۵ـ۳۰۶). با آغاز قیام عمومی مردم فلسطین در ۱۳۱۵ش / ۱۹۳۶، حسینی از آن حمایت نمود و از طریق لجنهٔ عالی عربی، از فلسطین و کشورهای اسلامی اعانه جمع کرد (ابوشقرا، ص ۱۶ـ۲۰). در این میان، با وساطت حکام کشورهای عربی (از جمله عبدالعزیز آل‌سعود، ملک‌عبدالله و ملک غازی) و درخواست آنان از حاج‌امین برای توقف قیام و جلوگیری از کشتار مردم فلسطین، وی دستور داد اعتصابات و تظاهرات را متوقف کنند (همان، ص ۵۰ـ۵۲؛ زعیتر، ۱۹۸۴، ص ۴۵۸ـ۴۵۹).

در ۱۶ تیر ۱۳۱۶/ ۷ ژوئیه ۱۹۳۷، با انتشار گزارش کمیتهٔ سلطنتی[1] در لندن برای تقسیم فلسطین به سه منطقه، حاج‌امین به‌شدت با آن مخالفت کرد و لجنهٔ عالی عربی نیز با این طرح به مبارزه برخاست (بیومی، ج ۲، ص ۳۶۷؛ زهرالدین، ص ۷۴۴؛ جرّار، ص ۱۵۷ـ۱۵۸). حاج‌امین در ۱۳۱۶ش / ۱۹۳۷ به عربستان رفت، و با پادشاه آن کشور و دیگر رهبران مسلمان دربارهٔ مخالفت با طرح بریتانیا مذاکره کرد و سپس به سوریه عزیمت نمود. پس از بازگشت به بیت‌المقدّس، انگلیسیها قصد داشتند وی را دستگیر کنند، ولی حسینی در مسجدالاقصی متحصن شد. دولت انگلیس نیز وی را از ریاست مجلس اعلای اسلامی و لجنهٔ عالی عربی برکنار کرد و این دو مرکز را منحل

1. Royal Committee

نمود. حسینی پس از سه ماه محاصره، به سوریه گریخت (ابوشقرا، ص ۸۱ـ۸۳، ۸۵، ۹۱؛ ابوغربیه، ص ۹۸ـ۹۹؛ ماردینی، ص ۹۹ـ۱۰۲؛ کیّالی، ص ۳۳۳ـ۳۳۴) و سپس به بیروت رفت، اما در آنجا مقامات فرانسوی او را دستگیر کردند.

تظاهرات گستردهٔ مسلمانان در شهرهای گوناگون جهان اسلام در حمایت از حسینی، موجب شد تا مقامات فرانسوی از تحویل وی به انگلیسیها خودداری کنند و وی دو سال در بیروت سکونت گزید (زهرالدین، ص ۷۴۴ـ۷۴۵؛ حوت، ص ۳۷۳ـ۳۷۴). اما بعد از مدتی، به علت نداشتن امنیت جانی و تمایل فرانسویها به تحویل دادن او به انگلیسیها، به بغداد گریخت. دولت بریتانیا از حکومت عراق خواست تا وی را تحویل دهد، اما عراق نپذیرفت (جرّار، ص ۱۸۳، ۱۸۸؛ بیومی، ج ۲، ص ۳۶۷؛ ماردینی، ص ۱۱۷ـ ۱۲۰).

حسینی در عراق مبارزات خود را از سرگرفت و برای آموزش فلسطینیها در مدارس نظامی عراق و تشکیل گروه مسلح فلسطینی تلاش کرد (زهرالدین، ص ۷۴۵). وی همچنین حزب ملت عرب (حزب‌الامة العربیة) را تأسیس نمود که بیشتر اعضای آن از فلسطین و عراق بودند. هدف اصلی این حزب، کسب استقلال و وحدت کشورهای عربی و مبارزه با استعمار بود که بسیاری از اعضای آن در قیام رشیدعالی گیلانی* شرکت کردند (حوت، ص ۴۴۸ـ۴۴۹؛ بیومی، ج ۲، ص ۳۶۸؛ زعیتر، ۱۹۹۲، ص ۶۰۵ـ۶۱۰). حسینی در ۱۳۲۰ش / ۱۹۴۱ نمایندهٔ خود را برای مذاکره با هیتلر به آلمان اعزام نمود و در نامه‌ای، از آلمان و متحدان آن خواست که استقلال کشورهای عربی را به رسمیت بشناسند (جرار، ص ۱۹۲ـ۱۹۳؛ حوت، ص ۴۵۲ـ۴۵۳). در ۱۳۲۰ش / ۱۹۴۱، پس از شکست رشیدعالی گیلانی، که مورد حمایت آلمانیها بود، حسینی تحت تعقیب انگلیسیها قرار گرفت و ناگزیر در ۳۰ اردیبهشت ۱۳۲۰/ ۲۰ مه ۱۹۴۱ به ایران سفر کرد و سپس عازم ترکیه شد (زهرالدین، همانجا؛ ماردینی، ص ۱۵۰ـ۱۵۷؛ حوت، ص ۴۵۴). پس از آن نیز به ایتالیا رفت (جرّار، ص ۲۰۴ـ۲۰۵).

حسینی در ۵ آبان ۱۳۲۰/ ۲۷ اکتبر ۱۹۴۱ با موسولینی مذاکره کرد، که درنتیجهٔ آن دولتهای آلمان و ایتالیا متعهد شدند از استقلال و آزادی کشورهای عربی زیر سیطرهٔ استعمار بریتانیا حمایت کنند (بیومی، همانجا؛ حوت، ص ۴۵۵ـ۴۵۶). وی سپس عازم آلمان شد و در ۳۰ آبان ۱۳۲۰/ ۲۱ نوامبر ۱۹۴۱، دربارهٔ حمایت از استقلال کشورهای اسلامی و مبارزه با صهیونیسم، با هیتلر مذاکره کرد (ماردینی، ص ۱۷۷ـ۱۸۲؛ حوت، ص ۴۵۸ـ۴۵۹). با اشغال آلمان در ۱۳۲۴ش / ۱۹۴۵، حسینی ناگزیر به سویس رفت، ولی به سبب فشار انگلیسیها، به وی پناهندگی داده نشد و او به فرانسه رفت (جرار، ص ۲۳۴ـ ۲۳۷).

سرانجام، حسینی با کمک دوستان خود، در ۱۳۲۵ش / مه ۱۹۴۶ مخفیانه عازم قاهره شد. در آنجا مورد احترام و تکریم ملک فاروق* قرار گرفت اما دولت مصر، زیر فشار انگلیسیها، فعالیت سیاسی او را محدود کرد (ــه همان، ص ۲۴۲ـ۲۵۵؛ ماردینی، ص ۲۹۷ـ۳۰۱). وی در قاهره، ریاست هیئت عالی عربی فلسطین (الهیئة العربیة العلیا لفلسطین) را ــ که اتحادیهٔ عرب آن را در ۲۱ خرداد ۱۳۲۵/ ۱۱ ژوئن ۱۹۴۶ تشکیل داده بود ــ برعهده گرفت و شعبه‌های آن را در بیت‌المقدّس، دمشق، بیروت، بغداد، لندن، کراچی و ایالات متحدهٔ امریکا دایر کرد (زهرالدین، ص ۷۴۶). وی در مصر با گروهی از افسران آزاد به ریاست جمال عبدالناصر* دیدار کرد (جرّار، ص ۲۶۶ـ۲۶۷؛ ماردینی، ص ۳۲۳ـ۳۲۷).

پس از آنکه سازمان ملل در ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۷ قطعنامهٔ تقسیم فلسطین را صادر نمود، حسینی به‌شدت با آن مخالفت کرد و خواستار برگزاری اعتصاب عمومی در فلسطین شد (جرّار، ص ۲۵۹). در ۱۰ آذر ۱۳۲۷/ اول دسامبر ۱۹۴۸ در غزه ــ که در آن هنگام زیر حاکمیت مصر بود ــ مجلس ملی فلسطین به ریاست حسینی تشکیل شد. این مجلس، ضمن اعلام استقلال کامل فلسطین و مبارزه با اشغالگران، به تدوین قانون اساسی حکومت فلسطین همت گماشت؛ اما حکومت مصر، زیر فشار انگلیسیها، تمام رهبران فلسطینی و کارگزاران این مجلس، از جمله حاج‌امین، را دستگیر کرد و حکومت مصر وی را در خانه‌اش زیرنظر گرفت (زهرالدین، ص ۷۴۷؛ جرّار، ص ۲۶۵ـ ۲۶۶؛ شوفانی، ص ۵۳۶؛ برند[1]، ص ۲۵). حسینی در ۱۳۳۰ش / ۱۹۵۱ به ریاست مجمع اسلامی (المؤتمر الاسلامی) در کراچی و در ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲ به ریاست مجمع علمای مسلمان (مؤتمر علماء المسلمین) در همان شهر برگزیده شد (بیومی، ج ۲، ص ۳۷۰). با کودتای افسران آزاد در ۱۳۳۱ش / ۱۹۵۲ در مصر، حسینی از آنان حمایت نمود، اما پس از مدتی دربارهٔ قضیهٔ فلسطین با جمال‌عبدالناصر اختلاف‌نظر پیدا کرد و در ۱۳۳۸ش / ۱۹۵۹ قاهره را به مقصد بیروت ترک کرد (جرّار، ص ۲۸۷ـ ۲۸۹، ۳۳۵). وی لجنهٔ عالی عربی را به بیروت انتقال داد و در آنجا مجله‌ای به نام *فلسطین* منتشر نمود و در آن خاطرات خود را نوشت (زهرالدین، همانجا). در ۱۳۳۸ش / ۱۹۵۹، با برپایی کنفرانس جهان اسلام در بیروت، حسینی به ریاست آن برگزیده شد و تا پایان عمر این منصب را برعهده داشت (جرّار، ص ۲۷۳ـ ۲۷۴). پس از شکست اعراب در جنگ

1. Laurie A. Brand

۱۳۴۶ش / ۱۹۶۷، وی کوشید برای بررسی این شکست بزرگ، مجمع اسلامی را برگزار نماید، اما موفق نشد (بیومی، ج ۲، ص ۳۷۲ـ۳۷۳). او در ۱۳ تیر ۱۳۵۳ / ۴ ژوئیه ۱۹۷۴ در بیروت درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (جرّار، ص ۳۰۲).

منابع: ابراهیم ابوشقرا، *مفتی فلسطین الحاج امین الحسینی و ثورة ۱۹۳۶ـ ۱۹۳۹*، دمشق ۱۹۹۹؛ بهجت ابوغربیه، *فی خِضَمّ النضال العربی الفلسطینی*، بیروت ۱۹۹۳؛ یوری ا. برتد، *الفلسطینیّون فی العالم العربی: بناء المؤسسات و البحث عن الدولة*، بیروت ۱۹۹۱؛ محمد رجب بیومی، *النهضة الاسلامیة فی سیر اعلامها المعاصرین*، دمشق ۱۴۱۵ـ ۱۴۲۰ / ۱۹۹۵ـ۱۹۹۹؛ حسنی ادهم جرّار، *الحاج امین الحسینی: رائد جهاد و بطل قضیة*، عمان ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ بیان نویهض حوت، *القیادات و المؤسسات السیاسیة فی فلسطین: ۱۹۱۷ـ۱۹۴۸*، بیروت ۱۹۸۱؛ اکرم زعیتر، *الحرکة الوطنیة الفلسطینیة: ۱۹۳۵ـ۱۹۳۹*، بیروت ۱۹۹۲؛ همو، *وثائق الحرکة الوطنیة الفلسطینیة: ۱۹۱۸ـ۱۹۳۹*، چاپ بیان نویهض حوت، بیروت ۱۹۸۴؛ صالح زهرالدین، *موسوعة رجالات من بلاد العرب*، بیروت ۲۰۰۱؛ الیاس شوفانی، *الموجز فی تاریخ فلسطین السیاسی: منذ فجرالتاریخ حتی سنة ۱۹۴۹*، بیروت ۱۹۹۶؛ خیریه قاسمیه، «المذکّرات و السیر الذاتیة الفلسطینیة»، در *الموسوعةالفلسطینیة*، قسم ۲، ج ۳، بیروت ۱۹۹۰؛ عبدالوهاب کیّالی، *تاریخ فلسطین الحدیث*، بیروت ۱۹۷۰؛ زهیر ماردینی، *فلسطین و الحاج امین الحسینی*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛

Baruch Kimmerling and Joel S. Migdal, *The Palestinian people: a history*, Cambridge 2003; Yehoshua Porath, *The emergence of the Palestinian Arab national movement*, London 2003.

/ محمد مالکی /

حسینی، سیدحسن، شاعر و محقق معاصر. وی در فروردین ۱۳۳۵ در تهران در خانواده‌ای متوسط به‌دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی و متوسطهٔ خود را در این شهر گذراند و در ۱۳۵۳ش دیپلم طبیعی گرفت. از همین سالها اشعارش در برخی نشریات ادبی آن زمان، نظیر مجلهٔ فردوسی، منتشر می‌شد. در ۱۳۵۸ش، در مقطع کارشناسی رشتهٔ تغذیه از دانشگاه فردوسی مشهد فارغ‌التحصیل شد (حسن حسینی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۲؛ ذوالفقاری، ص ۲۶) و در همان سال وارد حوزهٔ هنری سازمان تبلیغات اسلامی شد و به همراه قیصر امین‌پور*، محسن مخملباف و چند تن دیگر، فعالیتهای هنری و ادبی حوزه را راه‌اندازی و ساماندهی کرد (همانجاها).

در ۱۳۵۹ش، همزمان با آغاز جنگ عراق با ایران، خدمت سربازی خود را در رادیو ارتش آغاز کرد. در آنجا رباعیهای فی‌البداهه‌ای می‌سرود که بر زبانِ رزمندگان جاری می‌شد (← حسن حسینی، همانجا؛ نادمی، ص ۳۲).

در ۱۳۶۶ش از حوزهٔ هنری کناره گرفت و به تدریس دروس ادبی در دانشگاهها پرداخت. وی تا ۱۳۶۹ش دورهٔ دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی را در دانشگاه آزاد اسلامی تهران تا آخرین مرحله طی کرد (مهدیار حسینی، مصاحبهٔ مورخ ۱۰ بهمن ۱۳۸۷). در ۱۳۷۸ش تدریس را رها کرد و در واحد ویرایش رادیو مشغول به کار شد (حسن حسینی؛ ذوالفقاری، همانجاها).

در ۱۳۶۸ش، با همکاری چند تن از دوستانش، به منظور باروری ذوق شاعرانِ جوان، «دفترِ شعر جوان» را تأسیس کرد و در همین سال به همراه قیصر امین‌پور برندهٔ جایزهٔ ادبی نیما یوشیج شد (ذوالفقاری، ص ۲۷؛ مهدیار حسینی، همان مصاحبه).

حسینی در ۹ فروردین ۱۳۸۳، بر اثر سکته قلبی، در بیمارستانِ بوعلی تهران درگذشت و پیکرش، پس از تشییعی باشکوه، در قطعهٔ هنرمندان بهشت زهرا به‌خاک سپرده شد. رهبر انقلاب، رئیس‌جمهوری وقت (سیدمحمد خاتمی) و بسیاری از مقامات بلندپایهٔ جمهوری اسلامی، در واقعهٔ درگذشت او پیامهای تسلیت دادند (← *اندوهیاد شاعر سحرزاد*، ص ۵ـ۶؛ *سیدالشعرای انقلاب*، ص ۲ـ۳؛ مهدیار حسینی، همان مصاحبه). وی از اشخاص برجسته و تأثیرگذارِ ادبیات انقلاب اسلامی به‌شمار می‌آید (ذوالفقاری، همانجا).

عمدهٔ شهرتِ حسینی در شعر، به سبب دو مجموعه شعرِ *هم‌صدا با حلق اسماعیل* (تهران ۱۳۶۳ش) و *گنجشک و جبرئیل* (تهران ۱۳۶۴ش) است (همان، ص ۲۷ـ۲۸). *هم صدا با حلق اسماعیل* گزیده‌ای از سروده‌های پیش و پس از انقلاب و دفتری از رباعیات شاعر است که عمدتاً محتوای عاشورایی دارند. *گنجشک و جبرئیل* شامل سی قطعه شعر در قالب نیمایی و شعر سپید است که مضامین آنها عمدتاً بر محور عاشورا و کربلاست. شاید بتوان گفت *گنجشک و جبرئیل* نقطهٔ عطفی در شعر انقلاب است. بیان حادثهٔ کربلا در قالبهای نو، تخیل و احساس قوی، مضامین و تعابیر تازه، موسیقی بیرونی و درونی مناسب با ساختار شعر، و انسجام عناصر شعری از جمله عوامل موفقیت این مجموعه و نفوذش بر مخاطب محسوب می‌شود. حسینی در این مجموعه کوشیده است با نگاهی تازه به شعر مذهبی، فضایی نو ترسیم کند و از شعارزدگی رایج در حوزهٔ شعر مذهبی دوری جوید (← شکارسری، ص ۱۷؛ کاظمی، ص ۲۲؛ ذوالفقاری، ص ۲۸).

از ویژگیهای شعر و نثر حسینی، طنز ظریف و فاخر اوست. با اینکه در این مجموعه زبان طنزآمیز وی، به سبب انعطاف‌ناپذیری مضامین، فرصت چندانی برای ظهور نیافته است، اما باز این طنز تلخ، خود را نشان می‌دهد (شکارسری، ص ۱۹؛ نیز برای نمونه ← حسن حسینی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰ـ۲۱).

شعرِ «راز رشید» (← حسن حسینی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۷ـ

۳۸) را، از مجموعهٔ *گنجشک و جبرئیل*، شاید بتوان تبلور اشعار عاشورایی حسینی دانست که بسیاری از ناقدان و خوانندگان شعر، آن را تحسین کرده‌اند. تصاویر چند لایه، همراه با شبکه‌ای از ایهامها و تناسبها و اغراقها و تلمیحات مناسب، شعری عمیق و ناب آفریده است (← شکارسری، ص ۱۷؛ کاظمی؛ ذوالفقاری، همانجاها).



سیدحسن حسینی

در این دفتر با اینکه حسینی با مهارت توانسته است از صراحت رایج در اشعار مذهبی بپرهیزد، اما اشعار این دفتر از فهم خوانندگان عادی چندان دور نیست و به همین دلیل بارها به‌چاپ رسیده است (← کاظمی، همانجا).

دیگر اثر حسینی، *نوشداروی طرح ژنریک* (تهران ۱۳۸۳ش) است، مشتمل بر سروده‌هایی مستقل و در عین حال به هم پیوسته، در قالب نیمایی، به زبانی ساده و طنزی تلخ. تناسبهای لفظی و معنوی، ابهام و ایهام، کاربرد هوشمندانهٔ قافیه، ایجاز و بهره‌گیری از واژه‌ها و ترکیبهای عامیانه و روزمره، از ویژگیهای عمدهٔ این مجموعه است (← حسن حسینی، ۱۳۸۳ش، مقدمهٔ سعید یوسف‌نیا، ص ۸ـ۱۱). برخی ناقدان، شیوهٔ طنزپردازی، زبان مناسب، شخصیت‌پردازی و شگردهایی را که شاعر برای ملموس‌تر کردن این اشعار به‌کار گرفته است، ستایش کرده‌اند (← امینی، ص ۲۹ـ۳۰؛ یوسف‌نیا، ص ۳۲ـ۳۳).

با توجه به دشواری فهم و قرائتِ اشعار بیدلِ دهلوی، یکی از کارهای ارزشمندِ حسینی، قرائت تمامی غزلیاتِ بیدل است که در چهار لوح فشرده، با نام متن *کامل غزلیات بیدل دهلوی*، ضبط شده و پس از مرگش، انجمن شاعران ایران آن را در تهران منتشر کرده است.

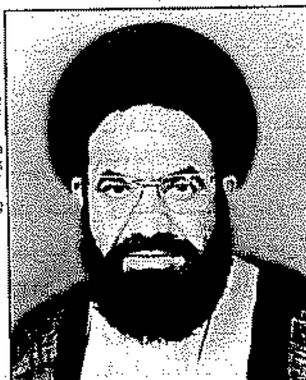
دیگر آثار حسینی عبارت‌اند از: *سفرنامهٔ گردباد* (تهران ۱۳۸۶ش) که مجموعه اشعار کلاسیک حسینی است و نیز *ملکوت سکوت* (تهران ۱۳۸۵ش) که مجموعه اشعار سپید و نیمایی اوست (هر دو با مقدمهٔ قیصر امین‌پور). مجموعه شعر *از شرابه‌های روسری مادرم* (تهران ۱۳۸۵ش) در وصف حضرت فاطمه‌زهرا سلام‌اللّه‌علیها، که پس از درگذشت حسینی با مقدمهٔ قیصر امین‌پور منتشر شد؛ *براده‌ها* (تهران ۱۳۶۵ش)، که مجموعه‌ای است از کلمات قصار و کاریکلماتور که جامعهٔ ادبی از آن استقبال کرده است؛ *طلسم سنگ* (تهران ۱۳۸۱ش)، که مجموعه‌ای از نثرهای عاشورایی حسینی است؛ *بیدل، سپهری و سبک هندی* (تهران ۱۳۶۷ش)، که جزو نخستین پژوهشهای بیدل‌شناسی در ایران است و تسلط وی را بر شعر فارسی و خصوصاً سبک هندی نشان می‌دهد؛ *مُشت در نمای درشت* (تهران ۱۳۸۱ش)، که مقایسهٔ ادبیات و سینما از منظر معانی و بیان است و پژوهشی جدید در این حوزه محسوب می‌شود (← سعیدی، ص ۴۲ـ۴۶)؛ *حمام روح* (تهران ۱۳۶۳ش)، که ترجمهٔ گزیده‌ای از آثار جبران خلیل جبران* است؛ *نگاهی به خویش* (تهران ۱۳۸۱ش)، مجموعه گفتگوهای شاعران معاصر عرب، که حسینی آن را با همکاری موسی بیدج ترجمه کرده است؛ و *گزیده‌ای از شعر جنگ و دفاع مقدّس* (۱۳۸۱ش) با توضیحات.

منابع: اسماعیل امینی، «گفتن و نگفتن: نگاهی به طنزآوری دکتر سیدحسن حسینی در *نوشداروی طرح ژنریک*»، *شعر*، ش ۴۱ (اردیبهشت ۱۳۸۴)؛ *اندوهیاد شاعر سحرزاد*، تهران: انجمن شاعران ایران، [بی‌تا.]؛ حسن حسینی، «سیدحسن حسینی از زبان سیدحسن حسینی»، *شعر*، همان؛ همو، *گنجشک و جبرئیل: مجموعه شعر (۱۳۶۳ـ۱۳۶۴)*، تهران ۱۳۸۶ش؛ همو، *نوشداروی طرح ژنریک، به انضمام چند قلم سرودهٔ دیگر*، تهران ۱۳۸۳ش؛ حسن ذوالفقاری، «دکتر سیدحسن حسینی»، *رشد آموزش زبان و ادب فارسی*، دورهٔ ۱۸، ش ۲ (زمستان ۱۳۸۳)؛ نعمت‌اللّه سعیدی، «شکستن خط با قدم زدن: حاشیه‌هایی بر کتاب *مشت در نمای درشت*»، *شعر*، همان؛ *سیدالشعرای انقلاب: ویژه‌نامهٔ هفتمین روز کوچ سیدحسن حسینی*، به کوشش ابراهیم ترکی، [تهران]: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، [۱۳۸۳ش]؛ حمیدرضا شکارسری، «التزام سرخ: نگاهی به مجموعهٔ شعر *گنجشک و جبرئیل*» در همان؛ محمدکاظم کاظمی، «حادثه‌ای در شعر عاشورایی: نگاهی به مجموعه شعر *گنجشک و جبرئیل*» در همان؛ احمد نادمی، «شهادت‌نامه» در همان؛ سعید یوسف‌نیا، «تأملی در *نوشداروی طرح ژنریک*»، *شعر*، همان.

/ بهرام پروین گنابادی /

حسینی، عارف حسین، از روحانیان شیعی پاکستان و رهبر نهضت جعفریه*. عارف حسین، فرزند سید فضل حسین، در ۴ آذر ۱۳۲۵ / ۲۵ نوامبر ۱۹۴۶ در روستای پیوار، از توابع شهرستان پاراچنار*، در پاکستان، در خانواده‌ای مذهبی و روحانی از سادات پاکستان به دنیا آمد. زادگاه او در نوار مرزی پاکستان و افغانستان قرار گرفته است که در آن سه قبیلهٔ غندی‌خیل، علی‌زئی و دویرزئی زندگی می‌کنند. حسینی از قبیلهٔ پشتون* دویرزئی بود. سلسله‌نسب او به شاه شرف بوعلی قلندربن سید فخر ولی می‌رسد که در کرمان مدفون است. چون نسب ایشان را به حسین الاصغر، فرزند امام زین‌العابدین علیه‌السلام، منتهی می‌دانند، خاندان وی به حسینی

معروف است (رضاخان، ص ۲۳). اجداد او ــ که بسیاری از آنان روحانی و مبلّغ بودند ــ برای نشر معارف اسلامی و اهل‌بیت علیهم‌السلام در منطقهٔ پیوار و نواحی آن فعالیت داشتند. حسینی دوران کودکی را در زادگاه خود سپری کرد و قرآن


خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، لاهور
عارف‌حسین حسینی

کریم و تعالیم ابتدایی دینی را نزد پدرش، که روحانی بود، فراگرفت. سپس به مدرسه رفت و بعد از اتمام دورهٔ دبستان و راهنمایی، راهی دبیرستانی در پاراچنار گردید. در ۱۳۴۳ش دیپلم گرفت و پس از آن به مدرسهٔ جعفریهٔ پاراچنار رفت و فراگیری دروس دینی را نزد حاجی غلام جعفر لقمان‌خیل آغاز کرد و در مدت کوتاهی ادبیات عرب را فراگرفت. زبان مادری او پشتو* بود. علاوه برآن، وی به فارسی و عربی و اردو نیز تسلط داشت (نقوی، ص ۱۵۵، ۱۵۹).

حسینی در ۱۳۴۶ش برای ادامهٔ تحصیل به نجف رفت و علاوه بر تکمیل دانش ادب عربی نزد مدرّس افغانی، استاد معروف ادبیات عرب در حوزهٔ نجف و سپس قم، دروس سطح مقدماتی و عالی فقه و اصول را نزد استادان مختلف آموخت. وی توسط آیت‌اللّه مدنی با امام خمینی آشنا شد و در حلقهٔ درس ایشان شرکت کرد (رضاخان، ص ۳۳؛ نقوی، ص ۱۵۵). در ۱۳۵۲ش، او را به جرم شرکت در فعالیتهای انقلابی، دستگیر و زندانی و پس از مدتی از نجف اخراج کردند. وی به زادگاه خود بازگشت و ده ماه در پاراچنار به تبلیغ دین پرداخت. در همین زمان ازدواج کرد (رضاخان، ص ۴۴). در ۱۳۵۳ش دوباره تصمیم گرفت برای ادامهٔ تحصیل به نجف برود، اما دولت عراق به وی رواديد نداد؛ از این‌رو، در همان سال راهی قم گردید و نزد اساتید این حوزه، آقایان مکارم شیرازی، وحید خراسانی، تبریزی، حرم‌پناهی و سیدکاظم حائری، اصول و فقه و تفسیر آموخت. همچنین از درس فلسفهٔ مرتضی مطهری بهره برد.

او هنگام تحصیل در قم در تظاهرات برضد حکومت پهلوی شرکت می‌کرد و به همین سبب بازداشت شد. چون وی از امضای تعهدنامه، مبنی بر شرکت نکردن در تظاهرات و سخنرانیها و ارتباط با انقلابیون، خودداری کرد، در اواخر دی ۱۳۵۷، مجبور به ترک ایران شد و به پاکستان بازگشت. او از ۱۳۵۷ش تا اواخر ۱۳۶۳ش در مدرسهٔ جعفریهٔ پاراچنار به تدریس پرداخت. حسینی از مدرسهٔ جعفریهٔ پاراچنار در شبهای جمعه به دانشگاه پیشاور می‌رفت و اخلاق اسلامی تدریس می‌کرد (رضاخان، ص ۵۶ـ۵۷). با ایجاد نهضت جعفریه در ۱۳۵۸ش، وی به آن پیوست. مفتی جعفر حسین، رهبر و بنیانگذار نهضت جعفریه، حسینی را به عضویت شورای عالی سازمان درآورد. توانایی او در مدیریت کارهای جمعی موجب شد تا پس از درگذشت مفتی جعفر حسین در شهریور ۱۳۶۲، شورای عالی نهضت جعفریه در بَکَّر* / بهَکَّر، به اتفاق آرا، او را به رهبری شیعیان و ریاست نهضت برگزیند (برای بررسی دوران رهبری عارف حسین حسینی در نهضت جعفریه ← جعفریه*، نهضت).

حسینی جهل و بی‌سوادی را علت اصلی عقب‌ماندگی و انحطاط جامعهٔ اسلامی می‌دانست و برای مبارزه با بی‌سوادی و خرافه‌پرستی، اقدام به تأسیس مراکز فرهنگی (مانند مدرسه و کتابخانه و مسجد) نمود، از جمله مدرسهٔ دارالمعارف الاسلامیه، جامعهٔ اهل‌البیت و انوارالمدارس.

وی علاوه بر توجه به نیازهای فرهنگی، عبادی و مذهبی مردم، به نیازهای بهداشتی و اقتصادی آنان نیز توجه داشت؛ لذا در مناطق محروم چند بیمارستان و درمانگاه تأسیس کرد، از جمله شفاخانهٔ علمدار در شهرستان پاراچنار و یک درمانگاه در کراچی.

حسینی در ۱۴ مرداد ۱۳۶۷ در مدرسهٔ دارالمعارف الاسلامیه پیشاور، از سوی افراد ناشناس، هدف گلوله قرار گرفت و به شهادت رسید.

امام خمینی در این حادثه، ضمن دادنِ پیام تسلیت هیئتی را برای شرکت در تشییع جنازهٔ حسینی اعزام کرد. ژنرال ضیاءالحق، رئیس‌جمهور وقت پاکستان، نیز با هیئتی عالی رتبه، در تشییع جنازه حاضر شد.

جنازهٔ حسینی را به زادگاهش بردند و در کنار مزار یکی از سادات به خاک سپردند.

منابع: *زندگی‌نامهٔ علامه شهید عارف حسین الحسینی از ولادت تا شهادت*، تهیه کننده: مؤسسهٔ شهیدالحسینی، قم: نشر شاهد، ۱۳۶۹ش (مطالب مقاله عمدتاً برگرفته از این منبع است)؛ تسلیم رضاخان، *سفیر نور*، لاهور ۱۹۹۸؛ حسین عارف‌نقوی، *تذکرهٔ علمای امامیهٔ پاکستان*، ترجمهٔ محمدهاشم، مشهد ۱۳۷۰ش.

/ محمدجواد برهانی /

حسینی، عبدالقادر، فرمانده نظامی و مبارز فلسطینی در سالهای سلطهٔ انگلیس بر فلسطین و مقارن با اشغال صهیونیستی آن. وی بین سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۸ / ۱۹۰۷ـ ۱۹۱۰ در استانبول به دنیا آمد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۳۵،

پسانویس؛ ابوفارس، ص ۲۰۵؛ دبّاغ، ج ۸، قسم ۲، ص ۱۲۲). پدرش، موسی، از رهبران ملی فلسطین و عضو مجلس نمایندگانِ (مبعوثان) دولت عثمانی و شهردار بیت‌المقدّس بود که تا زمان وفات در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴، از



عبدالقادر حسینی

رهبران فلسطین بود (ابوفارس، ص ۲۰۶ـ۲۰۷؛ زهرالدین، ص ۴۴۵).

تمایلات ملی‌گرایانهٔ عبدالقادر از کودکی، متأثر از پدرش، شکل گرفت. او تحصیلات ابتدایی را در مدرسهٔ رشیدیه و سپس مدرسهٔ انگلیسی المطران در بیت‌المقدّس به پایان رساند. پس از اتمام دوران دبیرستان در مدرسهٔ ملی روضة‌المعارف (روضة‌المعارف الوطنیة؛ عیسی خلیل محسن، ص ۱۳۸؛ «عبدالقادر الحسینی»، ص ۷۷)، به دانشگاه امریکایی بیروت رفت، اما یک سال بعد، به دلیل فعالیتهای ملی‌گرایانه، اخراج شد. عبدالقادر در سال تحصیلی ۱۳۰۸ـ۱۳۰۹ش / ۱۹۲۹ـ۱۹۳۰ به دانشگاه امریکایی قاهره رفت و در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲ در مقطع کارشناسی شیمی از این دانشگاه فارغ‌التحصیل شد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۳۹ـ۱۴۱؛ اغا، ص ۱۵ـ۱۸). وی در زمان فارغ‌التحصیلی با ایراد سخنرانی، پیروی از سیاستهای ضداسلامی امریکا را در دانشگاه امریکایی قاهره محکوم کرد و این دانشگاه را پایگاهی برای ایجاد تزلزل در عقاید اسلامی جوانان و تخریب وجههٔ اسلام معرفی کرد. در نتیجهٔ این اقدام، در ۱۳۱۱ش / ژوئیه ۱۹۳۲ از مصر اخراج شد (زهرالدین، ص ۴۴۷ـ ۴۴۸؛ عیسی خلیل محسن، ص ۱۴۱ـ۱۴۴؛ ابوغربیه، ص ۸۴) و به فلسطین بازگشت. او شش ماه در روزنامهٔ *الجامعة الاسلامیة* مقالاتی برضد صهیونیسم و استعمار انگلیس نوشت و مدتی نیز سردبیر این روزنامه بود.

پس از اینکه نیروهای انگلیسی مانع فعالیت او در این نشریه شدند، به حزب عربی فلسطین (الحزب‌العربی الفلسطینی) پیوست و برای روزنامهٔ *اللواء*، ترجمان حزب، مطالبی نوشت اما انگلیسیها روزنامه را توقیف کردند. عبدالقادر جمعیت جوانان فلسطینی تحصیل‌کردهٔ مسلمان (جمعیة الشباب الفلسطینی المُسلم المُتَعَلِّم) را تأسیس کرد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۴۴ـ۱۴۶؛ ابوفارس، ص ۲۱۵؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، ذیل «عبدالقادر الحسینی»). وی در ۱۳۱۳ش / ۱۹۳۴ در ادارهٔ امور اراضی (دائرةتسویة الاراضی) ــ که در ۱۳۱۱ش / ۱۹۳۲ به منظور تقسیم زمین روستاییان فلسطینی تأسیس شده بود ــ استخدام شد و توانست مانع دستیابی یهودیان به زمینهای برخی از روستاها شود. وی همچنین در ۱۳۱۴ش / ۱۹۳۵ به ریاست دفتر حزب عربی فلسطین در بیت‌المقدّس برگزیده شد. او با آغاز قیام مردم فلسطین، در ۳۰ فروردین ۱۳۱۵ / ۱۹ آوریل ۱۹۳۶ از شغل خود استعفا کرد. استعفای او با آغاز اعتصاب در یافا و اعتصابات عمومی در اول اردیبهشت ۱۳۱۵ / ۲۱ آوریل ۱۹۳۶ همراه بود، اما حسینی معتقد بود که اعتصاب نتیجه‌ای ندارد و تنها راه رهایی، مبارزهٔ مسلحانه است (عیسی خلیل محسن، ص ۱۴۹ـ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۳؛ زهرالدین، ص ۴۴۹ـ۴۵۰).

بر همین اساس او در ۱۳۱۵ش / ۱۹۳۶، با همکاری تعدادی از دوستانش، رئیس پلیس انگلیسی بیت‌المقدّس را ترور نمود و با انفجار قطارها، خطوط راه‌آهن بیت‌المقدّس ـ یافا را مختل کرد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۶۶ـ۱۶۸؛ «عبدالقادر الحسینی»، ص ۷۹). با تشکیل نیروهای جهاد مقدّس (قوات الجهاد المقدّس) توسط حاج امین حسینی* ــ که به لجنهٔ عالی عربی (اللجنة العربیة العلیا) وابسته بود ــ عبدالقادر حسینی در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۱۵ / اول مه ۱۹۳۶ به رهبری آن برگزیده شد (*الموسوعة العسکریة*، ذیل «الحسینی (عبدالقادر)»؛ زهرالدین، همانجا؛ ابوشقرا، ص ۲۰). وی برضد پایگاههای نظامی انگلیس چندین عملیات نظامی انجام داد تا اینکه نیروهای انگلیسی در ۴ خرداد / ۲۵ مه به دفتر حزب حمله کردند، اما وی به مناطق کوهستانی گریخت و مبارزهٔ خود را ادامه داد. عبدالقادر حسینی شهر بیرزیت را مرکز فرماندهی عملیات خود نمود و فلسطین را به چند منطقهٔ نظامی تقسیم کرد و برای هر منطقه فرماندهی برگزید (عیسی خلیل محسن، ص ۱۷۱؛ ابوفارس، ص ۲۲۰؛ جرار، ۱۹۹۵، ص ۵۰).

این قیام پس از پیوستن شماری از نیروهای عزالدین قسّام* به نیروهای جهاد مقدّس در ۱۳۱۵ش / اکتبر ۱۹۳۶ به نقطهٔ اوج خود رسید (*الموسوعة العسکریة*، همانجا). در این مدت، به رهبری عبدالقادر حسینی در مناطق گوناگون فلسطین، چند اقدام نظامی انجام شد که مهم‌ترین آنها درگیری روستای الخضر در جنوب بیت‌المقدّس در ۱۲ مهر ۱۳۱۵ / ۴ اکتبر ۱۹۳۶ بود که نیروهای انگلیسی برای سرکوب نیروهای تحت رهبری حسینی به روستای الخضر هجوم بردند و در نبرد شدید میان آنان، فلسطینیها شکست خوردند و عبدالقادر زخمی و دستگیر شد (زهرالدین، ص ۴۵۰؛ عیسی خلیل محسن، ص ۱۷۳ـ ۱۷۵؛ ابوغربیه، همانجا)، اما در ۲۰ آذر / ۱۱ دسامبر، با کمک دوستان خود، از فلسطین گریخت و به عراق و از آنجا به آلمان رفت و

شش ماه به کسب آموزشها و مهارتهای نظامی پرداخت. وی سپس به دمشق رفت و در ۱۳۱۶ش/ ۱۹۳۷ از آنجا به فلسطین بازگشت و به مبارزه با نیروهای اشغالگر انگلیسی پرداخت (عیسی خلیل محسن، ص ۱۷۶ـ۱۸۱؛ شوفانی، ص ۴۷۵). حسینی در ۲ مهر ۱۳۱۷/ ۲۴ سپتامبر ۱۹۳۸ در عملیات بنی‌نعیم زخمی شد. وی پس از بهبود به اردن و سوریه و سپس به لبنان و سرانجام در ۴ مهر ۱۳۱۸/ ۲۷ سپتامبر ۱۹۳۹ به عراق رفت (*الموسوعة الفلسطینیة*، همانجا؛ جرار، ۱۴۱۳، ص ۳۰۲ـ۳۰۴؛ زعیتر، ص ۶۰۷). او در بغداد به تدریس پرداخت و در ۱۳۱۹ش/ ۱۹۴۰، در دانشکدهٔ نظامی الرشید، دورهٔ آموزش نظامی شش ماههٔ افسری دید (عیسی خلیل محسن، ص ۱۹۶؛ «عبدالقادر الحسینی»، همانجا).

حسینی در اول اردیبهشت ۱۳۲۰/ ۲۱ آوریل ۱۹۴۱ به قیام رشید عالی گیلانی* برضد نیروهای انگلیسی در عراق پیوست. پس از شکست قیام، کوشید به همراه گروهی از دوستان خود به ایران بگریزد که با ممانعت نیروهای ایرانی مواجه شد. در نتیجه، به بغداد بازگشت اما بلافاصله دستگیر شد و ابتدا مدتی به زاخو، منطقهٔ کردنشین شمال عراق، تبعید گردید و سپس به اتهام ترور فخری نشاشیبی، دولتمرد عراقی، به بغداد فرستاده شد و دو سال در زندان به سر برد (*الموسوعة العسکریة*، همانجا؛ عیسی‌خلیل محسن، ص ۱۹۷ـ۲۰۳؛ اغا، ص ۳۶ـ۳۷). او در ۱۳۲۳ش/ ۱۹۴۴ از زندان آزاد شد و به عربستان رفت و دو سال در آنجا ماند (ــه عیسی خلیل محسن، ص ۲۰۷ـ۲۰۸).

در ۱۱ دی ۱۳۲۴/ اول ژانویهٔ ۱۹۴۶ عبدالقادر به همراه خانواده‌اش به مصر رفت و در قاهره به جمع‌آوری سلاح از مصر و لیبی برای مبارزه با نیروهای اشغالگر انگلیسی در فلسطین پرداخت و در عین حال به آموزش نظامی برخی از نیروهای انقلابی مصری و فلسطینی همت گماشت و با برخی اعضای اخوان‌المسلمین* مناسبات صمیمانه برقرار کرد. این امر سبب شد که حکومت مصر، در دوران نخست‌وزیری ابراهیم عبدالهادی، تصمیم به اخراج وی از مصر بگیرد که اعتراضات گستردهٔ ملی‌گرایان مصری، مانع این کار شد (همان، ص ۲۰۸ـ۲۱۰، ۲۱۳ـ۲۱۴؛ اغا، همانجا؛ ابوفارس، ص ۲۲۴).

پس از صدور قطعنامهٔ سازمان ملل مبنی بر تقسیم فلسطین در ۷ آذر ۱۳۲۶/ ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷، عبدالقادر در ۳۰ آذر/ ۲۲ دسامبر به فلسطین بازگشت و از طرف لجنهٔ عالی عربی به فرماندهی نیروهای جهاد مقدّس در منطقهٔ بیت‌المقدّس انتخاب شد (ابوغربیه، ص ۱۶۲؛ عیسی‌خلیل محسن، ص ۲۲۷). وی در چندین اقدام نظامی، به مناطق یهودی‌نشین حملات شدید کرد (ابوفارس، ص ۲۲۴ـ۲۲۵؛ ابوغربیه، ص ۱۷۵ـ۱۸۶). در ۶ فروردین ۱۳۲۷/ ۲۶ مارس ۱۹۴۸، او برای دریافت تسلیحات از کشورهای عربی، وارد دمشق شد، اما موفقیتی به دست نیاورد. در ۱۴ فروردین/ ۳ آوریل، نیروهای انگلیسی و یهودی به روستای قَسطَل در نزدیکی بیت‌المقدّس حمله و آنجا را تصرف کردند. عبدالقادر با شنیدن این خبر، در ۱۸ فروردین/ ۷ آوریل به فلسطین بازگشت و با نیروهای خود به قسطل رفت و با اشغالگران درگیر شد، اما با کمک نیروهای انگلیسی به یهودیان، عبدالقادر حسینی شکست خورد و در ۱۹ فروردین ۱۳۲۷/ ۸ آوریل ۱۹۴۸ به شهادت رسید («معرکة القسطل و استشهاد عبدالقادرالحسینی»، ص ۳۷ـ۵۰؛ حوت، ص ۶۲۳ـ۶۲۵).

منابع: ابراهیم ابوشقرا، *مفتی فلسطین الحاج امین‌الحسینی وثورة ۱۹۳۶ـ ۱۹۳۹*، دمشق ۱۹۹۹؛ بهجت ابوغربیه، *فی خِضَمّ النضال العربی الفلسطینی*، بیروت ۱۹۹۳؛ محمد عبدالقادر ابوفارس، *شهداء فلسطین*، عمان ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ نبیل خالد اغا، *قضیة فلسطین فی سیرة بطل‌الشهید الحی عبدالقادر الحسینی*، بیروت ۱۹۸۰؛ حسنی ادهم جرار، *شعب فلسطین امام التآمر البریطانی و الکید الصهیونی: ۱۹۲۰ـ ۱۹۳۹*، عمان [?۱۴۱۳/۱۹۹۲]؛ همو، *نکبة فلسطین: عام ۱۹۴۷ـ ۱۹۴۸، مؤامرات و تضحیات*، عمان ۱۹۹۵؛ بیان نویهض حوت، *القیاداتُ و المؤسسات السیاسیة فی فلسطین: ۱۹۱۷ـ ۱۹۴۸*، بیروت ۱۹۸۱؛ مصطفی مراد دبّاغ، *بلادنا فلسطین*، ج ۸، قسم ۲، خلیل ۱۳۹۴/۱۹۷۴؛ اکرم زعیتر، *الحرکة الوطنیة الفلسطینیة: ۱۹۳۵ـ ۱۹۳۹*، بیروت ۱۹۹۲؛ صالح زهرالدین، *موسوعة رجالات من بلاد العرب*، بیروت ۲۰۰۱؛ الیاس شوفانی، *الموجز فی تاریخ فلسطین السیاسی: منذ فجر التاریخ حتی سنة ۱۹۴۹*، بیروت ۱۹۹۶؛ «عبدالقادر الحسینی»، در *ملحمة فلسطین باقلام المعاصرین*، جمع و اعداد احمد مصطفی فضلیه، اسکندریه ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ عیسی خلیل محسن، *فلسطین الام و ابنها البار: عبدالقادر الحسینی*، عمان ۱۹۸۶؛ «معرکة القسطل و استشهاد عبدالقادر الحسینی»، *مجلة‌الدراسات الفلسطینیة*، ش ۳۴ (ربیع ۱۹۹۸)؛ *الموسوعة العسکریة*، ج ۱، بیروت: الموسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۱؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، دمشق: هیئة‌الموسوعة الفلسطینیة، ۱۹۸۴.

/ ابراهیم رسولی /

حسینیان، خاندان حکومتگر ترک در تونس از ۱۱۱۷ تا ۱۳۷۶ (= ۱۳۳۶ش)/ ۱۷۰۵ـ۱۹۵۷. حسین‌بای* اولین بای از خاندان حسینی بود که در ۱۱۱۷ به حکومت رسید و این سلسله تا زمان اعلام حکومت جمهوری در تونس، باقی ماند (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۴؛ نیز ــه زامباور[1]، ص ۸۴). بایْ نخستین لقب شاهی حکومت حسینیان بود که معرّب بیگ

1. Zambaur

ترکی است به معنای آقای بزرگ، معادل امیر در زبان فارسی. این لقب از زمان سلطان سلیم دوم عثمانی، در ۹۸۱ در تونس رایج گردید (بن‌خوجه، ص ۵۷؛ نیز ← بای*).

حکومت حسینیان به سه دوره تقسیم می‌شود: از ۱۱۱۷ تا ۱۲۵۳؛ از ۱۲۵۳ تا ۱۲۹۸، که به سبب اصلاحاتی که برخی امرا انجام دادند دورهٔ اصلاحات نامیده می‌شود (احمدبن عامر، ص ۲۵۰؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۵، ۱۳۸)؛ از ۱۲۹۸ (زمان اشغال تونس توسط فرانسه) تا استقلال کشور تونس و اعلام جمهوری در ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷ (← باسورث[1]، ص ۵۵ـ ۵۶؛ ثامر، ص ۶۲ـ۶۳). بایهای خانوادهٔ حسینی، ضمن فرمان‌برداری از سلطان عثمانی، تا حدودی مستقل عمل می‌کردند. این کار در ایام حموده‌پاشا آغاز شد و در دوران بایهای دیگر، همچون حسین‌بای دوم و احمدبای اول، افزایش یافت (بن‌خوجه، ص ۸۵).

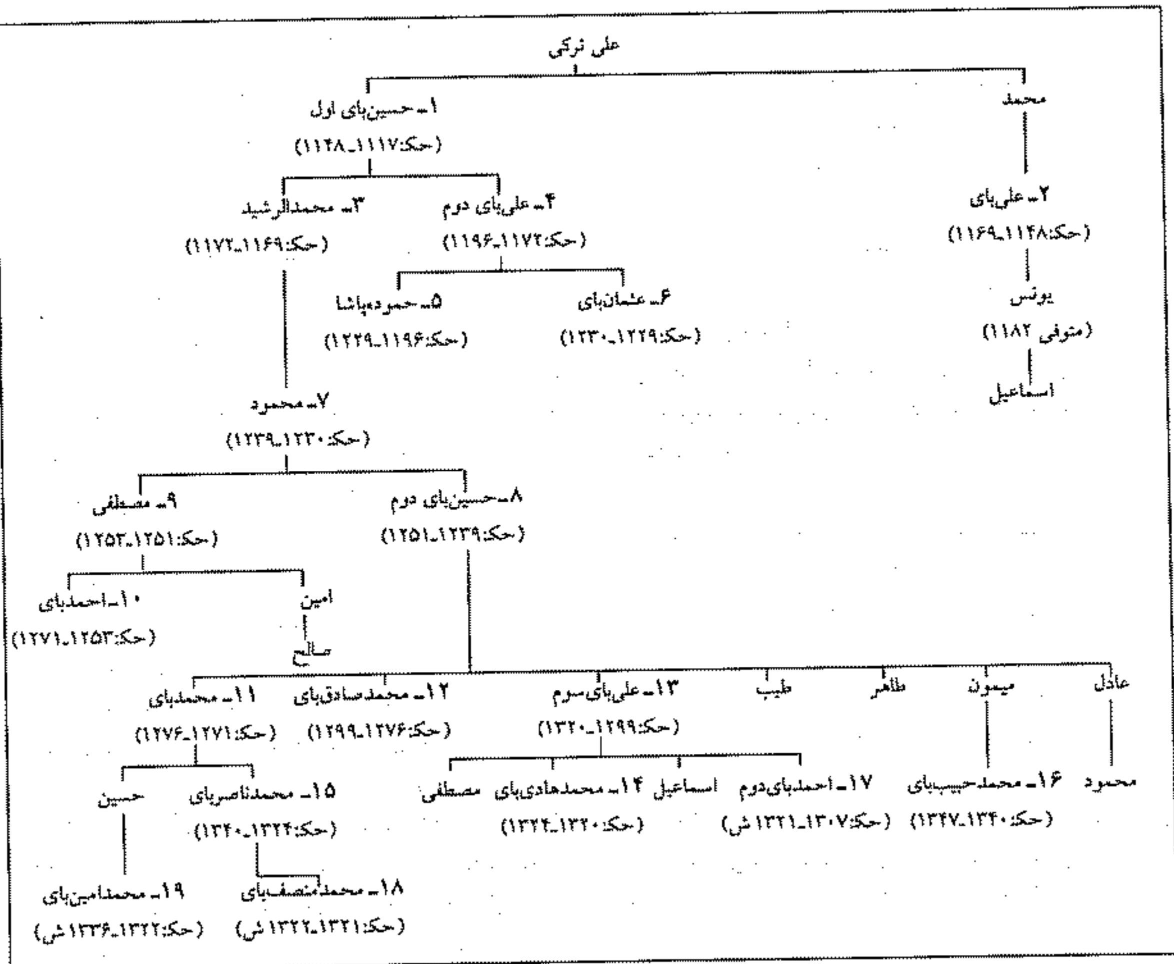
حسین‌بای، بنیان‌گذار حسینیان، پس از بیش از سی سال حکومت، با شورش برادرزاده‌اش، علی‌پاشا، روبه‌رو شد که به خلع حسین‌بای و دستگیری و اعدام وی انجامید. پس از حسین‌بای، برادرزاده‌اش علی‌پاشا با لقب بای به قدرت رسید و از ۱۱۴۸ تا ۱۱۶۹ حکومت کرد (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۳۲ـ۱۴۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۷ـ ۱۲۸). یونس، فرزند بزرگ‌تر علی‌بای، که به قدرت یافتن پدرش کمک کرده بود، در ۱۱۵۳ به فرمان پدر، جنوائیان مقیم بندر طَبَرقه را پراکنده کرد و مراکز تجاری برخی شرکتهای فرانسوی در قریهٔ تامُکرت، در نزدیکی بندر طبرقه، را ویران و ساکنانش را اخراج کرد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۵۲ـ۱۵۴؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۷). این اقدام سبب قطع مناسبات سیاسی دو کشور شد، ولی بعدها صلح کردند و مناسبات به وضع سابق برگشت (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). آغاز جنگ فرانسه و انگلیس به نفع علی‌بای تمام شد، زیرا فرانسویان ناگزیر شدند با وی صلح کنند (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۵۵ـ۱۵۶). در دوران حکومت علی‌بای، فرزندان حسین‌بای به خونخواهی پدر در ۱۱۵۹ شورش کردند. محمد و علی، فرزندان حسین‌بای، به همراه سپاهی که حاکم الجزایر، ابراهیم خوجه، در اختیارشان گذاشت، و شمار بسیاری از افراد قبایل تونس، به شهر کاف حمله کردند اما پس از مدتی، به سبب نرسیدن کمک، بی‌نتیجه بازگشتند (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۵۸ـ ۱۵۹؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۷ـ ۱۲۸). بر اثر انتقاد یونس‌بن علی‌بای از اطرافیان پدرش و بدگویی برادران از یکدیگر، مناسبات یونس با پدرش رو به وخامت گذاشت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۶۵ـ۱۶۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۸). در ۱۱۶۵ یونس، به کمک عده‌ای از درباریان و سربازان، بر ضد پدرش قیام کرد و پایتخت به دو بخش تقسیم شد: بخش جنوبی از آنِ یونس و طرفدارانش شد و بخش شمالی از آنِ پدرش. یونس، پس از نبردی سخت، در تونس شکست خورد و با گروهی از یارانش به قُسَنطینه رفت و در ربیع‌الآخر ۱۱۸۲ در همانجا وفات یافت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۶۹ـ۱۷۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). در این میان، اعیان تونس برای محمدالرشید و علی‌بای، فرزندان حسین‌بای، مخفیانه نامه نوشتند و آنان را برای ورود به سرزمینشان تشویق کردند (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). این دو برادر با کمک سپاهی از الجزایریان، در ۱۱۶۹ شهر تونس را محاصره کردند (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۸۲). علی‌بای به مقابله با آنان پرداخت تا اینکه در ۱۱۶۹ علی‌بای کشته شد و قدرت به فرزندان حسین‌بای انتقال یافت (همان، ج ۲، ص ۱۸۲ـ۱۸۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). علی‌بای، که امیری دانشمند بود، در باردو به تخت سلطنت نشست و در قصر باردو کتابخانه‌ای از نسخ خطی گردآوری کرد که برخی از آنها اینک در کتابخانه‌های جامع زیتونه و کتابخانه‌های عمومی تونس نگهداری می‌شود (← ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۷۵ـ۱۷۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۸ـ۱۲۹؛ بن‌خوجه، ص ۷۵). از آثار عمرانی وی بنای چهار مدرسه بود، از جمله مدرسهٔ معروف «باشیه» نزدیک جامع زیتونه (← ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۷۵؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۹؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۷۱).

پس از علی‌بای، محمدالرشید، فرزند حسین‌بای، در ۱۱۶۹ به قدرت رسید. وی ابتدا از دشمنان حکومت انتقام گرفت ولی بعد، به توصیهٔ برادرش علی، عفو عمومی داد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۹۰). او پس از سه سال فرمانروایی، در ۱۱۷۲ درگذشت و مردم با برادرش، علی‌بن حسین معروف به علی‌بای دوم، بیعت کردند (حموده‌بن محمد، ص ۴۴؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۹۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا).

در ذیقعدهٔ ۱۱۷۲ اسماعیل‌بن یونس، نوادهٔ علی‌بای اول، قیام کرد اما اندکی بعد سپاهیان علی‌بای وی را سرکوب کردند و او گریخت و یارانش در ذیحجهٔ ۱۱۷۵ تسلیم شدند (حموده‌بن محمد، ص ۴۴ـ۴۷؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۱۹۵ـ ۱۹۹).

در ۱۱۸۴ به دلایل گوناگون، از جمله مسئلهٔ حاکمیت بر

1. Bosworth



نسب‌نامهٔ خاندان حسینیان

جزیرهٔ کرسیکا[1]، میان تونس و فرانسه اختلاف افتاد و بعد جنگ درگرفت؛ بنابراین، در ۱۱۸۴ اوضاع کشور بسیار متشنج شد تا اینکه سرانجام میان طرفین صلح برقرار گردید (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۲۰۱ـ۲۰۷؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۳۸۶ـ۳۸۷). علی‌بای دوم در ۱۱۸۵، با فرستادن پنج کشتی جنگی پر از ذخیره و سرباز، به دولت عثمانی در جنگ با روسیه کمک کرد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۲۰۷؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۳۸۷).

او به آبادانی و ترویج علم توجه بسیار داشت و چندین سقاخانه، جایگاههایی برای بینوایان به نام تکیه، مدرسه‌ای معروف به «المدرسة الجدیدة» و مدرسة الحسینیة الکبری، و مقبرهٔ بزرگی برای خود و بایهای پس از خود بنا کرد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۲۰۸، ۲۱۱؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۰). او در ۱۱۹۱ پسرش، حموده، را با موافقت دولت عثمانی به ولایتعهدی خویش برگزید و در ۱۱۹۶ وفات یافت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۲، ص ۲۱۴ـ۲۱۵؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۹).

در ۱۱۹۶ مردم با حموده‌پاشا بیعت کردند. او وزیران و درباریان دولت پدرش را بر کارهایشان ابقا کرد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۱۵؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۲۳؛ زمرلی، ۱۹۸۶، ص ۳۶ـ۳۷). حموده‌پاشا در ۱۲۰۴، بر اثر اختلافات مالی، با ونیزیان وارد جنگ شد و پس از دو سال کشمکش، سرانجام ونیزیان در رمضان ۱۲۰۶ به پرداخت غرامت رضایت دادند و میان دو طرف پیمان صلح بسته شد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۲۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱؛ *حمودة‌باشا الحسینی*، ص ۱۲). در ۱۲۰۹ حموده‌پاشا، برای بازپس‌گیری جزیرهٔ جَربَه* و شهر طرابلس، که هر دو به تصرف شورشی‌ای به نام علی بُرغُل درآمده بودند، سپاهی بالغ بر چهل هزار نفر، به فرماندهی مصطفی خوجه، فرستاد. این سپاه دو شهر مذکور را از

1. Corsica

تصرف علی برغل درآورد و او را فراری داد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۲۹ـ۳۷؛ *حمودةباشا الحسینی*، ص ۱۴ـ۲۱؛ زمرلی، ۱۹۸۶، ص ۳۸). در ۱۲۲۱ـ۱۲۲۲ سپاهیان، به فرماندهی سلیمان کسامیه (وزیر جنگ) و یوسف (صاحب‌الطابع)، متجاوزان الجزایری را سرکوب کردند (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۵۱ـ۵۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ *حمودةباشا الحسینی*، ص ۲۵ـ۳۹). در شعبان ۱۲۲۶ گروهی از ینی‌چریان در پایتخت برضد بای قیام کردند که به شدت سرکوب شدند (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۷۰ـ۷۱). حموده‌پاشا که به برقراری و تقویت مناسبات با دولتهای اروپایی، به‌ویژه فرانسه، علاقهٔ فراوان داشت (ثامر، ص ۵۴)، ناپلئون بناپارت را می‌ستود و او را سلطانی شجاع می‌خواند (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۴۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۲). وی به آبادانی کشور توجه بسیار داشت و در این راه، به ساخت استحکامات متعدد و چندین بیمارستان پرداخت، صنایع را رونق داد و از صنایع محلی حمایت کرد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۱۱۳ـ۱۱۴؛ بیرم الخامس، ج ۲، ص ۴۲۷ـ۴۲۸؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۲ـ۱۳۳).

پس از مرگ حموده‌پاشا در ۱۲۲۹، برادرش عثمان‌بای به حکومت رسید. پسرعموی او محمود ــ که بزرگ‌تر از وی بود و قاعدتاً می‌بایست او فرمانروا می‌شد ــ با استفاده از ضعف حکومت و نارضایی مردم و با کمک پسرش حسین و بزرگان دولت، در اوایل ۱۲۳۰ عثمان‌بای را به قتل رساند و خود در میان‌سالی به حکومت رسید و پسر ارشدش، حسین، را به ولایتعهدی برگزید و وزرا و رجال دولت حموده‌پاشا را بر مناصب و مراتبشان باقی گذاشت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۱۱۶، ۱۱۹ـ۱۲۰، ۱۲۳ـ۱۳۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۳). اما در پی حسادت و اتهامات نادرست برخی از درباریان بر ضد صاحب‌الطابع، در ۱۲۳۵ این وزیر به قتل رسید (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۱۳۶ـ۱۴۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۳؛ حسین مؤنس، ج ۲، بخش ۳، ص ۳۷۱ـ۳۷۲). در ۱۲۳۶، با کمک دولت عثمانی، میان تونس و الجزایر صلح برقرار شد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۱۷۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۴؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۷۲). پس از مرگ محمودبای در ۱۲۳۹، حسین‌بای دوم به حکومت رسید. در دوران حکومت وی دو حادثهٔ مهم رخ داد: نبرد معروف ناوارین[1] و اشغال الجزایر توسط نیروهای فرانسوی در ۱۸۳۰/۱۲۴۶ (همانجاها).

در ۱۸۲۶/۱۲۴۲ انگلیس و فرانسه و روسیه، در حمایت از استقلال یونان، به دولت عثمانی اعلام جنگ کردند. دولت عثمانی، با استمداد از نیروهای دریایی کشورهای اسلامی، از جمله ناوگان دریایی حسین‌بای، به جنگ ناوگانهای اروپایی شتافت، ولی در نبرد دریایی ناوارین شکست خورد و یونان به استقلال رسید (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۲۰۱ـ۲۰۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۴ـ۱۳۵).

بر اثر نبرد ناوارین، میان کنسول فرانسه و حاکم الجزایر نزاع درگرفت که درنتیجهٔ آن در ۱۸۳۰/۱۲۴۶ فرانسه بر الجزایر استیلا یافت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۲۰۹ـ۲۱۸). حسین بای در هنگام اشغال الجزایر سیاست بی‌طرفی اتخاذ کرد (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۵). پس از تصرف الجزایر، عهدنامهٔ یک‌جانبه و موهنی بین فرانسه و تونس منعقد گردید (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۲۱۸ـ۲۱۹).

حسین‌بای اصلاحات متعددی کرد، از جمله ایجاد پرچم رسمی برای کشور، تعیین نشان درباری (طغرا)، و آموزش ارتشیان به شیوه‌های غربی (همان، ج ۳، ص ۲۳۰ـ۲۳۱؛ احمدبن عامر، ص ۲۵۱ـ۲۵۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۵). در محرّم ۱۲۵۱ حسین‌بای دوم درگذشت و برادرش، مصطفی، جانشین وی گردید (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۳، ص ۲۵۱). وی نیز، همچون برادرش، توجه ویژه‌ای به تربیت نیروی نظامی داشت و دست به اصلاحاتی زد (همان، ج ۳، ص ۲۶۴ـ۲۶۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا).

پس از مرگ مصطفی‌بای در ۱۰ رجب ۱۲۵۳، پسرش احمدبای*، که در زمان پدر عهده‌دار امور نظامی بود، به حکومت رسید (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۴، ص ۱۲). او آغازگر دورهٔ دوم حکومت حسینیان، معروف به دورهٔ اصلاحات، محسوب می‌شود (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۸). احمدبای ــ که پیش از به حکومت رسیدن، دولت عثمانی او را مشیر اول (از مناصب نظامی) کرده بود (*المشیر احمدباشابای*، ص ۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا) ــ اصلاحات و اقدامات بی‌سابقه‌ای در تونس کرد. او دو هدف اساسی داشت: استقلال تونس، در عین وابستگی اسمی به دولت عثمانی؛ و انجام‌دادن اصلاحات.

افزون بر اصلاحات سیاسی و نظامی، احمدبای در آبادانی و ترویج علم نیز اهتمام داشت (ــــ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۳۵؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۴۰ـ۱۴۱؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۴، ص ۱۹۹). وی در ۱۲۷۱ درگذشت و پسر عمویش، محمدبن حسین‌بن محمودبای، جانشین وی شد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۴، ص ۱۸۳ـ۱۸۴).

1. Navarin

محمدبای (حک: ۱۲۷۱ـ۱۲۷۵) وزیران پیشین را بر مناصبشان ابقا کرد. مهم‌ترین اقدام او تدوین قانون اساسی بود که آن را «عهدالامان» نامید. عهدالامان به مثابهٔ اعلامیهٔ حقوق بشر در تونس بود (ثامر، ص ۵۷ و پاتویس ۲۷؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۳۵ـ۴۳۶). اجرای عهدالامان در مراسم باشکوهی، با حضور تمام بزرگان تونس، در ۲۰ محرّم ۱۲۷۴ اعلام شد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۴، ص ۲۶۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۴۲). این قانون، که شامل یازده اصل بود، مبتنی بر آزادی مذهبی ساکنان تونس، باتوجه به اختلافات دینی آنان، و اساسی برای محاکم جنایی بود و درآن به آزادی عقیده و آزادی در حفظ مال و دارایی اشاره شده بود (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۴، ص ۲۶۷ـ۲۷۱؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۳۹ـ۴۴۴؛ احمدبن عامر، ص ۲۶۵).

از دیگر اصلاحات محمدبای، تعیین محکمهٔ شرعی در دیوان قدیم سپاه و ایجاد شورای شهر بود (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۴، ص ۲۸۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). او نخستین حاکم تونسی بود که دستگاههای چاپ وارد کرد و به چاپ و نشر مطبوعات رسمی پرداخت (حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۴۲). وی در ۱۲۷۶ درگذشت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۴، ص ۲۹۳) و محمدصادق بای جانشین او شد. وی در ۳۱ شعبان ۱۲۷۶ قانون نظام وظیفهٔ عمومی را، که محمدبای آن را مطرح کرده بود، تنفیذ کرد (همان، ج ۵، ص ۳۱؛ *محمدالصادق‌بای*، ص ۶ـ۸). در محرّم ۱۲۷۷ روزنامه‌ای به نام *الرائدالتونسی* در پایتخت منتشر گردید (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۵، ص ۳۶). محمدصادق بای در ۱۸۶۰/۱۲۷۷ با ناپلئون سوم در الجزایر دیدار کرد (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۵۱؛ *محمدالصادق‌بای*، ص ۳). او شورای دولتی به ریاست ابونُخبه مصطفی، صاحب‌الطابع، تشکیل داد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۵، ص ۳۹ـ۴۱). مشکلات اقتصادی تونس و عملکردهای غیرقانونی مصطفی خَزنَدار، موجب شد محمدصادق‌بای از دولتهای اروپایی درخواست وام کند (← همان، ج ۵، ص ۱۱۰ـ۱۱۱؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۸۶). در ۱۲۸۰ محمدصادق‌بای، که از پرداخت وامها و بهره‌های آن ناتوان بود، دستور داد مالیات را دو برابر کنند که این امر شورش عظیمی در قبایل تونسی، به رهبری علی‌بن غذاهم، برانگیخت (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۵، ص ۱۲۷ـ۱۳۲؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۶۳). دولت عثمانی در ۱۲۸۱ حیدرافندی را با ناوگان جنگی عثمانی به تونس اعزام کرد و دو میلیون فرانک نیز برای کمک به محمدصادق بای فرستاد (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۳۹۱، ۷۵۶). اگرچه شورش ابن‌غذاهم، با دستگیری او و سرکوبی مخالفان خاموش شد (ابن‌ابی‌الضّیاف، ج ۶، ص ۷۷ـ۸۰؛ احمدبن عامر، ص ۲۶۸ـ۲۷۰؛ کریکن[1]، ص ۱۰۸)، اما این امر ویرانی بسیاری برای تونس به همراه داشت که خود بر مشکلات کشور افزود. دولت برای حل مشکلات و سامان دادن به اوضاع اقتصادی و بررسی فشار دولتهای خارجی برای دریافت مطالباتشان، در ۱۱ ذیحجهٔ ۱۲۸۴ شورایی به ریاست وزیر خیرالدین‌پاشا تونسی* تشکیل داد (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۹۲ـ۴۹۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۴۴).

خیرالدین پاشا، صدراعظم دولت محمدصادق بای، در دوران چهارسالهٔ وزارتش (۱۲۹۰ـ۱۲۹۴)، اصلاحات بزرگی در تونس انجام داد که از جملهٔ آنها تأسیس مراکز علمی جدید و نهادهای آموزشی و قضایی و مالی بود (کریکن، ص ۱۸۸ـ۲۳۹؛ زمرلی، ۱۹۸۶، ص ۱۰۱ـ۱۰۲؛ احمدبن عامر، ص ۲۷۳ـ۲۷۴).

خیرالدین پاشا، بر اثر فشار مخالفان اصلاحات و سعایت آنان در نزد محمدصادق بای (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۵۶۴ـ۵۶۷؛ *خیرالدین باشا*، ص ۲۳)، ناگزیر در رجب ۱۲۹۴ از سِمَت خود استعفا کرد و به استانبول رفت (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۵۷۷ـ۵۷۹).

در جمادی‌الآخرهٔ ۱۲۹۸/ مه ۱۸۸۱، بر اثر خیانت محمدصادق‌بای و وزیرش مصطفی‌بن اسماعیل، نیروهای فرانسوی از دو سو به تونس یورش بردند و این کشور را اشغال کردند و براساس معاهدهٔ باردو، آن را به تحت‌الحمایگی خود درآوردند (همان، ج ۲، ص ۷۸۱ـ۷۸۷؛ بشیربن عثمان، ص ۸ـ۱۳؛ *محمدالصادق بای*، ص ۲۸ـ۳۲، ۴۲؛ نیز ← باردو). بعد از انتشار خبر امضای معاهدهٔ تحت‌الحمایگی، در قبایل و بخشهای گوناگون کشور، انقلابهای قومی برضد بایهای حسینی به وقوع پیوست (بشیربن عثمان، ص ۳۱ـ۳۲؛ *محمدالصادق بای*، ص ۴۵). محمدصادق بای در ۱۲۹۹ درگذشت و برادرش، علی‌بای سوم، جانشین او شد و حدود بیست سال (۱۲۹۹ـ۱۳۲۰) تحت حمایت فرانسویان بر تونس فرمان راند (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۲ـ۱۵۳؛ احمدبن عامر، ص ۳۲۱ـ۳۲۲). فرانسه، برای تسلط کامل بر تونس، در ۲ شعبان ۱۳۰۰/ ۸ ژوئن ۱۸۸۳ با علی‌بای سوم معاهده‌ای، در پنج بند، به امضا رساند. بند اول اجرای اصلاحات اداری و مالی توسط فرانسه بود که بر این اساس سیطرهٔ فرانسه بر تمام امور داخلی تونس مسلّم می‌شد و تحت‌الحمایگی تونس به کمال می‌رسید (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۲؛ ثامر، ص ۶۵، ۱۸۴ـ۱۸۵). فرانسه، پس از تحمیل این معاهده، وامی

---

1. Gerardus Samuel van Krieken

به مبلغ ۱۲۰ میلیون فرانک به تونس داد. علی‌بای در ۳ ربیع‌الاول ۱۳۲۰ درگذشت و پسرش، محمدهادی جانشین وی شد (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا).

در سال نخست حکومت محمدهادی بای، رئیس‌جمهوری فرانسه، امیل لوبی، از تونس دیدار کرد و سال بعد نیز محمدهادی به فرانسه سفر کرد. محمدهادی در ۲۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۴ درگذشت و پسرعمویش، محمد ناصربای، جانشین او شد (همان، ص ۱۵۳).

در دورهٔ محمدناصر بای یکی از مخالفان استعمار فرانسه، به‌نام خلیفةبن عسکر*، در جنوب تونس قیام کرد (همان، ص ۱۵۴؛ احمدبن عامر، ص ۳۶۸). محمدناصر بای اندکی پس از سفر رئیس‌جمهوری فرانسه به تونس، در ۱۳۴۰ درگذشت و پسرعمویش، محمدالحبیب، پسر میمون‌بن حسین‌بای، جانشین او شد (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). در این دوره اصلاحات اداری و سیاسی جدیدی انجام شد (همانجا؛ احمدبن عامر، ص ۳۷۸). در ۱۳۰۷ش احمدبای دوم، پسر علی‌بن حسین بای، به حکومت رسید. در دورهٔ او، اقتصاد تونس، که مبتنی بر کشاورزی بود، به سبب بارندگی اندک، به‌شدت بحرانی شد (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۶). در ۱۳۱۳ش اوضاع تونس آشفته شد و مردم شورش کردند (همان، ص ۱۵۷). در ۱۳۲۱ش احمدبای درگذشت و محمد منصف‌بای، پسر ناصربای، جانشین او گردید (همان، ص ۱۵۸؛ زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۲۷، ۳۰؛ بلهوان، ص ۵۵).

هرچند حکومت محمدمنصف بای بسیار کوتاه بود (۱۳۲۱-۱۳۲۲ش)، وی توانست با عزم و اراده، شکوه و عظمت دولت حسینیان را احیا کند. منصف بای ــ که سوابق انقلابی و مبارزه با استعمارگران فرانسوی داشت ــ پس از به قدرت رسیدن، از احزاب ملی‌گرا و جهادگر تونسی حمایت کرد (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸؛ ثامر، ص ۱۶۱-۱۶۳).

منصف‌بای با شیخ شاذلی و صالح فَرحات و صادق زمرلی، سران جنبش ملی، ارتباط داشت (زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۸). او در دیدارش با نمایندهٔ تام‌الاختیار فرانسه در تونس در ۱۷ مرداد ۱۳۲۱ / ۸ اوت ۱۹۴۲، درخواست رسمی دولت تونس از مارشال پتن[1]، رئیس‌جمهوری فرانسه، را برای انجام‌دادن اصلاحاتی در تونس، تسلیم وی کرد. این درخواستها شامل مساوات با فرانسویان، رواج زبان عربی، استفاده از کارگزاران تونسی در ادارات، ایجاد تأسیسات اساسی، و آزادی تمام زندانیان سیاسی بود (زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۱۰؛ احمدبن عامر، ص ۴۰۲). هرچند منصف‌بای در جنگ جهانی دوم سیاست بی‌طرفی اتخاذ کرد، اما نیروهای نظامی امریکا وارد خاک تونس شدند و بدین‌ترتیب جنگ میان متفقین و متحدین در تونس ادامه یافت، که ویرانی بسیاری در کشور به بار آورد (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸-۱۵۹). در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۲۲ / ۱۴ مه ۱۹۴۳ ژنرال ژیرو، فرمانده ارشد نیروهای فرانسوی در تونس، در بیانیه‌ای محمدمنصف بای را از حکومت خلع و به شهر اَغواط در جنوب الجزایر و سپس به شهر تَنَس* در ساحل الجزایر تبعید کرد و روز بعد پسرعمو و ولیعهدش، محمدامین بای، حاکم شد (زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۱۷، ۱۰۱-۱۱۱؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۹؛ احمدبن عامر، ص ۴۰۵-۴۰۶؛ ثامر، ص ۱۶۶).

در دورهٔ محمدامین بای (حک: ۱۳۲۲-۱۳۳۶ش)، واپسین حاکم سلسلهٔ حسینیان، فرانسویان به قلع و قمع و اعدام مخالفان پرداختند (ثامر، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۱۹۸۳، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ بلهوان، ص ۵۶).

احزاب و تشکیلات سیاسی تونس، به رهبری حبیب بورقیبه* و فَرحات حَشّاد و دیگران، برای استقلال تونس تلاشهایی کردند که پس از سیزده سال به ثمر رسید و تونس به استقلال دست یافت (احمدبن عامر، ص ۴۰۹-۴۳۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۱۹۸۳، ص ۲۲۹-۲۳۲).

براساس پُروتُکُل ۲۹ اسفند ۱۳۳۴ / ۲۰ مارس ۱۹۵۶، معاهدهٔ باردو مُلغا و استقلال کامل تونس اعلام شد و با اعلام جمهوری تونس در ۳ مرداد ۱۳۳۶، دولت حسینیان منقرض گردید. محمدامین بای در ۱۳۴۱ش / ۱۹۶۲ درگذشت (حسن حسنی عبدالوهاب، ۱۹۸۳، ص ۲۳۲، ۲۳۴؛ احمدبن عامر، ص ۴۷۹).

منابع: ابن‌ابی‌الضِّیاف، *اتحاف اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهدالامان*، تونس ۱۹۹۰؛ احمدبن عامر، *تونس عبرالتاریخ: منذ اقدم العصور الی اعلان الجمهوریة*، تونس ۱۳۷۹/۱۹۶۰؛ بشیربن عثمان، *أضواء علی تاریخ تونس الحدیث: 1881-1924*، تونس [۱۹۸۱]؛ علی بلهوان، *تونس الثائرة*، مغرب ۱۳۷۴/۱۹۵۴؛ بن‌خوجه (محمد)، *صفحات من تاریخ تونس*، چاپ حمّادی ساحلی و جیلانی‌بن حاج یحیی، بیروت ۱۹۸۶؛ محمدمصطفی بیرم‌الخامس، *صفوة‌الاعتبار بمستودع الأمصار و الأقطار*، ج ۲، چاپ علی‌بن طاهر شنوفی، ریاض مرزوقی، و عبدالحفیظ منصور، تونس ۱۹۹۹؛ حبیب ثامر، *هذه تونس*، چاپ حمّادی ساحلی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ حسن حسنی عبدالوهاب، *خلاصة تاریخ تونس*، تونس ۱۹۸۳؛ همان، ۲۰۰۱؛ حسین مؤنس، *تاریخ المغرب و حضارته*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ *حمّودةباشا الحسینی: 1173-1229 ه/ 1759-1813 م*، تونس: منشورات محمد بوذینة، ۱۹۹۵؛ حمودةبن محمد، *الکتاب الباشی*، ج ۱، چاپ محمد ماضور، [تونس] ۱۹۷۰؛

1. Pé tain

خیرالدّین‌باشا: *1238-1308هـ/ 1823-1890* م، تونس: منشورات محمد بوذینة، ۱۹۹۵؛ صادق زمرلی، اعلام تونسیّون، تقدیم و تعریب حمادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۶؛ همو، تونس فی عهدالمنصف بای: ۱۹۴۲ـ۱۹۴۳، تقدیم و تعریب حمادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۹؛ گراردوس ساموئل وان کریکن، خیرالدّین و البلاد التونسیّة: *1850-1881*، ترجمة بشیربن سلامه، تونس ۱۹۸۸؛ محمدالصادق بای: *1228-1299هـ/ 1813-1882* م، تونس: منشورات محمد بوذینة، ۱۹۹۵؛ المشیر احمدباشابای: *1221-1271هـ /1806-1855* م، تونس: منشورات محمد بوذینة، ۱۹۹۵؛

Clifford Edmund Bosworth, *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh 2004; Edward von Zambaur, *Manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, repr. Osnabru"ck 1976.

/ زهرا برومند /

حسینی تفرشی ← تفرشی، مصطفی‌بن حسین

حسینی حائری، عزالدین حسین‌بن مساعِد، عالم، محدّث و نسب‌شناس شیعی قرن نهم و دهم. از سال تولد، وفات و زندگی وی اطلاع دقیقی در دست نیست. سید محسن امین (ج ۶، ص ۱۷۲) بر پایهٔ پاره‌ای اسناد خطی موجود در جبل‌عامل*، حسین‌بن مساعد را از اهالی عیناثا در جبل‌عامل دانسته که با برادرانش، سیدعبدالحق و سیدزین‌الدین، به عراق رفته و در کربلا سکونت گزیده است و هر سه در همانجا فوت کرده‌اند. براین‌اساس، حسینی‌حائری از فقهای برآمده از مکتب کربلا به‌شمار رفته است (← طباطبایی، مقدمهٔ محمدمهدی آصفی، ج ۱، ص ۹۴). به‌نوشتهٔ آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰، پانویس، ج ۲۶، ص ۱۱۸)، به احتمال بسیار کتاب *بَیدَرُالفلاح*، که ابراهیم‌بن علی کَفعَمی* در تألیف کتاب *البلدالامین* از آن بهره برده، تألیف مساعدبن حسین، پدر حسینی‌حائری، است؛ هر چند که پیشتر، افندی اصفهانی (ج ۲، ص ۱۷۶) این احتمال را بعید دانسته و آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸۶) خود در این نسبت تردید کرده بود. کحّاله (ج ۱۲، ص ۲۲۳) اثری با عنوان *المراسلات* را نیز به مساعد نسبت داده است.

حسینی‌حائری معاصر و استاد کفعمی (متوفی ۹۰۰ یا ۹۰۵) بوده است (مجلسی، ج ۱، ص ۱۸؛ امین، ج ۶، ص ۱۷۱). کفعمی، حسینی حائری را در حاشیهٔ کتاب *الجُنّةُ الواقیة و الجَنّةُالباقیة*، معروف به *المصباح*، و دیگر آثار خود ستوده است. از کتاب *فَرَجُ‌الکَرب و فَرَحُ‌القلب* کفعمی بر می‌آید که وی با حسینی‌حائری مکاتباتی به نظم و نثر داشته است (← افندی اصفهانی، ج ۲، ص ۱۷۵ـ۱۷۶؛ امین، ج ۶، ص ۱۷۱۰ـ۱۷۲؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰، پانویس). شیخ حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴) در *امل الآمل* (قسم ۲، ص ۱۰۲) حسینی‌حائری را فاضل و صالح وصف کرده است.

حسینی‌حائری در نسب‌شناسی نیز دستی داشته است. بر طبق برخی مکتوباتش، در ۹۱۷ از کربلا به سوی خراسان رفته و نَسَب ساداتی را که در سمنان و سبزوار دیده، ضبط کرده است (← آقابزرگ طهرانی، ۱۳۶۶ش، ص ۷۳؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰). این گزارش و نیز ثبت تاریخ ۹۱۷ برای تألیف برخی آثار او (← ادامهٔ مقاله)، نشان می‌دهد که او پس از این تاریخ درگذشته است. سیدشهاب‌الدین مرعشی‌نجفی (← عمری، مقدمه، ص ۳۹)، بدون ذکر منبع، طول عمر او را ۱۲۰ سال نوشته است.

مهم‌ترین اثر حسینی‌حائری، *تُحفَةُ الابرار فی مَناقب اَبی الائمةِ الاَطهار*، دربارهٔ مناقب و فضائل حضرت علی علیه‌السلام است. او این اثر را در سی باب تألیف و در ابتدای کتاب تصریح کرده که به‌سبب اختلاف فراوان دربارهٔ مناقب آن حضرت، به تألیف این کتاب پرداخته است. وی در این اثر از احادیث معتبر اهل سنّت نیز استفاده نموده و در فهرست منابع، حدود شصت کتاب اهل سنّت را ذکر کرده است که شماری از آنها امروزه در دسترس نیستند. در انتهای کتاب، فصلی به فضائل امامان دیگر و نیز حضرت زهرا علیهم‌السلام اختصاص داده است (← کنتوری، ص ۱۰۳؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۰۵ـ۴۰۶، ج ۶، ص ۱۵۰، پانویس). به نوشتهٔ افندی‌اصفهانی (همانجا)، از جمله منابع حسینی در تألیف این اثر، کتابُ *المَناقب* ابوعَمرو (ابوعمر) زاهد (متوفی ۳۴۵) و شرح *نهج‌البلاغه* ابن‌عنقا متعلق به قرن هشتم، بوده است. آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۶۷، ج ۲، ص ۶۸) اقتباس او را از *المناقب* تأیید کرده، ولی دربارهٔ اصالت کتاب دوم مناقشه کرده و احتمال داده است که این اسم، تصحیف ابن‌عقایقی باشد (← همان، ج ۱۴، ص ۱۵۷؛ نیز دربارهٔ مآخذ دیگر *تُحفةالابرار* ← همان، ج ۱۰، ص ۱۴۰، ج ۲۰، ص ۱۶۸ـ۱۶۹). *تُحفَةُالابرار* از جمله منابع *بحارالانوار* علامه مجلسی بوده است (← مجلسی، ج ۱، ص ۱۸)؛ هرچند مجلسی (ج ۱، ص ۳۵) گفته چون بیشتر احادیث *تحفةالابرار* در کتابهای مشهورتر یافت می‌شود، از این کتاب به‌ندرت استفاده کرده است.

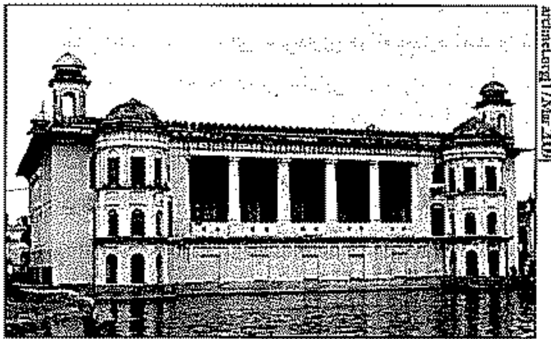
اثر دیگر حسینی‌حائری، حاشیه‌های او بر *عُمدةُالطّالب فی انساب آل ابی‌طالب*، اثر ابن‌عِنَبَه* (متوفی ۸۲۸)، در نسب‌شناسی است. بخشی از این حاشیه‌ها همراه با متن *عمدةالطّالب* در ۱۳۳۷ش در نجف چاپ شده است

(آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰، ۱۶۵؛ مشار، ستون ۲۸۹). نسخه‌ای از این کتاب به خط حسین‌بن مساعد وجود دارد که در ۸۹۳ نوشتن متن آن و در ۹۱۷ نوشتن آخرین حواشی آن به پایان رسیده است (← آقابزرگ طهرانی، ۱۳۶۶ ش، همانجا؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۲۵، ج ۱۵، ص ۳۳۸؛ ابن‌عنبه، مقدمهٔ آل‌طالقانی، ص ۱۰ـ۱۱).

منابع: آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، *طبقات اعلام‌الشیعة: احیاء الداثر من القرن العاشر*، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ ابن‌عنبه، *عمدة الطّالب فی انساب آل ابی‌طالب*، چاپ محمدحسن آل‌طالقانی، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ عبداللّه‌بن عیسی‌افندی اصفهانی، *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱؛ امین؛ محمدبن حسن حرّ عاملی، *امل الآمل*، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افست قم ۱۳۶۲ ش؛ علی‌بن محمدعلی طباطبائی، *ریاض‌المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل*، ج ۱، قم ۱۴۱۲؛ علی‌بن محمدعمری، *المجدی فی انساب الطالبیّین*، چاپ احمد مهدوی‌دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ عمررضا کحاله، *معجم‌المؤلفین*، دمشق ۱۹۵۷ـ۱۹۶۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ اعجاز حسین‌بن محمدقلی کنتوری، *کشف الحجب و الأستار عن اسماء الکتب و الأسفار*، قم ۱۴۰۹؛ مجلسی؛ خانبابا مشار، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران ۱۳۴۴ ش.

/ لیلی کریمیان /

حسینی دالان، زیارتگاه و امام‌بارهٔ (امام‌بارا*) شیعیان در شهر قدیمی داکا در بنگلادش متعلق به اواخر دورهٔ گورکانیان. ظاهراً این بنا را در حدود نیمهٔ قرن یازدهم، شخصی به‌نام میر مراد، که داروغه و مسئول بناهای عمومی در نواره محل بوده، احداث کرده است (← محمود الحسن[1]، ص ۶۹؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده)؛ اما به گفتهٔ رضوی[2] (ج ۲، ص ۳۵۱)، در قرن دهم و یازدهم رجال شیعه مراسم عزاداری ماه محرّم را مخفیانه و در خانه‌ها اجرا می‌کردند و نام حسینی‌دالان در اوایل قرن دوازدهم/ هجدهم، در دوران حکومت مرشد قلی‌خان*، بر این تعزیه‌خانه گذاشته شد و آنجا مرکز برگزاری مراسم ماه محرّم در بنگال گردید. ساختمان کنونی حسینی‌دالان بر روی تعزیه‌خانهٔ کوچک قبلی بنا شده است. نواب نصرت جونگ در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم/ هجدهم آنجا را تجدید بنا کرد (محمودالحسن، همانجا). کمپانی هند شرقی نیز دوبار، در ۱۲۲۲/ ۱۸۰۷ و ۱۲۲۵/ ۱۸۱۰، در آن تعمیراتی انجام داد. بعد



حسینی دالان

از زلزلهٔ ۱۳۱۵/ ۱۸۹۷ نیز، که بخشی از این بنا از جمله سقف آن آسیب دید، نواب احسان‌اللّه بهادر آن را بازسازی و تعمیر کرد (← دنی[3]، ص ۲۰۴؛ د. اسلام، همانجا؛ آشر[4]، ص ۵۶).

ساختار کلی این بنا طرحی از مقبره و «تعزیه» امام حسین علیه‌السلام است. تعزیه، که در شبه‌قاره به مدل نمادین تابوت و ضریح امام حسین گفته می‌شود (کول[5]، ص ۱۰۲؛ بیکر[6]، ص ۱۶۳ـ۱۶۴)، اتاقکی آراسته است که معمولاً از چوب یا فلز ساخته می‌شود (هالیستر[7]، ص ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۳ـ۱۷۳). معماری ساختمان فعلی حسینی‌دالان، به‌ویژه به سبب چهار ستون بزرگی که در آخرین بازسازیها در قرن سیزدهم/ نوزدهم در جلو ایوان گذاشته شده، بیشتر به شیوهٔ مدرن غربی است، ولی عناصر معماری مغولی و محلی نیز مشهود است، به‌ویژه در بخشهایی که از ساختمان اولیهٔ بنا باقی‌مانده است (← دنی، ص ۲۰۴ـ۲۰۵؛ آشر، همانجا).

حسینی‌دالان بر صُفّهٔ بلندی رو به استخری بزرگ واقع شده (آشر، همانجا؛ دنی، ص ۲۰۴) و در قسمت شرقی آن پلکانی قرار گرفته و در قسمت جنوبی نیز دو برج، با گنبدی بر روی هر یک، ساخته شده است (← دنی، تصویر LXXIV، ش ۱۰۳؛ برای نمونک (ماکت) بنا در موزهٔ ملی بنگلادش[8] ← انعام‌الحق[9]، ص ۱۷، تصویر ۱۴۱). این بنا شامل دو تالار تو در توست: اولی روبه جنوب، که شیرنی[10] نام دارد و کاملاً سیاه رنگ است و مناسب عزاداری و سوکواری است و دیگری رو به شمال، که خطبه نام دارد و دارای منبری هفت پله است و نمادهای مقدسی چون خمسه* و تمثال امام حسن و امام حسین علیهماالسلام در آن نگاهداری می‌شود. دو تالار فرعی هم در دو طبقه، یکی در سمت چپ و دیگری در سمت راست بنا، ساخته شده که ظاهراً مخصوص بانوان بوده است (دنی، ص ۲۰۴).

---

1. Mahmudul Hasan 2. Rizvi 3. Dani 4. Asher 5. Cole 6. Baker
7. Hollister 8. Bangladesh National Museum 9. Enamul Haque 10. Shirni

در دهۀ اول محرّم، حسینی‌دالان پر جنب و جوش‌ترین بنای شهر است. دسته‌های عزاداری در امام‌باره آمد و شد می‌کنند و در حالی که عَلَمها و کتلهایی به همراه دارند، تعزیه را نیز بر روی شانه حرکت می‌دهند و با ناله و فغان آن را پیاده به خارج شهر، در فاصلۀ یک فرسخی، می‌برند و دفن می‌کنند (آقا احمد کرمانشاهی، ج ۱، ص ۶۱۹؛ د. اسلام، همانجا).

منابع: آقا احمد کرمانشاهی، *مرآت الاحوال جهان‌نما: سفرنامه*، قم ۱۳۷۳ ش؛

Catherine B. Asher, "Inventory of key monuments", in *The Islamic heritage of Bengal*, ed. George Michell, Paris: Unesco, 1984; Patricia L. Baker, *Islam and the religious arts*, London 2004; Juan Ricardo Cole, *Roots of north Indian Shīʿīsm in Iran and Iraq: religion and state in Awadh, 1722-1859*, Delhi 1989; Ahmad Hasan Dani, *Muslim architecture in Bengal*, Dacca 1961; Enamul Haque, *Catalogue of a special exhibition of Islamic arts & cafts in Bangladesh*, Dacca 1983; *EI*², s.v. "Ḥusaynī Dālān" (by A. B. M. Husain); John Norman Hollister, *The Shiʿa of India*, New Delhi 1979; Syed Mahmudul Hasan, *Muslim monuments of Bangladesh*, Dacca 1987; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A socio-intellectual history of the Isnā ʿAsharī Shīʿīs in India*, Canberra 1986.

/ فاطمه رحیمی /

حسینی سادات ← امیرحسینی هروی

حسینی سَنْبَهَلی (حسینی سَنبَلی)، میرحسین‌دوست، متخلص به حسینی، مؤلف، تذکره‌نویس و شاعر فارسی‌گوی شبه‌قاره در قرن دوازدهم. پدرش، مولوی سید ابوطالب، و اصل وی از سَنْبَهَل / سَنبَل هند بود (استوری[1]، ج ۱، بخش ۲، ص ۸۳۳). از تاریخ تولد و وفات و نیز از ابتدای زندگی او اطلاعی در دست نیست. وی، به نوشتۀ خودش (ص ۳)، در نوزده سالگی برای تحصیل علم به شاه‌جهان‌آباد (دهلی) رفت و شاگرد شخصی به نام شیخ فضل‌الله شد. در آنجا مدت زیادی به فراگیری علوم ادبی پرداخت و با ادبا و فضلای بسیاری هم‌نشین شد تا آنجا که در فن شعر مهارت یافت و در همانجا، بنابه درخواست دوستانش، مجموعه‌ای از احوال شعرا و ادبا و فضلا را با نام *تذکرۀ حسینی* تألیف کرد. در ۱۱۷۳ به بَریلی رفت و *تشریح نادر* یا *تشریح‌الحروف* را دربارۀ دستورزبان فارسی نوشت (← نقوی، ص ۳۱۷؛ منزوی، ج ۱، ص ۸۱۱ـ۸۱۲). در ۱۲۰۳ نیز مختصر *تیمورنامه* یا *تَمرنامۀ* منثور را نوشت، که نسخۀ منثور کوتاه‌شده‌ای از *تیمورنامۀ* منظوم ملاعبدالله هاتفی خرجردی*، شاعر قرن دهم، است. *تیمورنامۀ* هاتفی، به تقلید از *خمسۀ* نظامی، و در وصف و تمجید تیمور و خاندان او نوشته شده است و وقایع تاریخی آن عصر و فتوحات و تاریخ تیموری را دربردارد. این کتاب دارای اهمیت ادبی است، ولی اهمیت تاریخی چندانی ندارد (← منزوی، ج ۱۰، ص ۱۶۳). *تذکرۀ حسینی*، مهم‌ترین اثر او، مشتمل است بر شرح‌حال ۵۶۴ تن از شعرا، فضلا، ملوک و عرفای متقدم و معاصر مؤلف، که از روی حرف اول نام یا تخلص آنها به شکل الفبایی ترتیب یافته است. در ابتدا شرح‌حال حضرت علی علیه‌السلام آمده و پس از آن، تذکره از ابوالحسن خرقانی آغاز شده و با یوسفی طبیب خراسانی به‌پایان رسیده است. مؤلف در ذیل نام حضرت امیر علیه‌السلام بیش از بقیه به ذکر فضائل و حکایتها پرداخته و در نقل مطالب از دو منبع *مناقب مرتضوی* و *مصابیح‌القلوب* نام‌برده (← ص ۴، ۶)، اما دربارۀ دیگران از هیچ منبعی یاد نکرده است. همچنین به ابیاتی از *دیوان* منسوب به حضرت علی علیه‌السلام اشاره کرده است (← ص ۱۴). شرح حال بیشتر عرفا در این تذکره به‌تفصیل آمده و حکایاتی دربارۀ ایشان نقل شده است. مؤلف شرح‌حال مختصری از بسیاری از شعرای متقدم تا معاصرش ذکر کرده است، عمدتاً بدون آوردن وقایع مهم زندگی، سال تولد و وفات ایشان. فقط در ذیل نام ۵۱ نفر، سال وفاتشان را ذکر کرده است (نقوی، ص ۳۱۹؛ برای نمونه ← حسینی سنبهلی، ص ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۵۳). وی افراد را باآوردن یکی دو بیت یا یک رباعی از اشعارشان معرفی نموده و لطایف و حکایات طنزآمیز و جالب‌توجهی از آنان نقل کرده است که با عنایت به توضیح او در دیباچه (ص ۳)، یکی از هدفهایش در تألیف این کتاب، گردآوری همین حکایات بوده است. او به مدح بیشتر شاعران پرداخته و همه را در فن شعر ستوده است. مؤلف، ذیل حرف ح، نمونه‌ای از اشعار خود را نیز آورده ولی آنها را درخور مقایسه با اشعار شاعران بزرگ ندانسته است (← ص ۱۱۱ـ۱۱۲). تألیف این کتاب، بنابر مادّه تاریخ آن، در ۱۱۶۳ به پایان رسیده است. حسینی این تذکره را با نام و مدح شاه شرف‌الدین محمود، از عرفای زمان خود، به پایان برده و شکر کرده که شرف‌الدین محمود کتابش را به دیدۀ قبول نگریسته است. از *تذکرۀ حسینی* نسخه‌های خطی متعدد موجود است (برای آگاهی از نسخ خطی آن ← استوری، ج ۱، بخش ۲، ص ۸۳۳). *تذکرۀ حسینی* در ۱۲۹۲ در لکهنو چاپ سنگی شده است. گفتنی است که مؤلف در شرح احوال شاعران و حتی در

1. Storey

ضبط اشعار و دیگر اطلاعات، دقت نکرده و اشعار برخی شاعران را به نام برخی دیگر ثبت کرده است (← گلچین معانی، ج ۱، ص ۲۱۲ـ۲۱۳).

منابع: میرحسین‌دوست حسینی سنبهلی، تذکرهٔ حسینی، چاپ سنگی [لکهنو ۱۲۹۲]؛ احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ ش؛ علیرضا نقوی، تذکره‌نویسی در هند و پاکستان، تهران ۱۳۴۳ ش؛
Charles Ambrose Storey, *Persian literature: a bio-bibliographical survey*, vol. 1. pt. 2, London 1972.

/ هلن خوش‌چین‌گل /

حسینی قزوینی، خاندان، خاندانی شیعی مشهور به علم و فقاهت، از فرزندان محمد فَصیح‌بن میراولیاء در سده‌های یازدهم تا سیزدهم. دربارهٔ محمد فصیح همین‌قدر می‌دانیم که اصالتاً تبریزی بوده و به قزوین کوچ کرده است و اعقابش در قزوین مانده‌اند.

برخی از مشاهیر این خاندان عبارت‌اند از:

۱) **میرمحمدمعصوم**، فرزند محمد فصیح، فقیه و متکلم امامی، سرسلسلهٔ این خاندان. وی در ۱۰۰۷ در تبریز به دنیا آمد. ریاضیات را در قزوین نزد محمدباقر یزدی آموخت و فلسفه و کلام را از میرزا رفیع نائینی* فراگرفت و از وی اجازهٔ روایت اخذ کرد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۱۱، ص ۵۷۳؛ گلریز، ج ۲، ص ۲۸۳). محمدمعصوم در فقه، اصول، حدیث، حکمت و ریاضی تبحر داشت و محمدعلی جزینی از شاگردان او بود (← حرّعاملی، قسم ۲، ص ۳۰۷؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۱۴). محمدمعصوم در ۱۰۹۱ در قزوین درگذشت و در امامزاده حسین دفن شد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۱۹).

برخی از تألیفات او عبارت‌اند از: *شرح اصول‌الکافی*؛ *الوَجیزة فی‌التوحید*؛ *مُنتَخَبُ الْمِلَل و النحل*، گزیدهٔ اثر محمدبن عبدالکریم شهرستانی؛ حاشیه بر بخش الهیات *شرح الاشارات و التنبیهات* خواجه نصیرالدین طوسی؛ حاشیه بر شرح *التذکرةالنصیریة* عبدالعلی بیرجندی. شمس‌الدین محمد خفری و نیز جلال‌الدین محمد دوانی بر شرح جدید *تجرید*، اثر علی‌بن محمد قوشچی، حاشیه نوشته بودند و میرمحمدمعصوم بر حاشیهٔ هر دو آنها حاشیه نوشته است (همان، ج ۶، ص ۶۷، ۶۹، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۴۳، ج ۱۳، ص ۱۰۰، ج ۲۲، ص ۴۳۸، ج ۲۵، ص ۵۲).

۲) **سید محمدابراهیم (میر ابراهیما/ ابراهیم)**، فرزند میرمحمدمعصوم، فقیه، حکیم و متکلم. وی در ۱۰۵۷ در قزوین به دنیا آمد. نزد پدر خود علم آموخت، سپس به اصفهان رفت و نزد استادان بزرگی چون محمدباقر مجلسی*، آقا جمال خوانساری*، جعفربن عبداللّه کَمَره‌ای (قاضی و شیخ‌الاسلام اصفهان) درس خواند و از دو استاد اول، اجازهٔ روایت گرفت. سپس به قزوین بازگشت و به تدریس، افتا و تصدی امور دینی پرداخت. علاوه بر فرزندش محمدمهدی، شیخ‌عبدالنبی قزوینی (صاحب *تتمیم امل‌الامل*) و قطب‌الدین محمد ذهبی‌شیرازی نزد او درس خوانده بودند و از او روایت می‌کردند (همان، ج ۲۱، ص ۱۷۸؛ حسینی‌اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۸ـ۹).

محمدابراهیم در فقه و اصول و حکمت و کلام تبحر داشت و به فارسی و عربی شعر می‌سرود (← گلریز، ج ۲، ص ۳۲؛ حسینی‌اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۹؛ شهیدی‌صالحی، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۸۷). وی بسیار عابد، زاهد و محتاط بود (مدرس‌تبریزی، ج ۴، ص ۴۵۰) و کتابخانهٔ بزرگی داشت که بسیاری از کتابهای آن را تصحیح و مقابله کرده یا بر آنها حاشیه نوشته بود. همچنین حدود هفتاد جلد کتاب تألیف یا استنساخ کرده بود (قزوینی، ص ۵۳). محمدابراهیم در ۱۱۴۵ یا ۱۱۴۹ وفات یافت و در امامزاده حسین قزوین دفن شد (گلریز، ج ۲، ص ۳۲ـ۳۳؛ حسینی‌اشکوری، همانجا).

بعضی از مهم‌ترین تألیفات او عبارت‌اند از: *تحصیل الاطمینان*، در شرح *زُبدةالبیان* محقق اردبیلی، که آقاجمال خوانساری بر آن تقریظی نگاشته است؛ حاشیه بر *مدارک الاحکام* سیدمحمد عاملی؛ *سلاح‌المؤمنین*، منتخبی از دعاها و حرزها به فارسی؛ *رسالة فی‌العلم الالهی*؛ *البداء*؛ و شرح *الصحیفةالسجادیة* (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۹۲، ج ۳، ص ۵۳، ۳۹۶، ج ۶، ص ۱۹۶، ج ۱۲، ص ۲۰۹ـ۲۱۰، ج ۱۳، ص ۳۴۶، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ نیز ← ج ۶، ص ۹۱، ج ۲۰، ص ۵۷، ۶۳، ۹۴).

فرزندان ابراهیم نیز عالم و اهل فضل بودند. افزون بر سیدحسین (← ادامهٔ مقاله)، که از همه برجسته‌تر بود، دیگر فرزندان وی، سیداحمد، سید محمدمهدی، سیدعلی و سیدحسن بودند.

سید احمد در علوم ادبی مهارت داشت و چون از علمای بزرگ قزوین به شمار می‌رفت، نادرشاه افشار وی را به گردهمایی دشتِ مغان در ۱۱۴۸ دعوت کرد (قزوینی، ص ۶۵؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۴؛ نیز ← حسن امین، ج ۶، ص ۲۰).

سیدمحمدمهدی در علوم عقلی، رجال و حدیث تبحر داشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۷۸ـ۱۷۹). او از طریق پدرش، و گاهی بدون واسطه، از علامه مجلسی روایت کرده است (← نوری، ص ۱۶۴). گفته‌اند محمدمهدی در حملهٔ محمود افغان به پایتخت (اصفهان)، که در ۱۱۳۵ به سقوط آن

انسجامید، فتوای جهاد داده بود. وی در ۱۱۶۳ درگذشت (ورجاوند، دفتر ۳، ص ۱۹۷۹؛ زرآبادی، ص ۱۲۹).

سیدعلی در علوم غریبه، کلام، ریاضی و طب دست داشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ش، ص ۵۴۲؛ ورجاوند، همانجا).

سیدحسن (متوفی ۱۱۹۸) منطق، حکمت، کلام، فقه، اصول و تفسیر را از برادران خود، محمدمهدی و حسین، آموخت. یکی از معروف‌ترین شاگردان او، آخوند ملاعلی نوری، استاد شهیر فلسفه در اصفهان (متوفی ۱۲۴۶) بود (قزوینی، ص ۱۰۸؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۷۵). کتاب *مجموعة‌الادعیة و الختوم* از او برجای مانده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۹۰).

۳) **سیدحسین (میر حسینا/ حسین)**، فرزند میرابراهیم. وی در حدود ۱۱۲۶ در قزوین به دنیا آمد. ابتدا نزد پدرش درس خواند. علوم عقلی و رجال و حدیث را از برادر خود، محمدمهدی، آموخت (همان، ج ۲۱، ص ۱۷۸ـ۱۷۹). وی از نصرالله حائری، حسین ماحوزی، محمدعلی جزینی و ملامحمدقاسم تنکابنی روایت نقل کرده است (محسن امین، ج ۵، ص ۴۱۴). سیدمحمدمهدی طباطبایی بحرالعلوم* و میرزا ابوالقاسم قمی* (صاحب *قوانین‌الاصول*) از او اجازهٔ روایت داشتند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۸ـ۱۳۹، ۱۸۰). سیدحسین معاصر شیخ یوسف بحرانی* بود و پس از احاطه برعلوم عقلی و نقلی، در حوزهٔ علمیهٔ قزوین به تدریس و افتا پرداخت (همان، ج ۲۱، ص ۱۷۹؛ شهیدی صالحی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۷۶).

تراجم‌نویسان از حسینی قزوینی با عظمت بسیار یاد کرده‌اند (برای نمونه ← قزوینی، ص ۱۳۰ـ۱۳۱؛ خوانساری، ج ۲، ص ۳۶۵ـ ۳۶۶). بحرالعلوم در اجازهٔ خود به علی‌بن محمد بحرانی، سیدحسین را با اوصافی چون مایهٔ افتخار عالمان، کوه رفیع دانش و ستون استوار فضل و بینش وصف کرده است (← خوانساری، ج ۲، ص ۳۶۶). سرجان ملکم[1] (ج ۲، ص ۲۲۵ـ ۲۲۶) نیز وی را در زمرهٔ چهار مجتهد معروف ایرانِ آن زمان دانسته که پس از فوت هم از او با احترام یاد می‌شده است. زهد و تقوای او را ستوده‌اند (برای نمونه ← مدرس تبریزی، ج ۴، ص ۴۴۹). وی شعر نیز می‌سرود و نسیب تخلص می‌کرد (← گلریز، ج ۲، ص ۴۲۸).

سیدحسین در ۱۲۰۸ در قزوین درگذشت و در امامزاده حسین دفن شد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴[الف]، قسم ۱، ص ۳۷۴؛ گلریز، ج ۲، ص ۳۵). مرقدش زیارتگاه مردم شده است (قمی، ج ۱، ص ۱۲۸؛ خوانساری، ج ۲، ص ۳۶۵).

سیدحسین تألیفات بسیاری داشته، که از آن جمله است: *الدّر (الدراری) الثمین*، مشتمل بر چهل رساله در مسائل فقهی (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۹۸، ج ۸، ص ۵۲، نیز ← ج ۱۱، ص ۲۴۲، ج ۱۲، ص ۴۸، ج ۱۷، ص ۹۹ـ۱۰۰، ج ۲۳، ص ۲۴۴)؛ *مُسْتَقصی الاجتهاد*، در شرح *ذخیرة‌المعاد* محقق سبزواری (برای نسخه‌های خطی آن ← مدرسی طباطبائی، ص ۱۱۳)؛ *البَراهینُ السَّداد فی شرح‌الارشاد*، در شرح کتاب فقهی *ارشاد الاذهان* علامه حلّی؛ *المعاملات*، به فارسی؛ *اللآلی الثَّمینة و الدَّراری الرَّزینة*، در علم تراجم، که از منابع مؤلف *اعیان‌الشیعة* بوده است؛ *تذکرة‌العقول*، در اصول دین؛ *نظم‌البرهان فی سَمْط‌الایمان*، منظومه‌ای در اعتقادات و اصول دین، که خود آن را شرح کرده است؛ *دیوان اشعار* (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۸۱، ج ۴، ص ۴۰، ج ۹، قسم ۱، ص ۲۴۶، ج ۱۳، ص ۲۷۷، ج ۱۸، ص ۲۵۸، ج ۲۱، ص ۱۳، ۲۰۳، ج ۲۴، ص ۲۰۰ـ۲۰۱)؛ *رساله در اخلاق*، به فارسی، که چندبار چاپ شده است (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۷۳؛ زرآبادی، ص ۱۳۱؛ برای آثار دیگر ← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۴۰، ج ۱۱، ص ۱۷۰، ج ۲۲، ص ۲۶۰ـ ۲۶۱، ج ۱۵، ص ۲۹۷، ج ۲۴، ص ۳۹، ج ۲۶، ص ۲۴۹).

معروف‌ترین اثر سیدحسین، *معارج الاحکام فی شرح مسالک الافهام و شرایع الاسلام* است که شرحی است استدلالی و مبسوط بر *شرایع‌الاسلام* محقق حلّی، با توجه به آرای شهیدثانی در *مسالک الافهام*. وی که *مسالک الافهام* را برای برخی شاگردانش تدریس می‌کرد، به درخواست برادرش، سیدحسن، آن مباحث را در این اثر گردآورد. *معارج‌الاحکام*، که جامع همهٔ ابواب فقه است، از مهم‌ترین منابع مکتب فقهی قزوین به شمار می‌رود. فصل سوم مقدمهٔ مهم کتاب، تلخیصی است از *جامع‌الرواة* محمدبن علی اردبیلی و *مشترکات* یا *هدایة‌المحدّثین الی طریقة‌المحمدین* تألیف محمدامین‌بن محمدعلی کاظمی. سیدحسین در پایان مقدمه، منابعی را که برای نگارش کتاب استفاده کرده، بررسی نموده و به شرح‌حال بسیاری از علمای متقدم و متأخر، از جمله مشایخ خود و پدرش، پرداخته است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۷۸ـ۱۷۹، ج ۲۲، ص ۲۰۴؛ حسینی‌اشکوری، ۱۳۵۴ـ ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۲۸۷؛ شهیدی صالحی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۷۷؛ برای نسخه‌های خطی آن ← مدرسی طباطبائی، ص ۹۱).

۴) **سید عبدالجواد**، فرزند سیدحسین. تاریخ تولد او معلوم نیست. ابتدا نزد پدرش و دیگر علمای قزوین، از جمله ملامحمد صالح برغانی*، درس خواند. سپس به کربلا رفت و

1. John Malclom

بعد از تکمیل مدارج علمی، به قزوین بازگشت و به تدریس و تصدی امور دینی پرداخت. وی داماد استادش، سیدمحمد مجاهد*، بود و یازده پسر داشت که همگی از علما بودند. او در ۱۲۷۸ وفات کرد. خاندان حاج سیدجوادی قزوین بدو منسوب‌اند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴^الف^، قسم ۱، ص ۲۸۱؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۵۷۲؛ حسن امین، ج ۳، ص ۱۱۷؛ ورجاوند، دفتر ۳، ص ۱۹۷۹). از این خاندان علما و چهره‌های سرشناسی برخاسته‌اند از جمله سیدمهدی، نوهٔ عبدالجواد، عالم دینی، نمایندهٔ مردم قزوین در دورهٔ چهاردهم مجلس و عضو جبههٔ ملی (متوفی ۱۳۴۲ش) و سیدعباس، مدرّس حوزهٔ علمیهٔ قزوین و مفسر قرآن (متوفی ۱۳۶۳ش/۱۴۰۴)

از جمله نوه‌های او، سیدجعفر است. وی تحصیل خود را در قزوین آغاز کرد، سپس به نجف رفت و نزد شیخ مرتضی انصاری و سیدحسین کوه‌کمری به تحصیل ادامه داد. پس از آن به قزوین بازگشت و به خدمات دینی اشتغال یافت. وی در ۱۳۱۶ درگذشت. آثاری از او به‌جا مانده‌است (← اعتمادالسلطنه، ص ۲۱۸؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴^ب^، قسم ۱، ص ۲۸۸).

فرزند جعفر، سیدحسین معروف به مجتهد خیابانی، نیز عالم دینی بود. وی ابتدا در قزوین به تحصیل پرداخت و سپس به عتبات رفت و از درس فقهایی مانند آخوند خراسانی بهره برد. پس از آن به قزوین بازگشت و به تدریس علوم دینی پرداخت و زعامت دینی یافت. سیدحسین از مشروطه‌خواهان بود. وی در ۱۳۱۲ش/۱۳۵۲ در قزوین فوت کرد (← آقابزرگ طهرانی، همانجا؛ ورجاوند، دفتر ۳، ص ۱۹۷۹ـ۱۹۸۰).

۵) **فاطمه خانم**، دختر سید حسین بن میرابراهیم. او در حدود ۱۱۷۲ در قزوین به دنیا آمد. ابتدا نزد پدر و عموی خود، سیدحسن، درس خواند و بعد از ازدواج با شیخ محمدعلی قزوینی، فقه و اصول را نزد او آموخت. فاطمه خانم زنی دانشمند، باتقوا و حافظ قرآن بود و در علوم عقلی و نقلی تبحر داشت. او در حدود ۱۲۶۰ درگذشت و در امامزاده حسین قزوین دفن شد (حسن امین، ج ۳، ص ۱۵۹). ملاعبدالوهاب قزوینی ملقب به شریف، که از علمای بزرگ قزوین در عهد محمدشاه قاجار بود، فرزند همین بانو بوده است (برای تشریح حال وی ← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴^الف^، قسم ۲، ص ۸۰۹ـ۸۱۳؛ حسن امین، ج ۳، ص ۱۳۶ـ۱۳۷).

منابع: محمدمحسن آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة: الروضة النضرة فی علماء المائة الحادیة عشرة*، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۱؛ همان: *الکرام البررة*، مشهد ۱۴۰۴^الف^؛ همان: *الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعدالعشرة*، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران ۱۳۷۲ش؛ همان: *نقباء البشر فی القرن الرابع‌عشر*، مشهد ۱۴۰۴^ب^؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *المآثر والآثار*، در *چهل سال تاریخ ایران*، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ش؛ حسن امین، *مستدرکات اعیان الشیعة*، بیروت ۱۴۰۸ـ۱۴۱۶/ ۱۹۸۷ـ۱۹۹۶؛ محسن امین؛ محمدبن حسن حرّعاملی، *امل‌الآمل*، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افست قم ۱۳۶۲ش؛ احمد حسینی اشکوری، *تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه*، چاپ محمود مرعشی، قم ۱۴۱۰؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی حضرت آیةالله العظمی مرعشی نجفی*، قم ۱۳۵۴ـ۱۳۷۶ش؛ خوانساری؛ جمال‌الدین زرآبادی، «میرحسینا و رساله‌ای در علم کلام از او»، در *نسیم فرهنگ و هنر و ادب قزوین*، دفتر ۲، به کوشش محمدعلی حضرتی، قزوین: بنیاد فرهنگی قزوین‌شناسی، ۱۳۷۶ش؛ عبدالحسین شهیدی صالحی، «سهم حوزهٔ علمیهٔ قزوین در نهضت فقه جعفری»، حوزه، سال ۱۱، ش ۶ (بهمن و اسفند ۱۳۷۳)؛ همو، «مدرسه فلسفی قزوین در عصر صفوی: جنبشهای فکری و اصولی و اخباری»، حوزه، سال ۱۰، ش ۴ (مهر و آبان ۱۳۷۲)؛ عبدالنبی‌بن محمدتقی قزوینی، *تتمیم امل الآمل*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۷؛ عباس قمی، *فوائد الرضویه: زندگانی علمای مذهب شیعه*، تهران [? ۱۳۲۷ش]؛ محمدعلی گلریز، *مینودر، یا، باب‌الجنهٔ قزوین*، [قزوین] ۱۳۶۸ش؛ محمدعلی مدرس‌تبریزی، *ریحانةالادب*، تهران ۱۳۶۹ش؛ سیدحسین مدرسی طباطبائی، *مقدمه‌ای برفقه شیعه: کلیات و کتابشناسی*، ترجمهٔ محمد آصف‌فکرت، مشهد ۱۳۶۸ش؛ جان‌ملکم، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ اسماعیل حیرت، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ش؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *فیض قدسی: زندگینامهٔ علامه محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷ـ۱۱۱۰ هـ.ق)*، ترجمهٔ جعفر نبوی، تهران ۱۳۷۴ش؛ پرویز ورجاوند، *سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین*، تهران ۱۳۷۷ش.

/ فریده سعیدی /

حسینی مختاری، محمدبن محمدباقر، ملقب به سید بهاءالدین، فقیه، محدّث، متکلم و ادیب شیعی قرن‌دوازدهم. وی در حدود ۱۰۸۰ در نائین اصفهان به دنیا آمد. در اصفهان نزد استادانی چون محمدباقر مجلسی و فاضل هندی به کسب علم پرداخت و از آنان و محمدبن حسن حرّعاملی* اجازهٔ روایت حدیث گرفت (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۰۸ـ۱۰۹؛ حرّعاملی، قسم ۱، مقدمهٔ حسینی، ص ۱۷؛ حسینی‌اشکوری، ۱۴۱۰^الف^، ص ۱۳۵).

بهاءالدین پس از اتمام تحصیلات، در اصفهان اقامت گزید و از فقهای نام‌بردار آنجا شد (آقابزرگ طهرانی، همانجا). در منابع از شاگردان و نزدیکان وی کمتر سخن به میان آمده، جز از پسر عمویش، ناصرالدین احمد مختاری‌سبزواری، که از شاگردان فاضل هندی بوده است (← فاضل هندی، ج ۱، مقدمهٔ جعفریان، ص ۱۸ـ۲۲). آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۵۳) از وجود زندگینامهٔ خودنوشت سیدبهاءالدین گزارش

داده است. با این همه، مطالب راجع به زندگی او در منابع کم است. از گزارشی دربارهٔ یکی از آثار کلامی وی می‌توان دریافت که مدتی در کابل به سر برده و سپس به مشهد رفته است، ولی از جزئیات این سفرها اطلاعی نیست (← همان، ج ۲۶، ص ۱۶۷).

سالِ وفات حسینی‌مختاری را، با توجه به تاریخ تألیف برخی آثارش، میان سالهای ۱۱۳۰ تا ۱۱۴۰ دانسته‌اند (← خوانساری، ج ۷، ص ۱۲۱؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۰۸؛ حسینی‌اشکوری، ۱۴۱۰ب، ص ۷۱؛ قس آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۲۴، که سال فوت او را حدود ۱۰۵۰ ذکر کرده که نادرست است). وی را در دارالسلطنهٔ اصفهان به خاک سپردند (قمی، ج ۲، ص ۶۰۱)؛ اما خوانساری (ج ۷، ص ۱۲۱ـ۱۲۲) قبر او را در آنجا نیافته و احتمال داده که مدفن او از جمله قبوری بوده که در حملهٔ افغانها به اصفهان از بین رفته است. برخی گفته‌اند که او در یکی از روستاهای فِریدَن، از توابع اصفهان، دفن شده است (برای نمونه ← حسینی اشکوری، ۱۴۱۰ب، همانجا).

حسینی‌مختاری بیش از شصت اثر در فقه، کلام، حدیث و ادبیات فارسی و عربی دارد (← همان، ص ۷۰ـ۷۱) که بسیاری از آنها شرح آثار پیشینیان یا حاشیه‌ای بر آنهاست. آثار فقهی مهم وی عبارت‌اند از: ۱) سه اثر دربارهٔ ارث به زبان فارسی، با نامهای *لَطائفُ‌المیراث‌لِطائفِ الوُرّاث*، *قِسامُ‌المواریث* و *اَقسامُ‌التَّواریث*، و *تَقویمُ‌المیراثِ فی تَقسیمِ‌التُّراث*، که به سه صورت مفصّل، متوسط و مختصر تألیف شده‌اند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۴۸، ج ۱۷، ص ۷۸، ج ۱۸، ص ۳۲۳، ج ۲۶، ص ۲۲۴). ۲) شرح *بِدایَةُ‌الهِدایة*، که شرح بخش عباداتِ *هدایةالامّة* تألیف حرّ عاملی است (← همان، ج ۳، ص ۵۹ـ۶۰، ج ۱۳، ص ۱۲۴). ۳) *مَسالِکُ‌المَقصود و مَوالِکُ‌المَعقود* (*صِیَغ العقود*)، در توضیح صیغه‌های مختلف عقود. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی وجود دارد (← همان، ج ۱۵، ص ۱۱۰، ج ۲۲، ص ۴؛ استادی، ج ۲، ص ۲۱۷). ۴) *إنارةُ الطُّروس فی شرحِ عبارةِالدُّروس*، در شرح بخشی از مبحث نذر *الدُّروسُ الشَّرعیة فی فقه الامامیه*، اثر شهید اول (متوفی ۷۸۶؛ آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۴، ج ۱۱، ص ۱۱۷). حسینی مختاری رساله‌های فقهی متعددی نیز نگاشته است، از جمله دربارهٔ «قاعدهٔ یسد» و احکام مردگان (← همان، ج ۶، ص ۲۷۹ـ۲۸۰، ج ۱۱، ص ۳۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ج ۱۵، ص ۳۴۱، ج ۱۷، ص ۱۳، ۲۱۲). وی بر برخی منابع اصولی نیز حاشیه نوشته است، از جمله بر *مَعالِمُ‌الدّین و مَلاذُالمجتهدین*، اثر حسن‌بن زین‌الدین (صاحب معالم) و *اشاراتُ الاصول* محمدابراهیم کلباسی اصفهانی (همان، ج ۶، ص ۲۱، ۲۰۹).

مهم‌ترین آثار کلامی و فلسفی حسینی عبارت‌اند از: ۱) دو بار تلخیص *الشّافی فی الامامة*، اثر شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶). تلخیص نخست، که در آن پاره‌ای از مناظره‌های قاضی عبدالجبار معتزلی و شریف مرتضی آمده است، *إرتِشافُ الصّافی مِن سُلافِ‌الشّافی* نام دارد و تلخیص دوم، که کم‌حجم‌تر است، *صَفوةُالصّافی مِن رَغوةِ الشّافی* نامیده شده است (همان، ج ۴، ص ۴۲۳، ج ۱۵، ص ۴۹). ۲) *التُّحفةُالرَّینیة*، که اُرجوزه یا مجموعه شعری است در قالب مثنوی دربارهٔ مسائل کلامی (همان، ج ۲۶، ص ۱۶۷). ۳) *حَثیثُ الفَلْجَة فی شَرحِ حدیثِ الفُرجَة*، در شرح حدیث پنجم از باب «حدوث‌العالم» کتاب‌التوحید *کافی* (دربارهٔ این حدیث ← د. ج. اسلام، ج ۸، ص ۴۱۹ـ۴۲۱). ۴) *اَمانُ الایمانِ مِن اَخطارِ الاَذهان*. ۵) *حَدائقُ العارفین فی طَرائقِ المعارف* (همان، ج ۲، ص ۳۴۴، ج ۶، ص ۲۴۸، ۲۸۸؛ حسینی‌اشکوری، ۱۴۱۰الف، ص ۱۳۶). وی دو اثر کلامی ـ حدیثی نیز داشته است: حاشیه بر شرح سیدعلی‌خان مدنی بر *الصحیفة السّجادیة*، و شرح ناتمام زیارت جامعهٔ کبیره (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۲۴، ج ۱۳، ص ۳۰۶؛ حسینی اشکوری، ۱۳۵۷ش، ج ۱، ص ۱۳۸ـ۱۳۹).

حسینی‌مختاری در علم منطق، *لسان‌المیزان* و شرح آن و نیز شرح *تهذیب‌المنطق* تفتازانی را نگاشت و بر شرح شمسیه و شرح *مطالع*، هر دو از قطب‌الدین رازی، حاشیه نوشت. در ریاضیات نیز شرحی بر *خلاصة‌الحساب* شیخ بهائی نوشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۳۷، ۱۳۴، ج ۱۳، ص ۱۶۳، ۲۳۲، ج ۱۸، ص ۳۱۱). همچنین بخش طبیعیات کتاب *الشفاء* ابوعلی‌سینا را با نام *مِصْفاة الشِّفاء لاِستصفاءِ الشِّفاء* شرح کرد (همان، ج ۲۱، ص ۱۲۴).

آثار حسینی‌مختاری در ادبیات مشتمل است بر: سه شرح (مختصر، متوسط و بزرگ) بر *الفوائدالصَّمدیة* شیخ بهائی؛ گفتارهای حکیمانهٔ موزونی به سبک *مقامات* حریری و *شذورالذهب* زمخشری با نام *زَواهرُالجَواهر فی نَوادرِالزَّواجِر*، که چاپ شده است (← بغدادی، ج ۱، ستون ۶۱۵؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۶۱ـ۶۲، ج ۱۳، ص ۳۶۲، ج ۱۶، ص ۱۳۴، ۳۲۸؛ مشار، ص ۲۷۹، ۵۰۶)؛ حاشیه بر *المُطَوَّل* تفتازانی؛ و کتابی در علم نحو به نام نحو میر (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۰۳، ج ۲۴، ص ۸۸).

حسینی‌مختاری حاشیه‌ای بر کتاب *الاشباه و النظایر* جلال‌الدین سیوطی داشته که در آن از برخی منابع نقل کرده است که سیوطی در اواخر عمر به مذهب شیعه گرویده بود (همان، ج ۶، ص ۲۱؛ نیز ← قمی، ج ۲، ص ۶۰۱). وی همچنین شرح و تکمله‌ای بر کتاب *توضیح‌المقاصد* بهاءالدین عاملی* (شیخ بهائی) نگاشت و آن را *تَفریحُ القاصد لِتوضیحِ المقاصد* نامید که *تاریخ بهائیّین* (یعنی شیخ بهائی و بهاءالدین

حسینی‌مختاری) نیز نام گرفته است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۲۹ـ۲۳۰، ج ۲۶، ص ۲۱۴، دربارهٔ دیگر آثار حسینی مختاری ← همان، ج ۶، ص ۹، ج ۱۵، ص ۲۵۸، ج ۱۶، ص ۱۴۲، ج ۲۰، ص ۱۱۶ـ۱۱۷، ج ۲۱، ص ۱۴۹، ج ۲۴، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۳۷۲ش، ص ۱۰۸ـ۱۰۹).

منابع: محمدمحسن آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة: الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشرة*، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران ۱۳۷۲ش؛ رضا استادی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیةالله العظمی گلپایگانی*، ج ۲، قم: دارالقرآن الکریم، [بی‌تا.]؛ اسماعیل بغدادی، *ایضاح المکنون*، ج ۱، در حاجی‌خلیفه، ج ۳؛ محمدبن حسن حرّعاملی، *امل‌الآمل*، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افست قم ۱۳۶۲ش؛ احمد حسینی اشکوری، *اجازات الحدیث التی کتبها شیخ‌المحدثین و محیی معالم‌الدین المولی محمدباقر المجلسی الاصبهانی: ۱۰۳۷ـ ۱۱۱۰ هـ*، قم ۱۴۱۰ الف؛ همو، *تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه*، چاپ محمود مرعشی، قم ۱۴۱۰ ب؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی حضرت آیةالله العظمی گلپایگانی*، ج ۱، قم ۱۳۵۷ش؛ خوانساری؛ محمدبن حسن فاضل هندی، *کشف اللثام*، قم ۱۴۱۶ـ۱۴۲۴؛ عباس قمی، *فوائد الرضویه: زندگانی علمای مذهب شیعه*، تهران [۱۳۲۷؟ ش]؛ خانبابا مشار، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران ۱۳۴۴ش.

/ لیلی کریمیان /

حسینی مراغی، میرعبدالفتاح‌بن علی، فقیه و اصولی امامی قرن سیزدهم. از تاریخ تولد و زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. احتمالاً در مراغه به دنیا آمده است. بعدها در نجف ساکن شد و به تحصیل علوم دینی، به‌ویژه فقه و اصول، پرداخت (← حبیب‌آبادی، ج ۴، ص ۱۳۶۵؛ امین، ج ۸، ص ۳۱؛ امینی، ج ۳، ص ۱۱۸۲). از درس شیخ موسی و شیخ علی، فرزندان شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف‌الغطاء، که در نجف استادان بنامی بودند، بهره گرفت و درسهای آنها را تحریر کرد (همانجاها؛ قس آقابزرگ طهرانی، ۱۳۳۷ش، ستون ۲۳۲). با اینکه حسینی‌مراغی (ج ۲، ص ۱۴۴) از سیدمحمد طباطبایی، مشهور به سیدمحمد مجاهد* (متوفی ۱۲۴۲)، با عنوان «استاد» و «معاصر» یاد کرده، ولی شاگردی او نزد طباطبایی محل تردید است (قس حسینی مراغی، ج ۱، مقدمه، ص ۷). وی در ۱۲۵۰ در نجف درگذشت (امینی، همانجا؛ قس آقابزرگ طهرانی؛ حبیب‌آبادی، همانجاها).

مهم‌ترین اثر حسینی‌مراغی، *عناوین‌الاصول* مشهور به *العناوین* است که دربارهٔ قواعد فقهی است (← ادامهٔ مقاله). دیگر آثار مهم او ــ که به نوشتهٔ آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۴، قسم ۲، ص ۷۵۵) بیشتر آنها به صورت خطی در کتابخانهٔ شیخ هادی کاشف‌الغطاء در نجف موجودند ــ عبارت‌اند از: *الحیاض المُتْرعَة*، در شرح *المُختَصرُ النافع* محقق حلّی، که حسینی در موارد متعددی در *العناوین* (از جمله ج ۱، ص ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۳) بدان ارجاع داده است؛ *العقود و الایقاعات*، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است (مدرسی طباطبائی، ص ۳۴۲)؛ *البیع*؛ *رسالة فی عمل الدائرة‌الهندیة لتعیین‌الزوال*، دربارهٔ تعیین وقت زوال آفتاب؛ تقریرات درسهای فقه و اصول استادان خود؛ دو اثر رجالی *فوائد رجالیة*، و *رسالة فی الموثّقین*؛ و اثر حدیثی *اخبار امامة‌الباقر علیه‌السلام* (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴، همانجا؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۱، ج ۳، ص ۱۹۱ـ۱۹۲، ج ۴، ص ۳۷۸، ج ۱۸، ص ۳۳۸، ج ۲۳، ص ۲۴۶؛ امین، همانجا).

العناوین از آثار ارزندهٔ فقهی در عصر قاجار است. این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از جمله در ۱۲۷۴، ۱۲۹۷ و آخرین‌بار در ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸ با تحقیق رحمت‌اللّه رحمتی (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۳۵۰؛ برای معرفی نسخه‌های کتاب ← حسینی‌مراغی، ج ۱، مقدمه، ص ۹ـ۱۰). مؤلف در این کتاب، با بیانی رسا و دقیق و علمی و با اجتناب از آمیختن مسائل اصولی با فلسفه و تأکید بر کاربرد مثالها و مصادیق واقعی و مورد ابتلا، کوشیده است به تحلیل قواعد فقهی رایج در فقه شیعه در ابواب گوناگون بپردازد. وی، ضمن نقل آرای مشهور در فقه امامی، به دیدگاههای برخی معاصران خود به‌ویژه ملااحمد نراقی (← ج ۱، ص ۲۳۵، ۲۵۲، ۳۱۷، ج ۲، ص ۱۸، ۲۸۴، ۶۴۴) و نیز استادان خود (← ج ۱، ص ۳۷۹، ۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۷، ۳۰۵، ۴۷۷، ۷۵۴) توجه خاص نشان داده و گاه به نقد آنها پرداخته است. حسینی از آموزه‌های فقهی و اصولی استادانش در کتاب عناوین بهره برده است. برخی بر آن‌اند که این کتاب تماماً تقریرات درسهای استادان اوست (← آل‌محبوبه، ج ۳، ص ۲۰۱؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، همانجا) ولی باتوجه به تعابیر وی، این دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت (← سبحانی، ص ۳۴۱).

عناوین‌الاصول حاوی ۹۴ قاعدهٔ فقهی (یا به تعبیر مؤلف: عنوان) است. این قواعد در فهرستی، که احتمالاً خود او تنظیم کرده است، به هفت دستهٔ کلی تقسیم شده‌اند: قواعد مشترک در همهٔ ابواب فقه (عنوان یکم تا یازدهم)، قواعد ویژهٔ عبادات (عنوان دوازدهم تا بیست و ششم)، قواعد معاملات (عنوان بیست و هفتم تا چهل و ششم)، قواعد مُبطِلات عقود (عنوان چهل و هفتم تا پنجاه و ششم)، قواعد اسباب و مُسقِطات ضَمان (عنوان پنجاه و هفتم تا هفتاد و دوم)، قواعد ویژهٔ اقسام ولایت و سیاسات شرعیه (عنوان هفتاد و سوم تا هشتادودوم)، و

قواعد ویژهٔ شرایط عام تکلیف، مانند بلوغ و عقل و رشد و اسلام (عنوان هشتاد و سوم تا نود و چهارم).

توجه به زمان تألیف کتاب، که در سال ۱۲۴۶ خاتمه یافته است (← ج ۲، ص ۷۵۷)، اهمیت آن را در مواجهه با گرایش اخباری و تثبیت مبانی اجتهاد نشان می‌دهد (← سبحانی، ص ۳۴۲). شیخ انصاری به آرای حسینی‌مراغی در *العناوین* توجه داشته است (همان، ص ۳۳۸؛ برای نمونه ← انصاری، ج ۶، ص ۴۵). میرزا محمد تنکابنی (ص ۱۸۴) این کتاب را از دیگر آثار راجع به قواعد فقه، برتر شمرده است.

منابع: محمدمحسن آقابزرگ‌طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، *طبقات‌اعلام‌الشیعة: الکرام البررة*، مشهد ۱۴۰۴؛ همو، *مصفی المقال فی مصنفی علم‌الرجال*، چاپ احمد منزوی، تهران ۱۳۳۷ ش؛ جعفربن باقرآل‌محبوبه، *ماضی النجف و حاضرها*، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ امین: محمدهادی امینی، *معجم رجال‌الفکر و الادب فی النجف خلال الف عام*، [نجف] ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، *کتاب المکاسب*، قم ۱۳۷۸ ش؛ محمدبن سلیمان تنکابنی، *قصص‌العلماء*، تهران: انتشارات علمیهٔ اسلامیه، [بی‌تا.]؛ محمدعلی حبیب‌آبادی، *مکارم الآثار در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ هجری*، ج ۴، اصفهان ۱۳۵۲ ش؛ عبدالفتاح‌بن علی حسینی‌مراغی، *العناوین*، قم ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸؛ جعفر سبحانی، *تذکرةالاعیان*، قم ۱۴۱۹؛ حسین مدرسی‌طباطبائی، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی*، ترجمهٔ محمد آصف‌فکرت، مشهد ۱۳۶۸ ش.

/ مُنیٰ علی‌نژاد /

حسینی‌مرعشی ← سلطان‌العلماء، حسین‌بن محمد

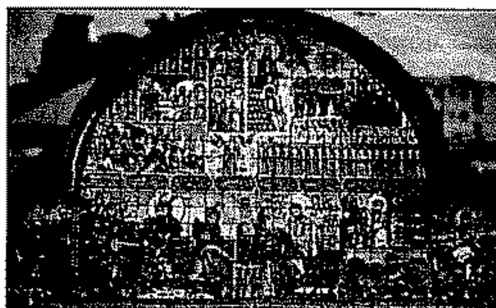
حسینیه (۱)، پرکاربردترین مکان مذهبی در میان شیعیان با کارکرد اختصاصی در برگزاری مراسم سنّتی عزاداری و روضه‌خوانی به ویژه برای حضرت امام حسین علیه‌السلام و یارانش، و نیز با کارکرد عمومی در برگزاری آیینهای مذهبی و فرهنگی.

با وجود اهمیت زیاد مساجد در سراسر جهان تشیع، حسینیه‌ها در اجرای مراسم ویژهٔ سوگواری* شیعی (سینه‌زنی، روضه‌خوانی* و ذکر مصائب اهل‌بیت، نوحه‌خوانی و وعظ و، در برخی مناطق، تعزیه‌خوانی) جایگاهی اختصاصی یافته که مشتمل است بر مراسم دههٔ اول محرّم یا اول محرّم تا ۲۸ صفر؛ مراسم سوگواری برای پیامبر و دیگر معصومان علیهم‌السلام در دیگر ایام سال قمری؛ مراسم میلاد و منقبت‌خوانی برای معصومان علیهم‌السلام؛ و برگزاری مراسم ویژهٔ ماه مبارک رمضان، از جمله شبهای قدر و مجالس قرائت قرآن. اجرای مجالس ترحیم* شهروندان و برنامه‌های مذهبی و فرهنگی نیز از فعالیتهای معمول در حسینیه‌هاست.

حسینیه‌ها، به ویژه در ماههای محرّم و صفر، کانون اصلی مراجعه و پررونق‌ترین مرکز ارتباط جمعیِ مناطق شیعه‌نشین به‌شمار می‌روند. حضور مردم در این مکانها و همیاری آنان برای آماده‌سازی و تأمین خدمات و اجرای مراسم، بدون در نظر گرفتن سن و جنسیت و وضع مالی و جایگاه و رتبهٔ اجتماعی، امکان گسترده‌ای برای تقویت حس همدلی و همبستگی شیعیان فراهم می‌آورد و چون حسینیه‌های هر محل معمولاً حائز هویتِ محلی ویژهٔ خود هستند، این کارکرد اجتماعی حسینیه‌ها در مقیاس محله، مناسبات عمیق و ریشه‌داری را در میان ساکنان ایجاد و تقویت می‌کند؛ به ویژه در ادوار متأخرتر، حسینیه‌ها مرکزی برای برنامه‌های عام‌المنفعه، از جمله تشکیل صندوقهای قرض‌الحسنه، نیز هستند. کارکرد هویت بخشی و تقویت همبستگی در حسینیه‌های متعلق به جمعیتهای مهاجر یا مسافر در شهرهای دیگر، مثلاً حسینیه‌های آذربایجانیها در تهران و حسینیه‌های ایرانیان در عتبات عالیات، بارزتر است (← ادامهٔ مقاله).

به دلیل متأخر بودن واژهٔ حسینیه و فقدان آن در متون کهن، این ساختار ظاهراً در امتداد ساختارهای مسجد*، زاویه و تکیه*، و در نتیجهٔ ترکیب و تلفیق و بازتولید بخشهایی از ساختار و کارکردهای آنها، از عصر صفوی به بعد، و به احتمال بسیار نخستین‌بار در حوزهٔ فرهنگی شیعی ایران، به وجود آمده است. در دورهٔ آل‌بویه، به دستور معزالدولهٔ دیلمی در ۳۵۲، مردم در روز عاشورا خیمه‌هایی برای عزاداری در خیابانها برپامی‌کردند (فقیهی، ص ۴۶۶). بر پاکردن این خیمه‌ها، به عنوان محلهای موقت عزاداری حسینی، با استفاده از داربستهای چوبی یا فلزی و پوشاندن آنها با پارچه‌های برزنتی، همچنان مرسوم است، اما دربارهٔ احداث بناهای دائم با عنوان حسینیه، در منابع متقدم گزارشی نیامده است. آیینهای عزاداری در مساجد، مزارات معصومان، امامزاده*ها، بازار*ها، تکیه‌ها و جز اینها برگزار می‌شده و اختصاص بنایی به نام حسینیه، به منظور عزاداری، به احتمال بسیار از دورهٔ قاجار تثبیت شده است، چنانکه تاریخ بنای حسینیه‌های مهم و معروف نیز تاریخی قدیم‌تر را نشان نمی‌دهد (← *دایرةالمعارف تشیع*، ذیل مدخلهای حسینیه).

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد روند غلبهٔ بسامدی واژهٔ حسینیه در خرده فرهنگ عزاداری سنّتی شیعی، به خلط میان این واژه و واژهٔ تکیه منجر شده باشد. گفته شده که تفاوت کلی تکیه و حسینیه در این است که در وسط تکیه‌ها سکویی برای اجرای تعزیه تعبیه می‌شده و برگزاری تعزیه از عصر صفوی به بعد از



مأخذ: ناصری، سلطان کربلا، تهران ۱۳۸۴ش، ص ۵۸

نمای کامل کاشی‌کاری هفت رنگ در ایوان شمالی حسینیهٔ مشیر (قبل از آتش‌سوزی)، شیراز، عکس از: کریم امامی

ویژگیهای تکیه‌ها محسوب می‌گردیده، اما حسینیه به طور خاص، محل سینه‌زنی و روضه‌خوانی بوده است (← سلطان‌زاده، ۱۳۶۲ش، ص ۱۸۲). با این وصف، این وجه تمایز چندان دقیق نیست، زیرا در بسیاری از حسینیه‌ها نیز برگزاری تعزیه معمول بوده است.

در واقع، تسمیهٔ مکانهای ویژهٔ عزاداری حسینی، در مناطق گوناگون شیعه‌نشین تابع مناسبات و ادبیات محلی بوده است و از میان این تلقیهای متنوع نمی‌توان به استخراج قاعده پرداخت. مثلاً در ایران و عراق، بیشتر واژهٔ تکیه و، در روندی رو به رشد، حسینیه در کنار واژه‌هایی چون میدان و چهارسوق به کار می‌رفته است، اما شیعیان عمان و بحرین از واژهٔ مَأتَم، شیعیان شبه‌قاره و پاکستان از واژه‌های امامبارا* / امامباره و عاشورخانه و عزاخانه، و در افغانستان از واژهٔ منبر استفاده می‌کرده‌اند (← توسلی، ص ۸۲؛ جانب‌اللهی، ص ۱۵ـ۲۰؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Imām-bārā"؛ *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ذیل «امام‌باره»؛ <دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد>[1]، ذیل واژه؛ تاسی[2]، ص ۵۳؛ فرهنگ، ص ۳۰۸ـ۳۱۸؛ ولی، ص ۱۲۵ـ۱۲۶). در ایران معاصر، بیشترِ مکانهایی‌که برای برگزاری مراسم عزاداری حسینی بنا می‌شوند حسینیه نامیده‌می‌شوند (← معتمدی، ج ۱، ص ۱۴۵ـ۳۵۱) و تقریباً دیگر هیچ مکان نوساخته‌ای را با این کاربرد، تکیه نمی‌نامند و حتی در بازسازیها، نام تکیه‌ها را به حسینیه یا مسجد برمی‌گردانند (← همان، ج ۱، ص ۵۱۰؛ شاطری، ص ۳۳).

حسینیه‌ها معمولاً معماری ساده‌ای دارند و فضایی سرپوشیده برای تجمع‌اند، گو اینکه در بسیاری موارد از لحاظ موقعیت در بافتِ شهری (مثلاً در شهرهای نائین، زواره، تفت و میبد)، حسینیه‌ها نقطهٔ ارتباط اصلی میان خیابانها هستند و بخش مهمی از کالبد معماری شهر را تشکیل می‌دهند و مهم‌ترین فضای سرپوشیدهٔ هر محله تلقی می‌شوند (سلطان‌زاده، ۱۳۷۴ش، ص ۱۳۱). در شهرهای زیارتیِ پراهمیتی چون کربلا و نجف، حسینیه‌ها برای پذیرایی از مسافران نیز به کار می‌روند؛ مانند حسینیهٔ تهرانیها در کربلا، که بزرگ‌ترین حسینیهٔ آنجا به شمار می‌رفت و با هدایا و نذورات مردم تهران ساخته شده بود. این حسینیه، علاوه برداشتن شبستانی وسیع در طبقهٔ اول و زیرزمینهای بزرگ و متعدد، بیش از دویست اتاق برای سکونت زائران داشت. این حسینیه در جریان قیام شیعیان عراق در ۱۳۷۰ش، به دست ارتش بعث ویران شد (انصاری‌قمی، وقف، سال ۲، ش ۳، ص ۸۴).

حسینیه‌ها معمولاً بناهایی منفردند ولی گاهی در مجموعه‌ای شامل باغ، مسجد، ایوان، حمام و بازارچه و جز اینها نیز بنا می‌شوند، مانند حسینیهٔ مشیر در شیراز (← همایونی، ص ۱۰ـ۱۴؛ *دایرةالمعارف تشیع*، ذیل «حسینیهٔ مشیر») و حسینیهٔ امیر سلیمانی در تهران که شامل کتابخانه و درمانگاه نیز هست (← تابنده، ص ۲۴۹ـ۲۵۵؛ *دایرةالمعارف تشیع*، ذیل «حسینیهٔ امیرسلیمانی»).

نمای داخلی و بیرونی بیشتر حسینیه‌ها ساده است، ولی برخی حسینیه‌ها از لحاظ تزیینات داخلی و بیرونی از نمونه‌های حائز اهمیت‌اند، مانند حسینیهٔ شیخ محمدتقی فرحی و حسینیهٔ آقا شیخ علی در بهشهر مازندران و حسینیهٔ مشیر (← همایونی، همانجا؛ ستوده، ج ۴، بخش ۱، ص ۶۹۰ـ۶۹۱). در این میان، حسینیهٔ ارشاد* نیز هست که با اهداف فرهنگی و اجتماعی در حدود سال ۱۳۴۵ش در تهران تأسیس شده و از معماری مدرن متناسب با کارکرد خاص خود، از جمله تالار برگزاری سخنرانی برخوردار است.

تأمین هزینه‌های احداث و نگهداری و برگزاری مراسم در حسینیه‌ها را برخی بانیانِ متمول برعهده می‌گیرند و معمولاً درآمدها یا املاکی را به این منظور وقف می‌کنند. گاه این هزینه‌ها را مردم به صورت دسته جمعی برعهده می‌گیرند. برخی نیز منزل خود را به طور دائم یا موقت به صورت حسینیه درمی‌آورند. غیر از انگیزهٔ عمومی مذهبی، نذر برای شفای بیماران یا حصول موفقیت در کاری مهم نیز انگیزهٔ احداث این حسینیه‌های دائم یا موقت است (← انصاری‌قمی، همانجا؛ شهری‌باف، ج ۲، ص ۳۶۰؛ طعمه، ص ۱۸۰ـ۱۸۱؛ <دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد>، همانجا).

گاه نام واقف یا بانی را بر روی حسینیه می‌گذارند، مثل حسینیهٔ سیدمحمد صالح در کربلا، حسینیهٔ اصطهباناتی در نجف و حسینیهٔ مؤمن علی یزدی در کاظمین (← انصاری‌قمی، وقف، سال ۲، ش ۱، ص ۷۷، ش ۳، ص ۸۴، سال ۳، ش ۱،

---

1. *The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic world*

2. Tassy

ص ۱۰۱) یا آنها را به نام اصناف می‌خوانند، مانند حسینیهٔ خیاطها، حسینیهٔ دباغها، حسینیهٔ صباغها، هر سه در بیرجند (رضائی، ص ۱۲۶ـ۱۲۷) یا حسینیهٔ خرازها، حسینیهٔ نجارها، حسینیهٔ قنادها و حسینیهٔ بزازها، همگی در سبزوار (محمدی، ص ۲۶۱). حسینیه‌هایی که اهالی برخی شهرها در شهرهای دیگر بنا می‌کنند، به نام گروه مهاجران یا زائران خوانده می‌شوند، مانند حسینیهٔ اصفهانیها، حسینیهٔ تهرانیها، حسینیهٔ قمیها، و حسینیهٔ آذربایجانیها، همگی در کربلا (انصاری‌قمی، وقف، سال ۲، ش ۳، ص ۸۳ـ۸۴). برخی حسینیه‌ها نیز به نام محله‌ای که در آن واقع شده‌اند خوانده می‌شوند، از جمله در نائین، ابیانه و کاشان (← سلطان‌زاده، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۳۰؛ بلوکباشی، ص ۵۹، ۶۱؛ مشهدی نوش‌آبادی، ص ۱۰). نامگذاری حسینیه‌ها به نام امامان و معصومان و فرزندان آنها نیز مرسوم است (← معتمدی، ج ۱، ص ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۰ و جاهای دیگر).

حسینیه‌ها از پر شمارترین فضاهای دینی و مذهبی در جهان تشیع‌اند، به طوری که تقریباً در همهٔ محله‌های شیعی دست کم یک حسینیهٔ دائم وجود دارد. گفته شده که لکهنو در اواسط دههٔ ۱۲۱۰/ اوایل دههٔ ۱۸۰۰ حدود دوهزار و تهران در اواخر دههٔ ۱۳۴۰ ش حدود ۶۳۰ حسینیه داشته است (<دایرة‌المعارف جهان اسلام آکسفورد>، همانجا). همچنین براساس آمار ۱۳۷۵ ش، ۸٬۷۵۲ حسینیه در ایران وجود داشته که بیش از ۱۱٪ کل اماکن دینی و مذهبی کشور را تشکیل می‌داده است (میرمحمدی، ص ۷۱ـ۷۲).

منابع: محمدرضا انصاری‌قمی، «موقوفات ایرانیان در عراق»، وقف: *میراث جاویدان*، سال ۲، ش ۱(بهار ۱۳۷۳)، ش ۳(پاییز ۱۳۷۳)، سال ۳، ش ۱ (بهار ۱۳۷۴)؛ علی بلوکباشی، *نخل‌گردانی: نمایش تمثیلی از جاودانگی حیات شهیدان*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ علی تابنده، خورشید تابنده: *شرح احوال و آثار عالم ربّانی و عارف صمدانی حضرت آقاحاج سلطانحسین تابنده گنابادی «رضاعلیشاه» (طابثراه)*، تهران ۱۳۷۳ ش؛ محمود توسلی، «حسینیه‌ها ـ تکایا ـ مصلی‌ها»، در *معماری ایران: دورهٔ اسلامی*، به کوشش محمدیوسف کیانی، ج ۱، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش؛ محمدسعید جانب‌اللهی، تأثیر اماکن مذهبی بربافت محلات سنتی شهرستان تفت»، در مجموعه *مقالات مردم‌شناسی*، دفتر ۳، [تهران]: سازمان میراث فرهنگی کشور، مرکز مردم‌شناسی، ۱۳۶۶ ش؛ *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران ۱۳۶۷ ش ـ ، ذیل «امامباره» (از یداللّه غلامی)؛ *دایرة‌المعارف تشیع*، زیرنظر احمد صدر حاج‌سید جوادی، کامران فانی، و بهاءالدین خرمشاهی، تهران ۱۳۶۶ ش ـ ، ذیل «حسینیهٔ ارشاد» (از حسن یوسفی‌اشکوری)، «حسینیهٔ امیرسلیمانی»، «حسینیهٔ مشیر» (از پرویز ورجاوند)؛ جمال رضائی، *بیرجندنامه: بیرجند در آغاز سدهٔ چهاردهم خورشیدی*، به اهتمام محمود رفیعی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ منوچهر ستوده، *از آستارا تا استارباد*، تهران ۱۳۴۹ ش ـ ؛ حسین سلطان‌زاده، *روند شکل‌گیری شهر و مراکز مذهبی در ایران*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، *نائین: شهر هزاره‌های تاریخی*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ علی‌اصغر شاطری، *واژه‌نامهٔ محرّم (کاشان)*، کاشان ۱۳۸۳ ش؛ جعفر شهری‌باف، *طهران قدیم*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ سلمان هادی طعمه، *کربلاء فی الذاکرة*، بغداد ۱۹۸۸؛ محمدحسین فرهنگ، *جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی شیعیان افغانستان*، قم ۱۳۸۰ ش؛ علی‌اصغر فقیهی، *آل‌بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم در آن عصر*، تهران ۱۳۵۷ ش؛ محمود محمدی، *فرهنگ اماکن و جغرافیای تاریخی بیهق (سبزوار) براساس معجم‌البلدان یاقوت و تاریخ بیهق*، سبزوار ۱۳۸۱ ش؛ محمد مشهدی نوش‌آبادی، *نوش‌آباد در آینهٔ تاریخ: آثار تاریخی و فرهنگ*، کاشان ۱۳۷۸ ش؛ حسین معتمدی، *عزاداری سنتی شیعیان در بیوت علما و حوزه‌های علمیه و کشورهای جهان*، ج ۱، قم ۱۳۷۸ ش؛ حمیدرضا میرمحمدی، «پراکندگی جغرافیایی اماکن مذهبی کشور در قالب استانی»، مسجد، ش ۵۸ (مهر و آبان ۱۳۸۰)؛ محمدطه ولی، *المساجد فی الاسلام*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ صادق همایونی، *حسینیهٔ مشیر*، عکاسی از عباس بهمنی و منوچهر چهره‌نگار شیرازی، تهران ۱۳۷۱ ش؛

EI[2], s.v. "Imām-bārā", (by K. A. Nizami); *The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Ḥusaynīyah" (by Gustav Thaiss); Garcin de Tassy, *Muslim festival in India and other essays*, tr. and ed M. Waseem, Delhi 1997.

/ محمد مشهدی‌نوش‌آبادی /

حسینیه (۲)، یکی از فرق زیدیه قائل به رجعت حسین‌بن قاسم عیانی (یکی از امامان زیدیهٔ یمن). در تاریخ زیدیه* دربارهٔ مهدی موعود و ظهور مدعیان مهدویت، بحثهای جدّی وجود دارد (← عبداللّه‌بن حمزه منصورباللّه، ص ۱۹۴). یکی از مهم‌ترین این موارد، ادعای مهدویت حسین‌بن قاسم عیانی در آغاز قرن پنجم است که به پیدایی فرقهٔ حسینیه انجامید.

حسین‌بن قاسم عیانی پس از مرگ پدرش، جانشین او و عهده‌دار امامت زیدیان یمن شد و در ۴۰۴ در میدان نبرد به قتل رسید، ولی گروهی از پیروان او مرگش را نپذیرفتند و مدعی شدند که او همان مهدی موعودی است که پیامبر اسلام صلی‌اللّه‌علیه وآله ظهورش را وعده فرموده و پس از یک دوره غیبت، برای اقامهٔ عدالت بازخواهد گشت. اعتقاد به علم غیب، دریافت وحی و انجام دادن کارهای خارق‌العاده در مورد حسین‌بن قاسم و باورهای شگفت‌انگیزی همچون برتری وی بر همهٔ پیامبران و از جمله پیامبر اسلام و ترجیح سخن او بر همهٔ کتابهای آسمانی و از جمله قرآن، از دیگر عقاید این فرقه است

(ــــه ادامهٔ مقاله). فرقهٔ حسینیه از قرن پنجم تا هفتم، در کنار جریانِ سنّتی زیدیه در یمن، حضور داشته و اعتقاد آنان به مهدویتِ حسین‌بن قاسم و سایر باورها دربارهٔ او، در طول بیش از سه قرن، معرکهٔ آرای موافقان و مخالفان زیدیه بوده است.

پیدایی فرقهٔ حسینیه حاصل بخشی از تحولاتِ سیاسیِ یمن بوده است. قبایل یمن در ۲۸۰ از سادات مستقر در مدینه برای اعزام برگزیده‌ای از خاندان پیامبر بـه منظور حـل اختلافات داخلی و به دست گرفتن زعامت آن دیار ــ که بر اثر کشمکشهای قبیله‌ای دستخوش آشوب گردیده بود ــ دعوت کردند که در پی مهاجرت الهادی الی‌الحق* یحیی‌بن حسین به آنجا، سرانجام دولت زیدیان یمن* تشکیل شد (ــــه ایمن فؤاد سید، ص ۲۳۱ـ ۲۳۵؛ عارف، ص ۱۶۵ـ۱۷۵). نتیجهٔ تلاش علمی الهادی، پدید آمدن مکتبی فقهی و کلامی در میان زیدیه بود که، در انتساب به او، هادَویه نامیده شده است. پس از وفات الهادی در سال ۲۹۸، دو فرزند او، محمد ملقب به مرتضی‌لدین‌اللّه* و احمد ملقب به ناصرلدین‌اللّه*، که هر دو از امامان بزرگ زیدیان یمن به شمار می‌روند، پایه‌های این فرقه را مستحکم کردند، ولی پس از وفات ناصر لدین‌اللّـه، حکـومت امـامان زیـدی در یـمن، بـه سـبب درگیریهای داخلی و نزاع فرزندان ناصر بر سر حکومت، رو به ضعف نهاد و به منطقهٔ کوچکی در اطراف شهر صَعْده، در شمال یمن، محدود شد (ــــه ایمن فؤاد سید، ص ۲۳۷). در این دوره عالمان زیدی تعالیم فقهی و کلامی الهادی را همچنان به عنوان اصولِ مقبول، تبیین و تـفسیر مـی‌کردند، ولی از اواسـط قـرن چهارم به بعد مجادلات کلامی در میان زیدیه بالا گرفت که بـه دسته‌بندی جدید پیروان الهادی در دو فرقهٔ مُطَرِّفیّه و مُختَرِعه (ــــه همان، ص ۲۴۲) و در پی آن، پیدایی فرقهٔ سومی بـه نـام حسینیه انجامید. در واقع، چـون هـیچ‌یک از جـانشینان نـاصر نتوانستند خود را به عنوان امامِ واجد شرایط و مقبول مـردم و قبایل یمن مطرح کنند، عملاً حاکمان زیدی در شمال یـمن تـا چند دهه نتوانستند اقتدار دوران الهادی و دو فرزندش را حفظ کنند، تا اینکه در ۳۸۸، که منازعه در میان نوادگان الهادی بر سر حکومت به اوج خود رسیده بود (ــــه ابن‌فند، ج ۲، ص ۶۵۸ـ ۶۶۳)، برخی قبایل یمن بار دیگر به بیعت با سادات مستقر در خارج از یمن تمایل نشان دادند و این‌بار ابومحمد قاسم‌بن علی عیانی المنصور باللّه (۳۱۰ـ۳۹۳)، که شخصی عالم و فـاضل بود، دعوت آنان را اجابت کرد و آنان به او امید بستند تا به عنوان امـام، انسجام گـذشته را بـازگرداند (ــــه ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۲۲۷ـ۲۲۸؛ مادلونگ[1]، ۱۹۶۵، ص ۱۹۴ـ۱۹۷).

مُحَلّی (۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۱۴) نسب کاملِ قاسم‌بن علی را، که از سادات حسنی مقیم حجاز بوده، چنین آورده است: قاسم‌بن علی‌بن عبداللّه‌بن محمدبن قاسم رَسّی‌بن ابراهیم‌بن اسماعیل‌بن ابراهیم‌بن حسن‌بن حسن‌بن علی‌بن أبی‌طالب علیهم‌السلام؛ بنابراین، قاسم‌بن علی (ــــه رَسّیان*) از نوادگان محمدبن قاسم رسّی، برادر حسین‌بن قاسم، بود و برخلاف دیگر مدعیان زعامت زیدیه در آن دوران، از نسل الهادی نبود، بلکه نسبش با دو واسطه به عموی الهادی، یعنی محمدبن قاسم رسّی، می‌رسید. این نکته، دست‌آویز برخی فرزندان الهادی برای مخالفت با او شد (ــــه ربعی، مقدمهٔ رضوان سید، ص ۳۴). قاسم‌بن علی عیانی المنصورباللّه در بخشهایی از کتاب *التنبیه و الدلائل* (ج ۱، ص ۸۶ـ۹۷) بـه هـمین مـوضوع پـرداخـته و از شایستگی خـود و حـتی نـیای اعـلایش (محمدبن قـاسم‌بن ابراهیم) برای امامت زیدیه، در مقابل دعـاوی اشـراف هـادوی دفاع کرده است. عیانی در پی بیماری شدیدی، در ۹ رمضان ۳۹۳ در عیان درگذشت. از میان شش پسر او، با نامهای جعفر، یحیی، عـبداللّـه، عـلی، سلیمان و حسین (محلّی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۰)، کوچک‌ترین آنها ابوعبداللّه حسین‌بن قاسم، ملقب به المهدی لدین‌اللّه، عهده‌دار امامت زیدیه پس از او شد.

حسین‌بن قاسم عیانی. وی در ۳۷۶ (حسنی مؤیدی، ص ۲۰۲) یا ۳۷۸ (نشوان‌بن سعید حمیری، ص ۱۵۷) متولد شد و نزد پدر و برادران بزرگ‌تر خود، در حجاز پرورش یافت. در دوران امامت پدرش، در ۳۹۱ به همراه دیگر اعضای خانواده، به شمال یمن رفت (ــــه حسین‌بن احمدبن یعقوب، ص ۲۰۷) و بنابر اغلب گزارشها بلافاصله پس از وفات پدرش در سال ۳۹۳، امام زیدیه و جانشین پدر شناخته شد (ــــه محلّی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۱؛ حسنی‌مؤیدی، هـمانجا؛ قس ابـن‌قاسم، قسم ۱، ص ۲۳۵، که سال امامت او را ۴۰۱ دانسته است). از فعالیتهای حسین‌بن قاسم در فاصلهٔ سالهای ۳۹۳ تا ۴۰۱ اطلاع روشنی در دست نیست و بیشتر اطلاعاتی که از دوران امامت او به ما رسیده، مربوط به سالهای ۴۰۱ تا ۴۰۴ است؛ هر چند که براساس گفتهٔ رَبَعی (ص ۷۱) می‌دانیم که طبق سنّت زیدیه، کتابی در شرح حال حسین‌بن قاسم تألیف شده است. وی در این مدت، درگیر منازعات و جنگهای متعدد، عمدتاً با رقبای داخلی، بود (ــــه ابن ابی‌الرجال، ج ۲، ص ۱۸۸ـ۱۹۱؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۲۳۴ـ۲۳۸؛ ابن‌فند، ج ۲، ص ۷۱۵). از جمله رقبای داخلی او این اشخاص بودند: یوسف‌بن یحیی‌بن ناصر لدین‌اللّه، که از سال ۳۶۸ مدعی امامت زیدیه بود و در دوران زمامداری قاسم عیانی، به‌رغم بیعت با وی، و پس از آن در دوران امامت حسین‌بن قاسم تا سال ۴۰۴ که او در صعده کشته شد، رقیب و

1. Madelung

مخالف جدّی او بود؛ محسّن‌بن محمدبن مختاربن ناصر لدین‌اللّه؛ محمدبن قاسم‌بن حسین زیدی، از نوادگان زید شهید، که در سال ۴۰۳ حسین‌بن قاسم او را به قتل رساند؛ و زید فرزند محمدبن قاسم (ــــه ابن ابی‌الرجال، ج ۴، ص ۷۸ـ۸۵). به‌تدریج و در طول دوران زمامداری حسین‌بن قاسم، به سبب خشونت و شیوهٔ سخت‌گیرانهٔ وی در امر حکومت، قبایل یمن از او رویگردان شدند و چندین‌بار با وی جنگیدند یا به حمایت از رقبای او برخاستند (ــــه ربعی، همان مقدمه، ص ۴۰ـ۴۱) تا اینکه در ۴۰۴ در ناحیهٔ بَون، در نبردی سخت، وی را از پای درآوردند (محلّی، همانجا؛ ابن‌فند، ج ۲، ص ۷۱۰). جسد او در شهر رَیده به خاک سپرده شد (محلّی، همانجا).

یکی از موضوعاتی که توجه بسیاری را به خود جلب کرده، آن است که به این امام جوان زیدی، که حداکثر سی‌سال عمر کرده، بیش از هفتاد عنوان کتاب و رساله نسبت داده شده است (ــــه محلّی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۰؛ حسنی مؤیدی، ص ۲۰۴؛ سزگین[1]، ج ۱، ص ۵۶۹ـ۵۷۰). موضوع این تألیفات بیشتر مسائل اعتقادی و کلامی و تفسیر است. برخی از آنها باقی‌مانده‌اند (برای فهرست این آثار و نسخه‌های آنها ــــه سزگین، ج ۱، ص ۵۶۹ـ۵۷۰؛ وجیه، ج ۱، ص ۵۲۲ـ۵۲۳). مهم‌ترین و مشهورترین اثر او، که مخالفانش به آنها استناد کرده‌اند، عبارت‌اند از: *المعجز الباهر فی‌العدل و التوحید للّه العزیزالقاهر* و نیز *الرد علی من أنکر الوحی بعد خاتم‌النبیین* (قس قاسمی، ص ۴۲۰: *الرد علی من أنکرالوحی بالمنام*). گفته‌اند وی در *المعجز* دربارهٔ برتری کلام خود بر قرآن اظهاراتی کرده و در *الرد* از گونه‌ای وحی در خواب سخن گفته و آن را از شرایط امام دانسته است (ــــه مهدی لدین‌اللّه، ص ۲۰۷ـ۲۱۱؛ ربعی، همان مقدمه، ص ۳۹ـ۴۰). در کتابهای موجود وی از اتهامات مذکور اثری نیست و ظاهراً برخی از این اتهامها برداشتهایی از سخنان اوست. شاید هم این مطالب از آثار او حذف شده، به‌ویژه آنکه برخی آثار وی به صورت تلخیص باقی‌مانده است (ــــه قاسمی، ص ۴۲۸؛ ربعی، همان مقدمه، ص ۳۷، ۳۹).

ابراهیم یحیی دَرسی حمزی یازده عنوان از تألیفات حسین‌بن قاسم را در مجموعه‌ای با عنوان *مجموع کتب و رسائل‌الامام المهدی لدین‌اللّه‌الحسین‌بن القاسم‌العیانی* منتشر کرده است (صعده ۱۴۲۵). اینکه چگونه حسین‌بن قاسم که در نوجوانی یا اوان جوانی به امامت زیدیه رسیده و در دوران امامت و زعامت خود پیوسته با رقبای داخلی و دشمنان خارجی درگیر بوده، این مقدار تألیف داشته، سؤالی است که برخی محققان را واداشته تا در نسبت این رساله‌ها به او تشکیک کنند و احتمال دهند که وی تألیفات پدر خود را، که دارای مقام علمی و عمری طولانی بوده، به نام خود بازنویسی کرده است (ــــه شامی، سفر ۱، ص ۲۴۴ـ۲۴۶)، ولی با مراجعه به متن رساله‌های باقی‌مانده از حسین‌بن قاسم روشن می‌شود بسیاری از عناوین ذکر شده رساله‌هایی کوچک و مختصرند و در برخی موارد نیز از قسمتهای یک رساله به عنوان تألیفات مستقل یاد شده است.

پیدایی فرقهٔ حسینیه. بر اساس منابع، وجود فرقه‌ای به نام حسینیه ــ که عقیدهٔ محوری آنان مهدویت حسین‌بن قاسم و باورهای ویژه در مورد او بوده ــ مسلّم است. کهن‌ترین منبعی که به صورت خاص اصطلاح حسینیه در آن به کار رفته، *سیرةالأمیرین*، تألیف مفرح‌بن احمد ربعی (زنده در ۴۸۵)، است که در آن شرح حال دو تن از برادرزادگان حسین‌بن قاسم ذکر شده است، یکی قاسم‌بن جعفربن قاسم عیانی (۴۱۱ـ۴۶۸) مشهور به شریف فاضل و دیگری برادرش محمدبن جعفر ملقب به ذوالشرفین (۴۳۰ـ۴۷۸؛ برای شرح‌حال وی ــــه ابن‌ابی‌الرجال، ج ۴، ص ۲۳۱ـ۲۳۴)، که به ترتیب در نیمهٔ دوم قرن پنجم زعامت زیدیه را در بخشهایی از یمن برعهده داشتند. مؤلف *سیرةالأمیرین* در این کتاب بارها از حسینیه یا شیعهٔ حسینیه، به جای زیدیه، استفاده کرده است (برای نمونه ــــه ص ۱۳۱، ۱۴۹ـ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۶۵). مسلّم‌بن محمدبن جعفر لَحْجی (زنده در ۵۵۲) نیز در کتاب *أخبارالزیدیة من أهل‌البیت و شیعتهم فی‌الیمن*، که *تاریخ مسلّم* هم خوانده می‌شود، بارها حسینیه را به جای زیدیه به‌کار برده است (ــــه ص ۳۱۷ـ۳۴۳؛ برای دیگر متون زیدیه که در آنها از حسینیه نام برده شده است ــــه موسوی‌نژاد، ص ۱۳۵ـ۱۳۶).

در بررسی عقاید حسینیه باید به تاریخ پیدایی حسینیه توجه کرد. آنچه در خصوص این فرقه، همانند بسیاری از فرق و مذاهب، یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوعات شده این است که آیا این فرقه و اعتقادات آن، واقعاً از شخص حسین‌بن قاسم که این فرقه به او منتسب است، نشئت گرفته و حسین‌بن قاسم نیز در زمان حیاتش مروّج این عقاید بوده و اعتقادات یاران او پس از مرگش، در ادعاهای خود او در زمان حیاتش ریشه دارد؟ براساس منابع متأخر زیدیه، پیدایی فرقهٔ حسینیه و اعتقادات ویژه در خصوص حسین‌بن قاسم و از جمله مهدویت او، پس از مرگش توسط یاران و نزدیکانش مطرح شده است (ــــه محلّی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۱؛ حسنی مؤیدی، ص ۲۰۳؛ موسوی‌نژاد، ص ۱۳۷). برخی منابع نیز از پیدایی این

---

1. Sezgin

فرقه در زمان حیات حسین‌بن قاسم سخن گفته‌اند (ــه قاسمی، ص ۴۱۵؛ موسوی‌نژاد، ص ۱۳۶ـ۱۳۷). همان‌گونه که در رسالهٔ *بیان‌الاشکال فیما حُکیَ عن‌المهدی من‌الأقوال*، نوشتهٔ حمیدان‌بن یحیی قاسمی (ص ۴۱۳، ۴۱۹، ۴۲۰ـ۴۲۰)، نیز بازتاب یافته است، نزدیکان حسین‌بن قاسم در ترویج و طرح عقاید خاص در مورد وی، نقش مهمی داشته‌اند. حمیدان‌بن یحیی اگر چه در انتساب گفته‌های نزدیکان حسین‌بن قاسم به شخص حسین تردید کرده، اصل وجود اعتقادات ویژه و غلوآمیز در نزد آنان را منکر نشده است. او علاوه بر عباراتی که در آغاز کتاب *بیان الإشکال* آورده، عبارت دیگری نیز نقل کرده است (ــه ص ۴۲۸) که نشان می‌دهد برادران حسین‌بن قاسم تحت‌تأثیر داستانها و گزارشهای دیگران، به باورهای حسینیه تن داده بودند. مُسَلَّم لَحجی در تاریخ خود (ص ۳۲۲) از قاسم‌بن جعفربن قاسم عیانی، مشهور به شریف فاضل، نقل کرده که وی در آغاز معتقد به کشته شدن عموی خود، حسین‌بن قاسم عیانی، بوده است، ولی پس از آنکه شخصی به نام مدرک‌بن اسماعیل هفتاد قسم یاد کرده و هفتاد قربانی ذبح نموده که او خود حسین‌بن قاسم را دیده که صحیح و سالم از جنگ در ذی‌عَرار باز می‌گشته، به حیات عموی خود معتقد شده است.

تردیدی وجود ندارد که شریف فاضل و برادرش محمدبن جعفر به مهدویت عموی خود و عقاید حسینیه معتقد بوده‌اند (قس ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۲۵۱)، زیرا علاوه بر گزارش منابع تاریخی متعدد، کتابی ارزشمند از آن دوران با نام *سیرة‌الأمیرین* به دست ما رسیده که در آن مفرح‌بن احمد ربعی (زنده در ۴۸۵)، که خود از یاران این دو برادر و معتقد به عقاید حسینیه بوده، در جای جای این کتاب به اعتقاد آنان به باورهای حسینیه تصریح کرده است (ــه مادلونگ، ۱۹۷۹، ص ۶۹ـ۸۷). با وجود این، آنچه در گزارش مسلّم لحجی در مورد شریف فاضل تازگی دارد، پیدایش حسینیه در زمان اوست. در عبارت امام زیدی احمدبن سلیمان متوکل علی‌اللّه (متوفی ۵۶۶؛ ص ۴۹۳) نیز تصریح شده است که عده‌ای از برادرزادگان حسین در مورد او چنین عقیده‌ای دارند که با گزارش مسلّم لحجی منطبق است. همچنین ناتوانی در انتقام گرفتن از قاتلان حسین، احتمالاً دلیل اتخاذ چنین نظری دربارهٔ مرگ حسین‌بن قاسم از سوی برادرزادگان او بوده است (ــه ابن ابی‌الرجال، ج ۱، ص ۱۶۲ـ۱۶۳، ج ۴، ص ۲۳۱ـ۲۳۲).

آنچه بیش از همه حسینیه را به عنوان فرقه در میان زیدیه متمایز ساخته، اعتقاد به مهدویت حسین‌بن قاسم است. اعتقادات غلوآمیز دیگری نیز به آنان نسبت داده شده (برای فهرست این باورها ــه موسوی‌نژاد، ص ۱۳۹ـ۱۵۴) که از آن جمله است: زنده بودن حسین‌بن قاسم، ادعای برتری او از پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، ادعای برتری سخنان وی از قرآن مجید، ادعای برتری حسین‌بن قاسم از ملائکه، ادعای برتری او از پیامبران و امامان، ادعای نزول وحی بر وی، و علم غیب داشتن حسین‌بن قاسم.

در اینکه آیا پس از حسین‌بن قاسم می‌توان با او ارتباط دیداری و شفاهی داشت، پیروان او به دو دسته تقسیم شدند (ــه نشوان‌بن سعید حمیری، ص ۱۵۷). مسلّم لحجی در تاریخ خود (ص ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۴ـ۳۳۵، ۳۴۰) در داستانهای متعددی از حسینیه مطالبی نقل کرده است که از آنها به خوبی استفاده می‌شود که حسینیه در عصر او نه تنها مانعی از ارتباط با حسین‌بن قاسم نمی‌دیدند، بلکه مدعی چنین دیدارهایی بودند و سخن مدعیان دیدار حسین را باور می‌کردند. حسینیه در طول قرن پنجم فعالیت آشکار داشتند (ــه ربعی، همان مقدمه، ص ۵۵ـ۵۶). در این دوره امیرانی از خاندان قاسم عیانی بر بخشهایی از شمال یمن و به‌ویژه در منطقهٔ شهاره حکومت می‌کردند که همگی معتقد به باورهای حسینیه بودند و به‌رغم وجود شرایط امامت زیدیه در برخی از آنان، همچون قاسم‌بن جعفربن قاسم عیانی (۴۱۱ـ۴۶۸)، اعتقاد آنان به مهدویت و غیبت حسین‌بن قاسم مانع اعلام امامتشان‌بود (ــه ابن‌فند، ج ۲، ص ۷۱۷ـ۷۱۸). در عین حال، این اعتقاد مانع همکاری آنان با علویانی که در طول قرن پنجم ادعای امامت کرده بودند، نمی‌شد. در قرن ششم نیز گزارشها همچنان از تداوم حضور حسینیه حکایت دارد. در قرن هفتم حُمَیْدبن احمد محلّی (متوفی ۶۵۲) تصریح کرده است که تا زمان او معتقدان به زنده بودن و مهدویت حسین حضور دارند و او در رد آنان کتابی با نام *الرسالة‌الزاجرة لذوی الحجیٰ (النُّهیٰ) عن‌الغلو فی ائمة‌الهدی* تألیف کرده است (برای متن رساله ــه محلّی، ۱۳۸۵ش، ص ۴۶ـ۶۰). در قرن نهم هادی‌بن ابراهیم‌وزیر (متوفی ۸۲۲؛ ص ۲۹۶) از حضور حسینیه تا چندی قبل از زمان تألیف کتاب خود، *هدایة‌الراغبین*، خبر داده و از شخصی به نام یحیی‌بن محمد عمرانی نقل کرده که خود او یا کسی که او دیده، پیروان حسینیه را درک کرده، اما در منابع بعدی زیدی به‌صراحت از انقراض حسینیه سخن رفته است (ــه ابن‌مرتضی، ص ۹۱ـ۹۲؛ موسوی‌نژاد، ص ۱۵۷).

منابع: ابن ابی‌الرجال، *مطلع‌البدور و مجمع‌البحور فی تراجم رجال الزیدیّة*، چاپ عبدالرقیب مطهر محمد حجر، صعده، یمن ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ ابن‌فند، *مآثر الابرار فی تفصیل مجملات جواهرالاخبار و یسمی اللواحق الندیة بالحدائق الوردیّة*، چاپ عبدالسلام عباس وجیه و خالد قاسم محمد متوکل، عمان ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ ابن‌قاسم، *غایة‌الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، چاپ سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره ۱۳۸۸/۱۹۶۸؛ ابن‌مرتضی، *کتاب‌المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل*، چاپ محمدجواد مشکور، [بی‌جا] ۱۹۸۸؛ ایمن فؤادسید، *تاریخ‌المذاهب*

الدینیة فی بلاداليمن حتی نهایةالقرن السادس‌الهجری، قاهره ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ مجدالدین حسنی مؤیدی، *التُّحَفُ شرحُ‌الزُّلَف*، صنعا ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ حسین‌بن احمدبن یعقوب، *سیرةالامام المنصور باللّه القاسم‌بن علی العیانی*، چاپ عبداللّه‌بن محمد حبشی، صنعا ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ مفرّح‌بن احمد ربعی، *سیرةالامیرین الجلیلین الشریفین‌الفاضلین القاسم و محمد ابنی جعفرابن الامام القاسم‌بن علی‌العیانی: نص تاریخی یمینی من‌القرن‌الخامس الهجری*، چاپ رضوان سید و عبدالغنی محمود عبدالعاطی، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ احمدبن محمدشامی، *تاریخ‌الیمن الفکری فی‌العصر العباسی: ۱۳۲ـ۶۵۶ ﻫ / ۷۵۰ـ۱۲۵۹ م*، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ احمد عبداللّه عارف، *مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکریة و السیاسیة فی الیمن فیمابین القرن الثالث و الخامس الهجری*، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ حُمَیدان‌بن یحیی قاسمی، *مجموع‌السید حُمَیدان*، چاپ احمد احسن علی حمزی و هادی حسن هادی حمزی، صعده، یمن ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ مسلِم‌بن محمد لحجی، *تاریخ مسلِم*، در مفرّح‌بن احمد ربعی، همان منبع؛ احمدبن سلیمان متوکل علی‌اللّه، *حقائق‌المعرفة فی علم‌الکلام*، چاپ حسن‌بن یحیی یوسفی، صنعا ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ حُمیدبن احمد مُحَلّی، *الحدائق الوردیّة فی مناقب ائمة الزیدیّة*، چاپ مرتضی‌بن زید محطوری حسنی، صنعا ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ همو، *الرسالة الزاجرة لذوی الحجی عن‌الغلو فی ائمةالهدی*، چاپ علی موسوی‌نژاد، در *هفت آسمان*، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۵)؛ عبداللّه‌بن حمزه منصور باللّه، *العقد الثمین فی‌احکام الائمة الهادین*، چاپ عبدالسلام عباس وجیه، صنعا ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ قاسم‌بن علی عیانی منصورباللّه، *مجموع کتب و رسائل الامام القاسم‌العیانی*، چاپ عبدالکریم احمد جدبان، صعده، یمن ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ علی موسوی‌نژاد، «مهدویت و فرقهٔ حسینیهٔ زیدیه»، *هفت آسمان*، ش ۲۷ (پاییز ۱۳۸۴)؛ حسین‌بن قاسم عیانی مهدی لدین‌اللّه، *مجموع کتب و رسائل الامام المهدی لدین‌اللّه الحسین‌بن القاسم العیانی*، چاپ ابراهیم یحیی درسی حمزی، صعده، یمن ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ نشوان‌بن سعید حمیری، *الحورالعین*، چاپ کمال مصطفی، چاپ افست تهران ۱۹۷۲؛ عبدالسلام وجیه، *مصادرالتراث فی المکتبات الخاصة فی‌الیمن*، عمان ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ هادی‌بن ابراهیم وزیر، *هدایةالراغبین الی مذهب العترة الطاهرین*، چاپ عبدالرقیب مطهر محمدحجر، صعده، یمن ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛

Wilferd Madelung, *Der Iman al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berline 1965; idem, "[Review of] *The Sirat al-amirayn al-ajallayn al-sharifayn al-fadilayn al-Qasim wa-Muhammad ibnay Jáfar ibn al-Imam al-Qasim b. ʿAli al-ʿIyani as a historical source*", *Studies in the history of Arabia*, pt.2, *Proceedings of the first International Symposium on Studies in the History of Arabia*, Riyad 1979; Fuat Sezgin *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-

/ سیدعلی موسوی‌نژاد /

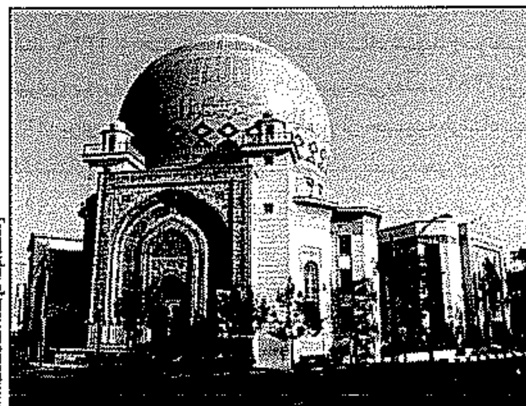
حسینیهٔ ارشاد، مؤسسه‌ای خیریه با اهداف علمی، آموزشی، تبلیغی و پژوهشی در عرصهٔ اندیشهٔ دینی، با رویکرد نوگرایانه که در اوایل دههٔ ۱۳۴۰ش تأسیس شد.

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، گروهی از روشنفکران دینی (با پیروی از پیش‌گامان جنبش نوگرایی اسلامی و الگو گرفتن از نهادهایی چون انجمنهای اسلامی، کانون اسلام، کانون نشر حقایق اسلامی مشهد و انجمن ماهانهٔ مباحثه و شناخت راه صحیح دین‌داری)، مؤسسه‌ای دینی به‌نام حسینیهٔ ارشاد را با این اهداف بنیان گذاشتند: احداث مسجد و رواق خطابه‌های مذهبی برای برگزاری سخنرانیهای دینی و علمی و اخلاقی و همچنین ترویج و نشر تعالیم و تشریح اهداف دین اسلام؛ تأسیس مراکز تحقیقاتی و تربیتی اسلامی؛ تأمین مراکز تحقیقاتی علمی اسلامی؛ پرداختن به کارهای خیریه و کمکهای لازم به دیگر مؤسسات تعلیماتی اسلامی و انجام‌دادن خدمات بهداشتی؛ اجرای عملیات اقتصادی برای گسترش منظور و موضوع مؤسسه؛ و نشر مطبوعات دینی (حسینیهٔ ارشاد، *اساسنامه*، ص ۱؛ شریعتی مزینانی، ص ۱۱۰؛ رهنما[1]، ص ۲۲۶؛ میناچی مقدّم، ۱۳۸۴ش، ص ۳۱ـ۳۲).

بنیان‌گذاران حسینیهٔ ارشاد محمد همایون، ناصر میناچی‌مقدّم و عبدالحسین علی‌آبادی بودند و در اولین اقدام، زمینی به مساحت چهار هزار مترمربع، در تهران، در خیابان معروف به جادهٔ قدیم شمیران (نام کنونی آن: شریعتی) خریدند (*حسینیهٔ ارشاد به روایت اسناد ساواک*، ص ۶، ۱۳، ۳۸ـ۳۹؛ حسینیهٔ ارشاد، *اساسنامه*، همانجا؛ رهنما، ص ۲۲۷). از ۱۳۴۳ش، به‌کوشش مؤسسان و با همراهی مرتضی مطهری*، نویسنده و صاحب‌نظر نامور در علوم اسلامی، فعالیت مؤسسه آغاز شد، اما بنای ساختمان حسینیه در زمستان ۱۳۴۵ش پایان یافت. این ساختمان با جدیدترین تأسیسات تجهیز گردید و به عنوان یکی از بزرگ‌ترین و مجهزترین مراکز اسلامی شهرت یافت. در اواخر ۱۳۴۵ش، اعضای هیئت مدیره تعیین گردیدند: همایون رئیس، مطهری نایب رئیس، میناچی خزانه‌دار، و سیدعلی شاهچراغی و محمدتقی جعفری*، هر دو از روحانیون فعال و محل مراجعهٔ جوانان علاقه‌مند به مسائل اسلامی، اعضای جانشین هیئت مدیره شدند (*روزنامهٔ رسمی کشور*، ش ۶۶۸۶، ۱۱ بهمن ۱۳۴۶، ص ۳). شاهچراغی امام جماعت حسینیه نیز بود (شریعتی مزینانی، ص ۱۱۰).

پس از صدور مجوز رسمی، در آذر ۱۳۴۶ ساختمان حسینیهٔ ارشاد رسماً گشایش یافت و سخنرانیهای دینی در آن آغاز شد. بسیاری از روحانیان سرشناس و برخی افراد مشهور

1. Rahnema



حسینیهٔ ارشاد، عکس از: شیرین گل‌محمدپور، ۱۳۸۰ش

غیرروحانی از سخنرانان آن بودند، از جمله: فخرالدین حجازی، محمدتقی شریعتی، محمد مفتح، حسین نوری همدانی، علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، سیدمحمد محیط‌طباطبائی، علی گلزادهٔ غفوری، محمدجواد باهنر، سیدعبدالکریم هاشمی‌نژاد، محمدمهدی موحدی کرمانی، ابوالقاسم خزعلی، سیدصدرالدین بلاغی، علی دوانی، ناصر مکارم شیرازی، سیدمرتضی شبستری، سیدعلی خامنه‌ای و از همه بلندآوازه‌تر علی شریعتی. عباس زریاب خوبی و محمداسماعیل رضوانی نیز در آنجا سخنرانی می‌کردند و افزون بر آن، مدرّس سیرهٔ نبوی و تاریخ اسلام بودند. رضا اصفهانی نیز مدرّس فلسفهٔ اسلامی بود (شریف‌پور، ص ۲۵۶؛ *حسینیهٔ ارشاد به روایت اسناد ساواک*، جاهای متعدد؛ میناچی‌مقدّم، مصاحبهٔ مورخ ۱۲ آبان ۱۳۸۷).

نشر مطبوعات دینی از اهداف مندرج در اساسنامهٔ حسینیه بود که با چاپ و نشر آثار و سخنرانیهای استادان فعال در حسینیه، از جمله مطهری، محمدتقی شریعتی و علی شریعتی، آغاز شد (برای آگاهی از عناوین برخی از این آثار ← شریعتی در *نگاه مطبوعات*، ج ۱، ص ۵۹؛ *یادنامهٔ استاد شهید مرتضی مطهری*، کتاب ۱، ص ۵۳۷؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیهٔ ارشاد»، ش ۳۵۵، ص ۸۵).

فعالیتهای علمی حسینیه در سه بخش پژوهش، آموزش و تبلیغ پیش‌بینی شده بود. بخش پژوهش شامل گروههای اسلام‌شناسی، تاریخ اسلام، فرهنگ و علوم اسلامی، علوم اجتماعی، کشورهای اسلامی، ادبیات و هنر اسلامی بود. بخش تبلیغ در حیطهٔ وعظ و خطابهٔ دینی، برگزاری اجلاسهای تخصصی و همایش و مصاحبه‌های علمی، دعوت از شخصیتهای علمی اسلامی خارج و داخل، پاسخ به پرسشهای فلسفی و مذهبی، انتشار کتابهای اعتقادی، مناظرات مذهبی و جز آن فعالیت داشت. بخش آموزش دارای گروههای قرآن‌شناسی، اسلام‌شناسی، آموزش مبلّغ، ادبیات، هنر و نمایش مذهبی، زبان و ادبیات عرب و زبانهای خارجی، و تعلیمات عمومی مذهبی ویژهٔ بانوان بود. برنامه‌های هریک از این بخشها در روزنامه برای آگاهی همگان منتشر می‌شد (← *اطلاعات*، ش ۱۳۷۹۱، ۱۹ اردیبهشت ۱۳۵۱، ص ۱۷).

تأسیس کاروان حج و تشکیل جلسات آموزش مناسک حج، و تشکیل گروههای هنری و اجرای نمایش از دیگر برنامه‌های جنبی و نوآورانهٔ حسینیهٔ ارشاد بود. دو نمایش *ابوذر* و *نهضت شیعی سربداریه* را ساواک بسیار خطرناک تشخیص داد و مانع اجرای مجدد آنها شد (*حسینیهٔ ارشاد به روایت اسناد ساواک*، ص ۲۵۶ـ۲۶۰؛ *دکتر شریعتی در آینه‌ی خاطرات*، ص ۱۰۵ـ۱۰۶).

سالهای ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۹ش دورهٔ نخست فعالیت حسینیهٔ ارشاد، و به تعبیری دورهٔ حضور جدّی مطهری در برنامه‌ریزی و پیشبرد و مدیریت امور آن، بود. مطهری ــ که از آغاز کار حسینیه، برای ایراد سخنرانی به جمع بانیان حسینیه پیوسته بود ــ با توجه به اشرافش بر علوم و معارف اسلامی، از سوی هیئت مدیره، متصدی امور پژوهش و آموزش علمی و دینی شد (میناچی‌مقدّم، ۱۳۷۹ش، ص ۵). بر این اساس، حتی گفته شده است که مطهری بانی حسینیهٔ ارشاد بود (*سرگذشتهای ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری*، ج ۱، ص ۹۵، به روایت سیدعلی خامنه‌ای؛ قس میناچی‌مقدّم، همان مصاحبه). وی تا ۱۳۴۹ش بیشترین تعداد جلسات سخنرانی را داشت و تأثیرگذارترین فرد در جمع گردانندگان حسینیهٔ ارشاد بود (← میناچی‌مقدّم، ۱۳۸۴ش، ص ۵۳ـ۵۴؛ نیز ← ادامهٔ مقاله).

در ۱۳۴۶ش استقبال جوانان از سخنرانیهای فخرالدین حجازی* و نظر مطهری بر کنار گذاشتن او از حسینیهٔ ارشاد، موجب بروز بحران در هیئت مدیره شد که با کناره‌گیری حجازی اندکی فروکش کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیهٔ ارشاد»، ش ۳۵۳، ص ۱۷۱، ۱۷۶؛ رهنما، ص ۲۳۲ـ۲۳۳؛ نیز ← فلسفی، ص ۳۰۷). علی شریعتی*، که از ۱۳۴۵ش با تدریس تاریخ اسلام در دانشگاه مشهد شهرت یافته بود، به دعوت مطهری، از آبان ۱۳۴۷ به جمع سخنرانان حسینیهٔ ارشاد پیوست. وی با قدرت بیان و سبک و رویکرد ویژه‌اش به مباحث، عملاً سایر سخنرانیهای مؤسسه را تحت تأثیر قرارداد. نخستین سخنرانی وی در سوم آبان ۱۳۴۷، مورد توجه مخاطبان و سخنرانان حسینیه، از جمله مطهری، قرار گرفت (دوانی، ص ۴۴؛ رهنما، ص ۲۳۴).

جریانهای فکری در حسینیهٔ ارشاد، متأثر از جنبش اسلامی صد سال اخیر در ایران و دیگر کشورهای اسلامی بود. رویکرد این جریان، تمسک به اسلام به عنوان عامل آگاهی‌بخش و تحول‌آفرین بود، که به‌ویژه بر ابعاد ایدئولوژیک دین تأکید داشت

و رسالت خود را هویت بخشی به نسل جوان، خرافه‌زدایی، مبارزه با تحجر و جمود فکری، مبارزهٔ فکری با مارکسیسم و جریانات غیراسلامی در جامعه می‌دانست (← یوسفی اشکوری، ص ۱۲۵ـ۱۲۶، ۱۳۱ـ۱۳۲؛ جعفریان، ص ۲۸۴). البته این رویکرد به مباحث دینی، مخالفت برخی از روحانیان را برانگیخت. از جمله گفته‌اند که از سیدمحمد بهشتی* و محمدجواد باهنر*، به‌علت طرح مواضع اجتماعی و دینیشان در حسینیهٔ ارشاد، انتقادهای تند شد (← «پیش‌طرح تدوین تاریخ تحلیلی انقلاب اسلامی ایران»، ص ۴۳؛ حائری یزدی، ص ۱۰۶؛ *یاران امام به روایت اسناد ساواک*، کتاب ۲۷، ج ۲، ص ۶۹؛ *شریعتی به روایت اسناد ساواک*، ج ۲، ص ۱۴). حتی مطهری نیز آماج این انتقادها بود و برخی او را سرمشقی برای حمله به روحانیت تلقی می‌کردند (← *پاسخی به نامهٔ استاد*، ج ۲، ص ۲۵۸). اعتراض به‌حضور سخنرانان غیرروحانی، به‌خصوص علی شریعتی، نیز جدّی بود. انتشار مجموعهٔ دو جلدی *محمد (ص) خاتم پیامبران* در ۱۳۴۷ـ ۱۳۴۸ش به‌مناسبت آغاز پانزدهمین قرن بعثت و به پیشنهاد مطهری، به دلیل درج دو مقاله از شریعتی در آن ــ که برخی مطالب آن محل مناقشهٔ علمی و اعتقادی بود ــ بر این انتقادات افزود (← رهنما، ص ۲۳۹؛ میزگرد *پاسخ به سؤالات و انتقادات*، ص ۱۲ به بعد). تعبیرات شریعتی دربارهٔ روحانیت، که در سخنرانیهای او مطرح می‌شد، نیز اعتراضات علما را شدت بخشید و به‌ویژه به مطهری، که سهم جدّی در پیوستن شریعتی به حسینیه داشت، به شدت اعتراض شد (← دوانی، ص ۴۸ـ۴۹، ۵۳ـ۵۴؛ جعفریان، ص ۲۸۴ـ۲۸۵؛ *شریعتی به روایت اسناد ساواک*، ج ۲، ص ۲۷۴؛ *حسینیهٔ ارشاد به روایت اسناد ساواک*، ص ۲۸۰). سرانجام، مطهری که خود به اظهارات شریعتی و شیوهٔ او در طرح بسیاری از مسائل اعتراض داشت، خواهان کنار رفتن شریعتی از حسینیهٔ ارشاد شد که به تعطیل چند ماههٔ سخنرانیهای شریعتی (شهریور ۱۳۴۹ تا فروردین ۱۳۵۰) انجامید. هرچند در پی این کشمکشها، برای سخنرانان مدعو ضوابطی تدوین شد (از قبیل لزوم گذراندن علوم حوزوی)، برخی اختلافات همچنان برجای ماند (*سیری در زندگانی استاد مطهری*، ص ۱۰۸؛ میناچی‌مقدّم، ۱۳۸۴ش، ص ۵۷، ۴۳۷؛ شریعت‌رضوی، ج ۲، ص ۲۲۷ـ۲۳۶؛ نیز برای نمونه‌ای از انتقادات فکری مطهری به شریعتی ← مطهری، ج ۳، ص ۲۱۸ـ۲۲۱). با اقدامات مطهری در سازماندهی فعالیتهای حسینیه به دو بخش تحقیقاتی (زیرنظر مطهری) و تبلیغاتی ـ تعلیماتی (زیرنظر شریعتی)، این اختلافات تا حدودی کاهش یافت. پایان‌بخش این منازعات، کناره‌گیری رسمی مطهری در اسفند ۱۳۴۹ از حسینیهٔ ارشاد بود (*استاد شهید (مرتضی مطهری) به روایت اسناد*، ص ۵۹؛ میناچی‌مقدّم، ۱۳۸۴ش، ص ۶۳؛ برای دلایل مطهری در خروج از حسینیهٔ ارشاد ← *سرگذشتهای ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری*، ج ۱، ص ۹۶ـ۱۰۰، به روایت سیدعلی خامنه‌ای؛ جعفریان، ص ۲۹۰؛ رهنما، ص ۲۵۲ـ۲۵۳).

از فروردین ۱۳۵۰، در پی خروج مطهری و به تبع آن شماری از روحانیان همفکر وی (*سرگذشتهای ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری*، ج ۱، ص ۹۹، به روایت سیدعلی خامنه‌ای؛ جعفریان، ص ۲۸۴ـ۲۸۵)، حسینیهٔ ارشاد عملاً پایگاه فعالیت بی‌وقفهٔ شریعتی شد و او، که با ممنوعیت تدریس در دانشگاه مشهد نیز مواجه شده بود، همهٔ فرصت و توان خود را مصروف تدریس و ایراد سخنرانی در این مرکز کرد (ابوالحسنی، ص ۴۱۰؛ در مورد چگونگی ممنوعیت اعمال شده ← متینی، ص ۸۶۵؛ نیز ← شریعت‌رضوی، ج ۱، ص ۱۵۹). گردانندگان حسینیهٔ ارشاد نیز ــ که آرمان خود را «بازگرداندن نسل جوان و روشنفکر از غربزدگی به اسلام و نجات تودهٔ مذهبی» می‌دانستند ــ در فراهم آوردن محیط مطلوب برای فعالیتهای شریعتی تلاش می‌کردند (← شریعتی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۴۷؛ نیز در مورد تحلیل خود شریعتی از اهمیت حسینیهٔ ارشاد ← همو، ۱۳۷۷ش، ص ۱۲۶). جلسات درس شریعتی، با عنوان تاریخ ادیان و اسلام‌شناسی، و سخنرانیهای او در مناسبتهای مذهبی مورد توجه بسیاری از جوانان به‌ویژه دانشجویان قرار گرفت، اما محتوای مباحث و نیز کثرت مخاطبان آن، حساسیتها و مخالفتهای فراوانی را برانگیخت. از نظر شماری از مخالفان و معارضان حکومت، حسینیهٔ ارشاد نقش «سوپاپ اطمینان» را برای حکومت داشت، که در منطقه‌ای از شمال شهر تهران برای بورژواها ساخته شده بود (← نجات‌حسینی، ص ۴۱۶؛ رهنما، ص ۲۷۸؛ بهشتی، ص ۱۰۸؛ جعفری، ص ۳۱). مبارزان چپگرا حتی سخنرانان حسینیه را به همکاری با ساواک متهم می‌کردند (*دکتر شریعتی در آیینه‌ی خاطرات*، ص ۲۲۸). این در حالی بود که تفسیرهای انقلابی شریعتی از تشیع، در نظر برخی تحلیلگران، الهام‌بخش گروههای معارض بود (← آبراهامیان[1]، ص ۴۹۰؛ نجاتی، ج ۱، ص ۴۰۰؛ برای اطلاعات بیشتر ← جعفری، همانجا).

سران حکومت پهلوی نیز حسینیهٔ ارشاد را از همان آغاز زیرنظر داشتند. ابتدا برفعالیتهای گردانندگان حسینیه صرفاً نظارت می‌کردند، اما به‌تدریج و در پی توسعه و تعمیق فعالیتها

1. Abrahamian

و حضور اشخاص معارض و سیاسی در این مرکز، حساسیت مقامات امنیتی برانگیخته شد؛ با وجود این، باتوجه به امکان نفوذ و سیطرهٔ جریان چپ در کشور، که خطری بالقوه برای آن حکومت بود، آن را به نفع خود ارزیابی کرد. در این میان، سخنرانیهای ستیزه‌جویانهٔ شریعتی که به‌تدریج رنگ و بوی انقلابی می‌یافت و نیز تأثیر بیان و قلم او در جذب جوانان به سوی فعالیتهای سیاسی و مبارزه، به منزلهٔ هشداری برای حکومت بود (در مورد ابعاد سیاسی سخنرانیهای حسینیهٔ ارشاد و نقش سخنرانان آن در ایجاد انگیزه‌های مبارزاتی ــ غفاری، ص ۹۷؛ نراقی، ص ۱۳۲ـ۱۳۳؛ عمید زنجانی، ص ۲۲۹؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیهٔ ارشاد»، ش ۳۵۵، ص ۴۲ـ۴۵، ش ۵۰۴، ص ۳۳۸ـ۳۳۹؛ فوکو[1]، ص ۴۰ـ۴۱).

مخالفت علما و روحانیان با حسینیهٔ ارشاد نیز، پس از گسترش فعالیتهای شریعتی، افزایش یافت. این مخالفت، که عمدتاً ناظر بر جهت‌گیریها و محتوای دینی مطالب شریعتی بود، در سطوح گوناگون، از مجتهدان و مراجع تقلید، مدرّسان و نویسندگان حوزهٔ علمیهٔ قم و وعاظ، و از شکل تحریم تا نقد محتوایی و علمی بروز و ظهور داشت (محمدمهدی جعفری، فعال سیاسی و از همراهان علی شریعتی، مصاحبهٔ مورخ ۲۵ مهر ۱۳۸۷؛ برای نمونه‌ای از نقدها ــ نشریهٔ *درسهایی از مکتب اسلام*، سال ۱۳، بهمن ۱۳۵۰، ش ۱، ص ۷۶ـ۷۸؛ برای آگاهی از برخی دلایل مخالفت با شریعتی و به تبع آن حسینیهٔ ارشاد ــ انصاری، ص صد؛ رهنما، ص ۲۶۶ـ۲۷۶؛ شریعتی، ۱۳۴۷ش، ص ۲۳۵؛ اسلامی، ص ۶۱ـ۶۵، ۷۰ـ۷۴). شدت یافتن لحن شریعتی در نقد مجموعهٔ روحانیت و نیز انتشار گستردهٔ نوشته‌هایش در این‌باره، موجب شد شماری از علما دربارهٔ حسینیهٔ ارشاد و به‌ویژه مطالب سخنرانیهای شریعتی، به متدینان هشدار دهند (ــ *اسناد انقلاب اسلامی*، ج ۱، ص ۳۵۲، ج ۵، ص ۱۴۴ـ۱۴۵؛ *حسینیهٔ ارشاد به روایت اسناد ساواک*، ص ۲۹۹، ۳۱۵، ۳۲۰؛ *شریعتی به روایت اسناد ساواک*، ج ۲، ص ۱۲۰ـ۱۲۱). گویا حکومت پهلوی از مقابلهٔ روحانیت با جریان فکری حسینیهٔ ارشاد خرسند بود و از آن بهره‌برداری کرد (ــ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیهٔ ارشاد»، ش ۳۵۵، ص ۸۳، ۱۲۱، ش ۵۰۵، ص ۱۵۷). گفتنی است که مصدقی‌ها و روشنفکران غیرمذهبی نیز از منتقدان حسینیهٔ ارشاد و شخص شریعتی بودند (ــ شریعت رضوی، ج ۲، ص ۳۴۷ـ۳۵۲؛ سامی، ص ۱۰؛ اکبری، ص ۹ـ۱۰).

در ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱ش، همزمان با اوج‌گرفتن مبارزات سیاسی در جامعه و نقش فعال حسینیهٔ ارشاد در جذب جوانان دانشگاهی و گرایش فعالان سیاسی به حسینیهٔ ارشاد و پایگاه شدن آن محل برای مبارزان با حکومت، دستگاه امنیتی حکومت ادامهٔ کار حسینیهٔ ارشاد را در قالب جلسات سخنرانی صلاح ندانست (ــ جعفری، ص ۳۳؛ رزمجو، ص ۲۱۱؛ *شریعتی به روایت اسناد ساواک*، ج ۲، ص ۱۱۱، ۱۱۸). درخصوص تعطیل حسینیهٔ ارشاد در آبان ۱۳۵۱ ــ که به‌دستور مستقیم محمدرضا پهلوی صورت گرفت ــ چند نظر ابراز شده که از آن جمله است: فشار محافل مذهبی و روحانیان بر شاه و حکومت برای تعطیل کردن حسینیهٔ ارشاد (ــ جعفریان، ص ۲۸۶؛ جعفری، ص ۳۳ـ۳۴)؛ ناکامی ساواک در بهره‌برداری از حسینیهٔ ارشاد به عنوان مرکزی در برابر «جنبش مسلّحانه» (علیجانی، ص ۲۶۳)؛ و رفع نیاز حکومت به سخنرانیهای حسینیه به‌عنوان جریان مخالف با روحانیت (روحانی، ج ۳، ص ۳۵۹). به نظر می‌رسد عمده‌ترین دلیل برای بسته‌شدن حسینیهٔ ارشاد، آگاهی یافتن حکومت از عمق و تأثیر فعالیتهایی بود که، به دلیل صبغهٔ مذهبی داشتن، به آنها چندان توجه نشده بود. پس از تعطیل حسینیهٔ ارشاد و بازتاب آن در مجامع و محافل سیاسی و مذهبی و دانشجویی، مقامات امنیتی کشور به بازگشایی و از سرگیری فعالیتهای آن نظر دادند و رئیس سازمان امنیت و اطلاعات کشور، به رئیس سازمان اوقاف نوشت که چون به تعویق افتادن برنامه‌های مذهبی در حسینیهٔ ارشاد از نظر افکار عمومی به صلاح نیست، سازمان اوقاف رأساً متولی ادارهٔ این مؤسسه گردد. اما پیگیریها به نتیجه نرسید و محمدرضا پهلوی با بازگشایی مجدد حسینیه مخالفت کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیهٔ ارشاد»، ش ۳۵۳، ص ۶۹، ش ۵۰۵، ص ۲۳۸ـ۲۴۰؛ حسینیان، ص ۷۵۸ـ۷۵۹). به رغم تعطیل برنامه‌های رسمی حسینیه، توسعه و تکمیل بنای آن ادامه یافت و با استفاده از امکانات و فضای آن، اقدامات محدودی صورت گرفت از جمله: تهیهٔ سرودهای انقلابی توسط حمید شاهنگیان و حسین صبحدل، و چاپ و تکثیر مخفیانهٔ جزوات و کتابهای علی شریعتی (میناچی‌مقدّم، همان مصاحبه).

حسینیهٔ ارشاد پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بازگشایی و فعالیتهای اجتماعی و علمی و مذهبی آن از سر گرفته شد (ــ *آیندگان*، سال ۱۲، ش ۳۳۲۶، شنبه ۱۸ فروردین ۱۳۵۸، ص ۱). تشکیل انجمن شعر و ادب و برگزاری کلاسهای آموزش قرآن، تفسیر *نهج‌البلاغه*، ادبیات عرب، حافظ‌شناسی و تفسیر *مثنوی* و جز آن، از جمله فعالیتهای علمی پس از انقلابِ حسینیهٔ ارشاد است. همچنین حسینیهٔ ارشاد به مناسبت اعیاد یا سوکواریهای

1. Michel Foucault

مذهبی و نیز در سالروز درگذشت علی شریعتی، طالقانی، سحابی و بازرگان، همه‌ساله، مراسم ویژه‌ای برگزار می‌کند. در آخرین انتخابات مجمع عمومی مؤسسان، ناصر میناچی‌مقدّم به ریاست دائم هیئت مؤسس و امنا برگزیده شد (میناچی‌مقدّم، همان مصاحبه؛ *روزنامهٔ رسمی کشور*، ش ۱۸۳۸۶، ۲۸ فروردین ۱۳۸۷، ص ۱۴). این مؤسسه بیش از دهها عنوان کتاب تاریخی، ادبی و دینی منتشر کرده است (افسانه عطائی، مدیر انتشارات حسینیهٔ ارشاد، مصاحبهٔ مورخ ۱۴ آبان ۱۳۸۷). نشریهٔ داخلی آن با عنوان *ارشاد*، که اولین شمارهٔ آن در بهمن ۱۳۷۶ انتشار یافت، تا شمارهٔ ۳۲ (زمستان ۱۳۸۵ش) منتشر شده است. حسینیه چندین مرکز درمانی خیریه، مانند درمانگاه و بیمارستان و زایشگاه، در مناطق محروم تأسیس کرده است. کتابخانهٔ عمومی حسینیهٔ ارشاد در تیر ۱۳۵۹، بنابه وصیت دکتر علی شریعتی، افتتاح شد. این کتابخانه دارای بخشهای ویژه (مانند بخش کودکان، ناشنوایان، نابینایان و نشریات) بوده و تا ۱۳۸۷ش، بیش از ۱۳۰٬۰۰۰ جلد کتاب داشته است (شهمیرنوری، ص ۸؛ عطائی، همان مصاحبه). بنای حسینیهٔ ارشاد، شامل دو بخش حسینیه و شبستان (مسجد)، به عنوان یکی از نخستین بناهای مذهبی مدرن در ایران که دارای عناصر توأمان معماری سنّتی و مدرن ایرانی است، در فهرست آثار ملی با شمارهٔ ۱۰۸۵۷ به ثبت رسیده است (*ایران*، ش ۲۷۲۷، چهارشنبه ۲۹ بهمن ۱۳۸۲، ص ۲۰).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ علی ابوالحسنی، *شهید مطهری افشاگر توطئهٔ تأویل «ظاهر» دیانت، به «باطن» الحاد و مادیت*، [قم] ۱۳۶۲ ش؛ *استاد شهید (مرتضی مطهری) به روایت اسناد*، تدوین مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ قاسم اسلامی، *خرد داوری کند*، [بی‌جا، بی‌تا]؛ *اسناد انقلاب اسلامی*، ج ۱، ۵، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴ ش؛ علی‌اکبر اکبری، *بررسی چند مسأله اجتماعی*، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمدعلی انصاری، *دفاع از اباذر...*، قم [۱۳۵۴ ش]؛ محمد بهشتی، *دکتر شریعتی: جستجوگری در مسیر شدن*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ *پاسخی به نامهٔ استاد*، [بی‌جا، بی‌تا]؛ «پیش‌طرح تدوین تاریخ تحلیلی انقلاب اسلامی ایران»، یاد: *فصلنامهٔ بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران*، ش ۳۱ و ۳۲ (تابستان و پاییز ۱۳۷۲)؛ محمدمهدی جعفری، *بار دیگر شریعتی: خاطرات ناگفته‌ی دکتر محمدمهدی جعفری به همراه متن وصیت‌نامه‌ی دکتر علی شریعتی*، به کوشش قاسم باحسینی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ رسول جعفریان، *جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی ـ سیاسی ایران: از روی کار آمدن محمدرضاشاه تا پیروزی انقلاب اسلامی، سالهای ۱۳۲۰ـ۱۳۵۷*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ مهدی حائری‌یزدی، *خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی*، به کوشش حبیب لاجوردی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ روح‌الله حسینیان، *چهارده سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران (۱۳۴۳ـ۱۳۵۶)*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حسینیهٔ ارشاد، *اساسنامه*، موجود در آرشیو حسینیهٔ ارشاد؛ *حسینیهٔ ارشاد به روایت اسناد ساواک*، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۳ ش؛ *دکتر شریعتی در آیینه‌ی خاطرات: خاطرات و نظریات یکصد شخصیت*، گردآوری و نگارش شعبانعلی لامعی، تهران: رامند، ۱۳۷۹ ش؛ علی دوانی، *خاطرات من از استاد شهید مطهری*، تهران ۱۳۷۲ ش؛ حسین رزمجو، *پوستین وارونه: نقدی بر بحث دکتر شریعتی و تز اسلام منهای روحانیت در کتاب «نهضت امام خمینی» (ره)*، تهران ۱۳۷۳ ش؛ حمید روحانی، *نهضت امام خمینی*، ج ۳، تهران ۱۳۷۴ ش؛ کاظم سامی، «حسینیه بسته شد، اما شریعتی از حرکت بازنایستاد»، *کیهان*، ش ۱۱۱۴۲، ۲۴ آبان ۱۳۵۹؛ *سرگذشتهای ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری قدس سرّه*، به روایت جمعی از فضلاء و یاران، ج ۱، [تهران]: مؤسسهٔ نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۶۶ ش؛ *سیری در زندگانی استاد مطهری*، تهران: صدرا، ۱۳۷۰ ش؛ پوران شریعت‌رضوی، *طرحی از یک زندگی*، تهران، ج ۱، ۱۳۷۶ ش، ج ۲، ۱۳۸۳ ش؛ علی شریعتی، «از هجرت تا وفات»، در *محمد (ص) خاتم پیامبران*، ج ۱، تهران: حسینیهٔ ارشاد، [۱۳۴۷ ش]؛ همو، *با مخاطب‌های آشنا*، تهران ۱۳۷۷ ش؛ همو، *نامه‌ها*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ *شریعتی به روایت اسناد ساواک*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸ ش؛ *شریعتی در نگاه مطبوعات*، ج ۱، گردآورندگان: حیدر شجاعی و قاسم میرآخوری، تهران: قلم، ۱۳۷۵ ش؛ محمدتقی شریعتی مزینانی، «استاد شریعتی: مدافع شریعت در برابر الحاد و طاغوت»، مصاحبه با کیهان فرهنگی، در *یادنامهٔ استاد محمدتقی شریعتی مزینانی (ره)*، به کوشش جعفر پژوم، قم: نشر خرّم، ۱۳۷۰ ش؛ رضا شریف‌پور، *مساجد و انقلاب اسلامی*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ آزاده شهمیرنوری، «کتابخانهٔ حسینیهٔ ارشاد در سراشیب حرمان»، *کتاب هفته*، ش ۱۲۶ (خرداد ۱۳۸۰)؛ رضا علیجانی، *شریعتی و ساواک: مروری تحلیلی بر سه جلد اسناد ساواک دربارهٔ دکتر شریعتی*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عباسعلی عمید زنجانی، *روایتی از انقلاب اسلامی ایران: خاطرات حجت‌الاسلام والمسلمین عباسعلی عمید زنجانی*، تدوین محمدعلی حاجی‌بیگی کندری، تهران ۱۳۷۹ ش؛ هادی غفاری، *خاطرات حجةالاسلام و المسلمین هادی غفاری*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محمدتقی فلسفی، *خاطرات و مبارزات حجةالاسلام فلسفی*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ میشل فوکو، *ایرانیها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمهٔ حسین معصومی همدانی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ جلال متینی، «دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)»، *مجلهٔ ایران‌شناسی*، سال ۵، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۲)؛ مرتضی مطهری، *یادداشتهای استاد مطهری*، تهران ۱۳۷۸ـ۱۳۸۲ ش؛ *میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات*، با شرکت محمدتقی شریعتی و دیگران، تهران: حسینیهٔ ارشاد، [? ۱۳۵۴ ش]؛ ناصر میناچی‌مقدّم، *تاریخچهٔ حسینیهٔ ارشاد: مجموعهٔ مصاحبه‌ها، دفاعیات و خاطرات ناصر میناچی*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ همو، «متن سخنرانی آقای ناصر میناچی به مناسبت بیست‌ودومین سالگرد شهادت زندیاد دکتر علی شریعتی در تالار بزرگ حسینیه ارشاد»، *ارشاد*، ش ۱۰ (اردیبهشت ۱۳۷۹)؛ محسن نجات‌حسینی، *بر فراز خلیج‌فارس: خاطرات محسن نجات حسینی عضو [سابق] سازمان مجاهدین خلق ایران (۱۳۴۵ـ۱۳۵۵ هـ.ش)*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ غلامرضا نجاتی، *تاریخ سیاسی*

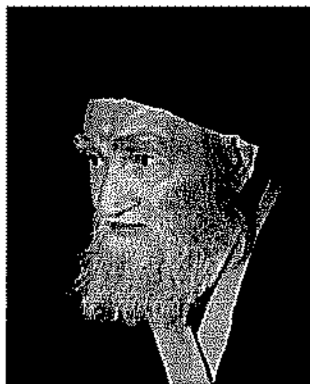
بیست‌وپنج سالهٔ ایران: از کودتا تا انقلاب، تهران ۱۳۷۱ ش؛ احسان نراقی، در خشت‌خام: گفتگو با احسان نراقی، [گفتگوکننده] ابراهیم نبوی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ یادنامهٔ استاد شهید مرتضی مطهری، کتاب ۱، زیرنظر عبدالکریم سروش، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰ ش؛ یاران امام به روایت اسناد ساواک، کتاب ۲۷: شهید حجةالاسلام فضل‌الله مهدیزاده محلاتی، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۲ ش؛ حسن یوسفی‌اشکوری، شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی، تهران ۱۳۷۷ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N.J. 1983; Ali Rahnema, *An Islamic utopian: a political biography of Ali Shari'ati*, London 2000.

/ محبوبه جودکی /

حسینی‌هروی ← امیرحسینی هروی

حسینی‌همدانی، سیدمحمد، فقیه و مفسر امامی معاصر. وی در ۱۳۲۲ در نجف، در خانواده‌ای اهل علم و تقوا، به دنیا آمد (حسینی‌همدانی، ۱۳۶۷ ش، ص ۳۵). پدرش، سیدعلی‌بن سیدکاظم همدانی، معروف به میرسید علی عرب، از شاگردان آخوند خراسانی، میرزاحسین خلیلی تهرانی، سید محمدکاظم یزدی (مؤلف *عروةالوثقی*) و ملاحسینقلی همدانی (استاد مشهور سلوک و اخلاق)، و از نوادگان محقق أعْرَجی علامه سیدمحسن حسینی کاظمی بود (آقابزرگ طهرانی، قسم ۴، ص ۱۵۰۷؛ انصاری قمی، ص ۹۲). وی در کتاب *انوار درخشان* (ج ۱، ص ۳) از خود با نام سیدمحمد حسینی نجفی‌عربزاده یاد کرده است. سیدمحمد در ۱۳۳۰ به همراه پدرش به همدان رفت و به تحصیل علوم دینی نزد وی پرداخت (حسینی‌همدانی، ۱۳۶۷ ش، همانجا). در ۱۳۴۳ به نجف بازگشت و نزد سیدمحمدهادی میلانی* و آقا عماد رشتی، مرحلهٔ سطوح را تکمیل کرد و پس از آن، در ۱۳۴۵ در آخرین دورهٔ درس اصول میرزامحمدحسین نائینی* حاضر شد و مورد توجه وی قرار گرفت (همان، ص ۳۵ـ۳۶) تا آنجا که میرزای نائینی او را به دامادی خود برگزید (ایازی، ص ۱۶۴). وی در درسهای فقه، اصول، کلام و فلسفهٔ شیخ محمدحسین غروی اصفهانی و سیدحسین بادکوبه‌ای نیز حاضر می‌شد و در کنار آن در حلقهٔ درس اخلاقِ عالِم اخلاقی نجف، سید عبدالغفار مازندرانی، نیز شرکت می‌جست. سیدمحمد پس از تکمیل مدارج علمی نزد استادانی چون آقا ضیاء عراقی و شیخ محمدکاظم شیرازی، در ۱۳۲۷ ش به همدان بازگشت و به تألیف و تدریس و امامت نماز جماعت پرداخت و پس از درگذشت پدرش، در مسجد کولانج همدان به وعظ و ارشاد پرداخت (همانجا). حسینی در ۱۵ جمادی‌الاولی ۱۴۱۷/ ۸ مهر ۱۳۷۵ در همدان وفات یافت. پیکرش، پس از تشییع با شکوه، به مشهد انتقال داده شد و در دارالزهد حرم مطهر امام رضا علیه‌السلام به خاک سپرده شد (همان، ص ۹۳).



سیدمحمد حسینی همدانی

برخی از آثار منتشر شدهٔ وی عبارت‌اند از:

۱) *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، که مهمترین اثر وی و تفسیر فارسی همهٔ قرآن است. این تفسیر در هجده مجلد در ۱۳۸۰، به اهتمام محمدباقر بهبودی، در تهران انتشار یافت. از ویژگیهای تفسیر *انوار درخشان*، استناد و توجه فراوان مؤلف به اخبار و روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام است (برای نمونه ← ج ۱، ص ۸۱، ۱۱۳، ۱۳۰ـ۱۳۱، ج ۸، ص ۲۷۴، ۳۱۴، ج ۱۲، ص ۴۸ـ ۴۹، ۱۳۵، ۱۸۸، ج ۱۸، ص ۵۰، ۱۰۷ـ ۱۰۸، ۲۲۴ـ۲۲۵). با این حال، وی به نقل اخبار و روایات اهل‌بیت بسنده نکرده، بلکه پس از پاره‌ای توضیحات لغوی و نحوی و بیان برخی لطایف و اشارات، به تفسیر و تحلیل آیه پرداخته است. گاهی نیز با عبارتهایی پیچیده و سنگین و با استفاده از اصطلاحات و تعبیرهای اهل معنا و معرفت، آیات را تفسیر کرده است (برای نمونه ← همان، ج ۱، ص ۸ـ۳۴، ج ۱۶، ص ۲۸۲ـ۲۸۵). همین ویژگی، موجب شده که بهره‌گیری از این تفسیر به گروهی خاص اختصاص یابد (← ایازی، ص ۱۶۵). وی همچنین به روش تفسیر قرآن به قرآن توجه داشته است (همان، ص ۱۶۷؛ برای نمونه ← حسینی‌همدانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹ـ۱۲۰، ج ۳، ص ۳۶).

۲) *درخشان پرتوی از اصول کافی*، در شش جلد، که شرح کتاب‌التوحید *کافی* است. ۳) *معاد جسمانی و روحانی*. ۴) *مسیحا مژدهٔ مهدی موعود* (انصاری‌قمی، ص ۹۲ـ۹۳).

آثار منتشر نشدهٔ وی عبارت‌اند از: تقریرات درس اصول میرزای نائینی (از مباحث الفاظ تا تعادل و تراجیح)؛ تقریرات درس فقه محقق اصفهانی (بحث مکاسب)؛ تقریرات درس اصول محقق اصفهانی؛ و رساله‌های متعدد در فلسفه، کلام و شرح احادیث اخلاقی (همان، ص ۹۳).

منابع: محمدمحسن آقابزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعة: نقباء البشر فی القرن الرابع عشر*، مشهد ۱۴۰۴؛ ناصرالدین انصاری‌قمی،

«درگذشت حضرت آیت‌الله آقانجفی همدانی»، آینهٔ پژوهش، سال۷، ش۴ (مهر ـ آبان ۱۳۷۵)؛ محمدعلی ایازی، المفسرون: حیاتهم و منهجهم، تهران ۱۴۱۴؛ محمد حسینی‌همدانی، انوار درخشان در تفسیر قرآن، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۸۰؛ همو، «مصاحبه با استاد آیت‌الله حسینی‌همدانی (نجفی)»، حوزه، سال ۵، ش ۶ (بهمن و اسفند ۱۳۶۷).

/ ناصرالدین انصاری‌قمی /

حشّاشین ← حشیشیه

حشائش ← دیوسکوریدس

حشر، سوره، پنجاه‌ونهمین سورهٔ قرآن کریم در ترتیب مصحف و یکصدویکمین سوره در ترتیب نزول. این سوره پس از سورهٔ بیّنه* و پیش از سورهٔ نصر* نازل شده است (مقدمتان فی علوم‌القرآن، ص ۱۰ـ۱۲؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۹۴). دارای ۲۴ آیه است و مفسران دربارهٔ مدنی بودن آن اتفاق‌نظر دارند (طوسی، ج ۹، ص ۵۵۸؛ ابن‌عطیه، ج ۱۵، ص ۴۵۹؛ قرطبی، ج ۱۸، ص ۱). نام سوره از آیهٔ دوم آن گرفته شده است. حشر در لغت به معنای گردآوردن همراه با راندن (ابن‌فارس، ذیل «حشر»؛ عسکری، ص ۱۸۸ـ۱۸۹) یا بیرون کردن گروهی از خانه‌هایشان به منظور شرکت در جنگ و مانند آن (راغب اصفهانی، ذیل «حشر») است و در این آیه به بیرون راندن یهودیان قبیلهٔ بنی‌نضیر از سرزمینشان اشاره دارد. بنابر روایتی، ابن‌عباس ـ برای اینکه گمان نشود منظور از حشر در این سوره قیامت است (ابن‌حجرعسقلانی، ج ۸، ص ۵۱۰) ـ این سوره را النّضیر نامیده است (← بخاری، ج ۶، ص ۵۸؛ ابن‌عربی مالکی، قسم۴، ص ۱۷۶۴؛ قس طبرسی، ج ۹، ص ۳۸۷؛ سیوطی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۹۵، که نام سوره را در روایت مورد استناد، بنی‌النَّضیر آورده‌اند). در دسته‌بندی سوره‌ها، این سوره را در شمار ممتحنات و مسبّحات و سُوَر مفصّل قرآن (برای آگاهی از این سه اصطلاح ← سوره*) آورده‌اند (← سیوطی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۲۱، ۲۲۴؛ رامیار، ص ۳۶۰، ۵۹۵ـ۵۹۶).

در آیهٔ دوم این سوره، اشاره شده است که خدا قبیلهٔ بنی‌نضیر را، در پی پیمان‌شکنی ایشان، از مدینه اخراج کرد (برای آگاهی از سبب نزول ← واحدی‌نیشابوری، ص ۲۹۷ـ ۲۹۸؛ طبرسی، ذیل آیه). اگرچه مفسران دربارهٔ معنای «لِأَوَّلِ الْحَشْرِ» در این آیه اقوال متعددی ذکر کرده‌اند (برای نمونه ← طبرسی؛ فخررازی؛ قرطبی، ذیل آیه)، به نظر می‌رسد که منظور از آن یا اولین اخراج یهود از جزیرةالعرب (← طباطبائی؛ فضل‌الله، ذیل آیه) یا اخراج یهود در آغاز اجتماع و صف‌کشی در مقابل مسلمانان و اشاره به قدرت الهی (قاسمی؛ ابن‌عاشور، ذیل آیه) است. طبق این آیه، هیچ‌یک از دو گروه مؤمن و کافر در ابتدا گمان نمی‌کرد چنین امری محقق شود، اما خدا ترس را بر دلهای کافران (یهودیان بنی‌نضیر) افکند، به‌گونه‌ای که خانه‌هایشان را با دست خودشان و مؤمنان تخریب کردند (برای تفصیل بیشتر ← بنی‌نضیر*).

در آیهٔ ششم و هفتم این سوره حکم اموالی را بیان می‌کند که از یهود بنی‌نضیر پس از ترک مدینه، برجای‌مانده و از آنها به فییء تعبیر کرده است. با توجه به آیات ششم تا دهم این سوره و تفسیر این آیات، فییء مالی است که بدون جنگ و خون‌ریزی به مسلمانان می‌رسد و این اموال متعلق به خدا، پیامبر، ذی‌القربی، یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان است (برای تفصیل ← فییء*) و در آیات هشتم تا دهم، مهاجران، انصار و کسانی که بعد از آنان یا بعد از هجرت اسلام آورده‌اند و استطاعت مالی ندارند، را از سهم‌داران این اموال برشمرده است (طوسی؛ ابوالفتوح رازی؛ قرطبی؛ طباطبائی، ذیل آیات). بنابر منابع فقهی، تقسیم این اموال بین افراد نام‌برده شده در آیه در حیات پیامبر برعهدهٔ ایشان و پس از آن حضرت برعهدهٔ جانشینان ایشان است (برای نمونه ← قطب‌راوندی، ج ۱، ص ۲۵۰؛ مقدس‌اردبیلی، ص ۲۱۴).

سیدقطب، مفسر معاصر مصری، دربارهٔ آیهٔ هفتم این سوره اظهارنظر کرده که این آیه، متضمن یکی از مهم‌ترین اصول اقتصادی اسلام است و در آن برای مالکیت فردی ـ که در اسلام به رسمیت شناخته شده ـ حد و مرز تعیین می‌کند و آن این است که داراییهای جامعهٔ اسلامی، در حالی که نیازمندان به آن احتیاج دارند، نباید در دست ثروتمندان انباشته گردد (ذیل آیه). مفسران شیعه نیز در تفسیر این آیه که در آن آمده: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، آن را منحصر به بحث فییء ندانسته بلکه آن را به وجوب التزام به تمام اوامر پیامبر تعمیم داده‌اند (برای نمونه ← طوسی؛ ابوالفتوح رازی، ذیل آیه). علاوه بر این، طباطبائی (ذیل آیه) افزون بر لزوم تبعیت از اوامر تشریعی، از این آیه لزوم پیروی از اوامر ولایی پیامبر را نیز نتیجه گرفته است. در احادیث منقول از امامان شیعه علیهم‌السلام نیز تأکید شده که این آیه ناظر به تفویض امر دین به پیامبر و از طریق ایشان به امامان اهل‌بیت است (← کلینی، ج ۱، ص۲۶۵ـ۲۶۸).

علاوه بر این، در آیهٔ هشتم تا دهم سورهٔ حشر، به ترتیب، از مهاجران و انصار و مؤمنانی که پس از آنان می‌آیند، با اوصافی مدح‌آمیز یادشده و به مصادیقی از پیوند عاطفی و محبت‌آمیز بین این سه گروه اشاره شده است، از جمله اینکه انصار مهاجران را بر خودشان نیز ترجیح داده‌اند و مؤمنانی که در پی این دو گروه می‌آیند، از خدا می‌خواهند که کینهٔ اهل ایمان را در دل آنها قرار ندهد.

آیه‌های یازدهم تا هفدهم، سیمای منافقانی را ترسیم می‌کند که به گروهی از کافران اهل کتاب وعدهٔ یاری و همراهی دادند.

در این آیات منظور از منافقان، عبداللّه‌بن اُبَیّ* و اطرافیان او و مراد از کافرانِ اهل کتاب، همان قبیلهٔ بنی‌نضیر است (طبرسی؛ طباطبائی، ذیل آیات). در این ماجرا، برخی از منافقان مدینه به یهودیان بنی‌نضیر وعده دادند که درصورت خروج، به همراه آنان خارج خواهند شد و درصورت بروز درگیری، به آنان یاری خواهند رساند. اما قرآن اهل نفاق را افرادی دروغگو می‌شمارد که به وعدهٔ خود عمل نمی‌کنند، چرا که از روی نادانی، از بندگان خدا بیش از خدا هراس دارند. منظور از عبارت «تَحْسَبُهُمْ جَمیعاً وَ قُلوبُهُمْ شَتّی» نیز، که برای ترغیب مؤمنان به مبارزه، در آیهٔ چهاردهم آمده است (فخررازی؛ قرطبی؛ آلوسی، ذیل آیه)، یا همین افراد منافق (طبرسی، ذیل آیه) یا منافقان و بنی‌نضیر باهم (فخررازی؛ قرطبی؛ طباطبائی، همانجاها) است (برای آرای دیگر ← ابن‌عطیه؛ ابوالفتوح رازی، ذیل آیه). این عبارت را در شمار مَثَلهای قرآن آورده‌اند (← سیوطی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۵۱).

در آیهٔ شانزدهم، خُلف وعده و فریب منافقان در حق یهودیان بنی‌نضیر به عمل شیطان در فریفتن انسان و دعوت او به کفر و تنها گذاشتن او به هنگام حاجت تشبیه شده است. مراد از شیطان و انسان در این آیه، جنس آن دو است (ابن‌عاشور؛ طباطبائی، ذیل آیه؛ نیز ← ابن‌کثیر، ذیل آیه)، به این معنا که خلف وعدهٔ منافقان در این ماجرا، همانند فریبهای همیشگی شیطان با وعده‌های دروغینش است که از این طریق انسان را به کارهای ناصواب تشویق می‌کند. برخی از مفسران براساس روایاتی، مراد از این تمثیل را اشاره به داستان عابدی با نام برصیصا یا ماجرای جنگ بدر* می‌دانند (← طبری؛ طبرسی؛ قرطبی، ذیل آیه؛ نیز برای نقد روایات راجع به برصیصا ← ابن‌عطیه؛ فضل‌اللّه، ذیل آیه؛ برصیصا*).

در هفت آیهٔ پایانی ــ که در حکم نتیجهٔ آیه‌های پیشین است (طباطبائی، ج ۱۹، ص ۲۱۶) ــ مؤمنان به پارسایی و توشه‌گیری برای روز واپسین و اندیشیدن دربارهٔ آن فراخوانده شده‌اند و به آنان هشدار داده شده است که مبادا خدا را فراموش کنند، چرا که خدافراموشی به خودفراموشی می‌انجامد. آیهٔ بیست‌ویکم، به شکلی تمثیلی، بیانگر ارجمندی و عظمت قرآن و تأثیر عمیق موعظه‌ها و هشدارهای آن است، به‌گونه‌ای که اگر بر کوه با همهٔ استواری و بزرگی آن نازل می‌شد، سرفرود می‌آورد و از خشیت الهی از هم می‌شکافت. غرض از این تمثیل، توبیخ انسان به‌سبب قساوت قلب و خاشع نبودنش به هنگام تلاوت آیات قرآن است (زمخشری؛ ابوحیان غرناطی؛ آلوسی، ذیل آیه)، چرا که او به دلیل برخورداری از قوهٔ عقل، در تأثیرپذیری از قرآن و خشوع و خشیت در برابر، از جمادات شایسته‌تر خداست (طبرسی، ذیل آیه؛ ابوحیان غرناطی، همانجا). استعارهٔ شکاف برداشتن سنگ (← بقره: ۷۴) یا کوه از هیبت امری عظیم و تشبیه قلب قاسی به سنگ، در عهد عتیق نیز (حزقیال، ۱۱:۱۹) آمده است (برای تفصیل بیشتر ← حکمت، ص ۳۱۸ـ۳۱۹).

در سه آیهٔ پایانی سوره، خدا با اوصاف متعددی ــ نظیر قُدّوس (مبرا از هر عیب و نقص)، سَلام (سلامت یا سلامتی‌بخش)، مؤمن (ایمنی‌بخش یا تصدیق‌کنندهٔ فرستادگان خود)، مُهَیمِن (شاهد یا نگهبان) و متکبر (شایستهٔ عظمت و دارای کبریا) ــ معرفی گردیده (برای آگاهی از معانی گوناگون صفات و اسماء الهی مذکور در این سوره ← زمخشری؛ طبرسی؛ ابوالفتوح رازی؛ قرطبی، ذیل آیات) و به دنبال آن دارای نامهای نیک (اَلْاَسماءُ الْحُسنی) دانسته شده است.

وجه ارتباط و مناسبت سورهٔ حشر با سورهٔ قبلی (مجادله*) و سورهٔ بعدی آن (ممتحنه*)، را وجود موضوعات مشترک و مشابه در این سوره‌ها دانسته‌اند (برای تفصیل بیشتر ← ابوحیان غرناطی، ج ۲، قسم ۲، ص ۱۰۸۲، ۱۰۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ص ۱۳۲ـ۱۳۳؛ آلوسی، ج ۲۸، ص ۳۸، ۶۵). برخی نیز آیهٔ نخست و آیهٔ پایانی این سوره را دارای هماهنگی می‌دانند، زیرا هر دو دربارهٔ تسبیح خداوند است (← سیدقطب، ج ۸، جزء ۲۸، ص ۳۲؛ طباطبائی، ج ۱۹، ص ۲۰۱؛ حَوّی، ج ۱۰، ص ۵۸۱۳).

برخی آثار و پاداشهای تلاوت این سوره، به‌ویژه آیه‌های پایانی آن، در احادیث و کتابهای تفسیر ذکر شده است (برای نمونه ← طبرسی، ج ۹، ص ۳۸۴؛ حرّعاملی، ج ۲، ص ۴۲۴، ج ۸، ص ۱۱۹، ۱۲۵، ج ۱۷، ص ۴۱۲؛ مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۰۸ـ۳۱۰؛ آقانجفی، ص ۱۳۱ـ۱۳۳).

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمدتقی‌بن محمدباقر آقانجفی، *خواصّ الآیات و خواصّ تمامی سوره‌های قرآن‌کریم*، بمبئی ۱۲۹۹، چاپ افست تهران ۱۳۴۵ش؛ محمودبن عبداللّه آلوسی، *روح‌المعانی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا.]؛ ابن‌حجر عسقلانی، *فتح‌الباری بشرح صحیح‌البخاری*، مصر ۱۳۴۸، چاپ افست بیروت ۱۴۰۲؛ ابن‌عاشور (محمدطاهربن محمد)، *تفسیرالتحریر و التنویر*، تونس ۱۹۸۴؛ ابن‌عربی مالکی، *احکام‌القرآن*، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل، [بی‌تا.]؛ ابن‌عطیه، *المُحَرَّرالوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز*، ج ۱۵، [رباط] ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ ابن‌فارس؛ ابن‌کثیر، *تفسیرالقرآن العظیم*، چاپ علی‌شیری، بیروت [بی‌تا.]؛ ابوالفتوح رازی، *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵ـ۱۳۷۶ش؛ ابوحیان غرناطی، *تفسیر النهر المادّ من‌البحر المحیط*، چاپ بوران ضناوی و هدیان ضناوی، بیروت [۱۴۰۷/۱۹۸۷]؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح‌البخاری*، [چاپ محمد ذهنی افندی]، استانبول ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ حرّعاملی؛ علی‌اصغر حکمت، *امثال قرآن: فصلی از تاریخ قرآن کریم*، تهران ۱۳۳۳ش؛ سعید حَوّی، *الاساس فی‌التفسیر*، ج ۱۰، [قاهره] ۱۹۹۱/۱۴۱۲؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی*

غریب‌القرآن، چاپ محمد سیدکیلانی، تهران [? ۱۳۳۲ ش]؛ محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمدبن بهادر زرکشی، *البرهان فی علوم‌القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ زمخشری؛ سیدقطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت ۱۳۸۶/۱۹۶۷؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، *تناسق الدرر فی تناسب السور*، چاپ عبدالله محمد درویش، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۷؛ طباطبائی؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ حسن‌بن عبدالله عسکری، *معجم الفروق اللغویة*، الحاوی لکتاب ابی‌هلال العسکری و جزأ من کتاب السید نورالدین الجزائری، قم ۱۴۱۲؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیرالکبیر*، او، *مفاتیح‌الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمدحسین فضل‌الله، *من وحی‌القرآن*، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ محمد جمال‌الدین قاسمی، *تفسیرالقاسمی، المسمی محاسن‌التأویل*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۹، جزء ۱۸، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ ش؛ سعیدبن هبةالله قطب راوندی، *فقه‌القرآن*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۵؛ کلینی؛ مجلسی؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، *زبدةالبیان فی احکام‌القرآن*، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران [بی‌تا.]؛ *مقدمتان فی علوم‌القرآن*، چاپ آرتور جفری و عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره: مکتبةالخانجی، ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ علی‌بن احمد واحدی نیشابوری، *اسباب النزول*، بیروت ۱۹۸۵.

/ هادی یزدی‌ثانی /

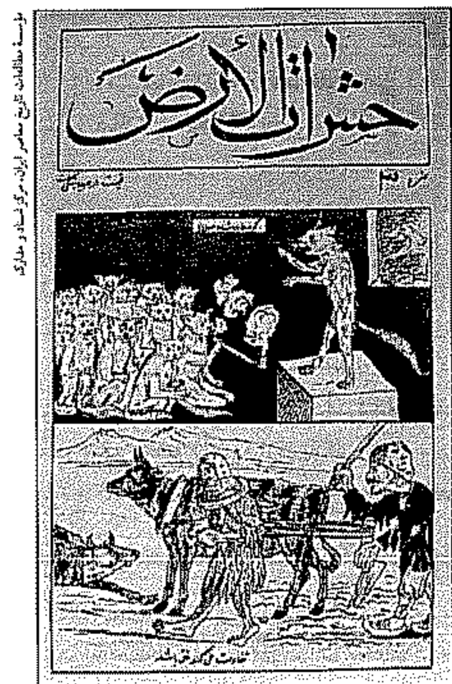
حشرات‌الارض، از مشهورترین نشریات فکاهی ـ سیاسی ایران پیش از استبداد صغیر (جمادی‌الاولی ۱۳۲۶ ـ جمادی‌الآخره ۱۳۲۷). در سرلوحهٔ این نشریه آمده: «روزنامه‌ایست مصور و مفید که در سیاسی عالم حیوانات سخن می‌گوید» و در آن برخی نوشته‌ها از زبان حیوانات نقل شده است. نام *حشرات‌الارض*، مانند نامهای شگفت‌انگیز دیگر نشریات آن دوره (مانند *استرخاء*، *صعب‌الاریکه*، *لطفاً*، *استرحام*)، کارکرد ارتباط شناسانه دارد (از جمله متوقف کردن مخاطب و جذب او) و حاکی از دانش و جسارت روزنامه‌نگارانه‌ای است که در تاریخ مطبوعات ایران کم‌نظیر است.

مؤسس *حشرات‌الارض*، میرزاآقابلوری و نویسندهٔ آن میرزا آقا تبریزی بود که مدیریت نشریهٔ *نالهٔ ملت* را بر عهده داشت. *حشرات‌الارض* به همت و یاری شرکت معارف ــ که به انجمن سعادت وابسته بود ــ منتشر می‌شد (صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۱۵؛ محیط‌طباطبائی، ص ۱۷۵، ۲۲۱). بلوری، که از تجار مشروطه‌خواه تبریز بود، چاپخانهٔ محمدعلی‌میرزا، ولیعهد، را در ۱۳۲۴ در تبریز خرید و نام آن را مطبعهٔ ناموس نهاد و به این ترتیب، روزنامه‌های *آذربایجان*، *مجاهد*، *خیراندیش* و بسیاری از نوشته‌های آزادی‌خواهان را منتشر کرد (پروین، ج ۲، ص ۷۱۶، ۷۴۹). *حشرات‌الارض*، مانند نشریات مشابه خود، به‌مثابهٔ بازوی فرهنگی انجمنهای محلی ـ سیاسی در پیشبرد انقلاب مشروطه عمل می‌کرد (← محیط‌طباطبائی، ص ۱۰۵ـ۱۰۸). میرزا آقابلوری به علی‌قلی صَفَرُاْف، در نگارش و منتشر کردن نشریهٔ *آذربایجان** یاری می‌رساند و *حشرات‌الارض* را جانشین *آذربایجان* معرفی کرد (پروین، ج ۲، ص ۵۴۶؛ محیط طباطبائی، ص ۱۷۵، ۲۲۰). وی همچنین نشریهٔ *مجاهد* را با همکاری ابوالضیاء بنیان گذاشت و نشریهٔ *خیراندیش* را نیز پس از حشرت‌الارض منتشر کرد (کسروی، ص ۴۹۶؛ ناهیدی‌آذر، ص ۶۰).

نخستین شمارهٔ *حشرات‌الارض* در ۱۴ صفر ۱۳۲۶ منتشر شد. این نشریه که نخست به صورت هفتگی و سپس به گونه‌ای نامنظم منتشر می‌شد، چهار صفحه بود و متن آن چاپ سربی و تصاویر آن چاپ سنگی می‌شد (صدرهاشمی، همانجا؛ پروین، ج ۲، ص ۵۴۸). صفحهٔ اول و چهارم ویژهٔ طنز تصویری (کاریکاتور) بود که کشیدن آنها را حسین طاهرزادهٔ بهزاد برعهده داشت. به نسبت دیگر نشریات طنز (مانند *آذربایجان*، *گلستان سعادت*، *کشکول* و *آیینهٔ غیب‌نما*)، طنزهای تصویری *حشرات‌الارض* هنرمندانه و تأثیرگذار بودند. اشخاصی که در دستگاه حاکم هدف این تصاویر بودند، به‌شدت خشمگین می‌شدند و مترصد تنبیه و تلافی بودند (← طاهرزادهٔ بهزاد، ص ۳۲ـ۳۴؛ پروین، ج ۲، ص ۶۶۸ـ۶۶۹) و شاید از همین‌رو، طاهرزاده طنزهای تصویری‌اش را امضا نمی‌کرد (← پروین، ج ۲، ص ۶۶۸). بیشتر مطالب *حشرات‌الارض*، به‌ویژه مطالب تندتر آن، از زبان «غفار وکیل» (از عقلای مجانین بازار تبریز)، که منشی اول اداره نیز معرفی گردیده، نوشته شده است (کسروی، ص ۵۷۳؛ محیط طباطبائی، ص ۲۲۱؛ صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۱۶). شعار سرلوحهٔ آن در شمارهٔ چهارم، کسالت، عداوت، نفاق و بیماری بود (محیط طباطبائی، همانجا).

مضمون *حشرات‌الارض* غالباً دربارهٔ هماهنگی و همفکری حکومت و روحانیت و مردم با مشروطه و مخالفت با چیرگی بیگانه است، لذا از بی‌توجهی به مشروطیت و ملیت، از هر سو که باشد، انتقاد شده است. مثلاً، در انتقاد به انشقاق روحانیت در مشروطه، سوگندشکنانِ روحانی را خائن به اسلام و ایران و نیز روسوفیل (دوستدار روسیه) معرفی کرده تا حدی که، به طنز، چاپ قرآن بر کاغذ روسی را نتیجهٔ این نگرش و وابستگی دانسته است (← سال ۱، ش ۱۰، ربیع‌الآخر ۱۳۲۶، ص ۳). در پاره‌ای موارد نیز از ذکر نام روحانیان دخیل در مناسبات اقتصادی فاسد خودداری و به طنز تصویری بسنده کرده است.

در مقاله‌ای با عنوان «لعنت» نیز به دشمن دین، مشورت با غیرمتدین، قربانی کردن اسلام به پای کفار و نفاق میان مسلمانان لعنت فرستاده (← سال ۱، ش ۷، ربیع‌الآخر ۱۳۲۶، ص ۳) و در



روزنامهٔ *حشرات‌الارض* (سال اول، ش ۳، ۲ ربیع‌الاول ۱۳۲۶)

شعری به زبان ترکی آذری، ضمن حمایت از ایران در مقابل تجاوزات عثمانی، خواهان ایرانی قدرتمند شده و ایرانیان را به سبب جهل و نفاق و عقب ماندن از علوم و فنون، مذمت کرده است (← سال ۱، ش ۶، ربیع‌الاول ۱۳۲۶، ص ۲).

به گفتهٔ کسروی (همانجا)، به علت جنگهای مستبدان و مشروطه‌خواهان در تبریز، از *حشرات‌الارض* «بیش از ده و اند شماره بیرون نیامد»، ولی به گفتهٔ پروین (ج ۲، ص ۵۴۸) شمارهٔ دوازدهم آن در ۸ جمادی‌الاولی ۱۳۲۶ منتشر شد و احتمالاً شمارهٔ ۱۳ آن نیز در همان دوره منتشر شده است.

پس از قیام تبریز و فتح تهران، میرزاآقابلوری دورهٔ دیگری از *حشرات‌الارض* را منتشر کرد. شمارهٔ پانزدهم (۲۱ محرّم ۱۳۲۹)، پس از پایان یافتن محاصرهٔ یازده ماههٔ تبریز، به همان شکل دورهٔ نخست منتشر شد، ولی حکومت وقت آن را توقیف کرد و دیگر امکان چاپ نیافت (ناهیدی آذر، ص ۵۸؛ صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۱۷).

انتشار دو دوره از این روزنامه، پیش از قیام تبریز و پس از آن، نشانهٔ وفاداری آذربایجانیها به فرهنگ سیاسی طنز است (← کوبیچکوا[1]، ص ۳۲). اهمیت و اثر *حشرات‌الارض* در تاریخ مطبوعات فکاهی ـ سیاسی، در زمان خویش و پس از آن، زیاد بوده است، اما خود *حشرات‌الارض* و مشابهان آن، وام‌دار مطبوعات سیاسی فکاهی پیش از خود، به‌ویژه *ملانصرالدین**، و تأثیرات آن بر مطبوعات انقلابی ایران در دورهٔ مشروطه بوده‌اند (← صالحیار، ص ۱۴۱ـ۱۴۲). ادوارد براون[2] (ص ۲۴) *حشرات‌الارض* را یکی از مشهورترین نشریات فکاهی زمان خویش دانسته است. رابینو[3] نیز، به استناد سرمقالهٔ شمارهٔ یک *حشرات‌الارض*، نوشته است که بسیاری از مردم آذربایجان منتظر انتشار آن‌اند (← ص ۱۲۴ـ ۱۲۵).

حشرات‌الارض موردتوجه روزنامه‌نگاران، به‌ویژه گردانندگان نشریات انقلابی پایتخت، قرار گرفت. مثلاً، *صوراسرافیل* به ستایش آن پرداخت و گویا نمایندهٔ فروش آن در تهران بود (← سال ۱، ش ۳۱، جمادی‌الاولی ۱۳۲۶، ص ۱). همچنین گفته شده که *حشرات‌الارض* در سه هزار نسخه یا بیش از آن چاپ می‌شده، که در زمان خود رقم زیادی بوده است (← پروین، ج ۲، ص ۷۶۳).

حشرات‌الارض و نشریات همانند آن، پس از خلع محمدعلی‌شاه در ۱۳۲۷ و استقرار مشروطه، پایه‌گذار نشریات فکاهی ـ سیاسی پیشرفته‌تری چون *ناهید*، *توفیق*، *چلنگر* و *باباشمل* شدند (← صالحیار، ص ۱۴۲).

منابع: ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ ش؛ یاسنت لویی رابینو، *روزنامه‌های ایران: از آغاز تا سال ۱۳۲۹ هـق/۱۲۸۹ هـش، با اضافات و شرح کامل به همراه تصاویر روزنامه‌ها*، ترجمه و تدوین جعفر خمامی‌زاده، تهران ۱۳۷۲ ش؛ غلامحسین صالحیار، *چشم‌انداز جهانی و... ویژگی‌های ایرانی مطبوعات*، [تهران ?۱۳۵۵ ش]؛ محمد صدرهاشمی، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان ۱۳۶۳ـ ۱۳۶۴ ش؛ کریم طاهرزادهٔ بهزاد، *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۳۴ ش؛ احمد کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ وراکوبیچکووا، «نگرشی بر ادبیات نوین ایران»، در *ادبیات نوین ایران: از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی*، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر ۱۳۶۳ ش؛ محمد محیط‌طباطبائی، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران ۱۳۶۶ ش؛ عبدالحسین ناهیدی آذر، *تاریخچه روزنامه‌های تبریز در صدر مشروطیت، به انضمام مجموعهٔ روزنامه ناله ملت*، تبریز: تلاش [بی‌تا]؛

Edward Granville Browne, *The press and poetry of modern Persia*, LosAngeles 1983.

/ سیدمهرداد ضیایی /

حشویه، گروهی از اهل حدیث و عنوانی عام برای گرایشهایی دارای عقاید خاص و غیررایج از فرق مختلف اسلامی. نام این گروه به چند صورت ضبط شده که رایج‌ترین

1. Vera Kubickova 2. Browne 3. Hyacinth Louis Rabino

آنها، به ترتیب، حَشْویه و حَشَویه و حُشْویه است. منشأ این اختلاف، اقوال متعدد دربارهٔ وجه تسمیهٔ آنان است. برخی گفته‌اند که این نام نسبتی است به واژهٔ «حَشا» (به معنای حاشیه و کناره). بنابر گزارشی، روزی عده‌ای از راویان حدیث در حلقهٔ حسنِ بصری* حاضر شدند اما چون سخنانی بیهوده و نادرست گفتند، وی از یارانش خواست تا آنها را به حاشیهٔ (حشا) حلقه ببرند و از آن زمان به این نام معروف شدند. بر این اساس، ضبط صحیح، حَشَویه است (← احمدبن ابراهیم‌بن عیسی، ج ۲، ص ۷۶ـ۷۷؛ تهانوی، ذیل مادّه؛ ابن‌عساکر، ۱۳۹۹، مقدمهٔ کوثری، ص ۱۱). اما بسیاری دیگر این نام را نسبتی به واژهٔ «حشْو» (به معنای سخن زائد یا مردمان فرومایه) دانسته‌اند (← ابن‌منظور، ذیل «حشا»؛ جرجانی، ذیل «الحشو») و بنابراین در نظر آنها ضبط صحیح، حشْویه است.

طرفداران قول اخیر عموماً وجه نامگذاری این گروه را با دیدگاههای ویژهٔ آنان به حدیث و اعتقادات خاصشان مرتبط دانسته‌اند، از جمله اینکه چون اخبار بی‌اصل و پایه در حدیث نبوی داخل می‌کردند (نشوان‌بن‌سعید حمیری، ۱۹۶۵، ص ۲۰۴) یا اخبار بسیاری نقل می‌کردند و آنها را بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند (همو، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۴۵۲) یا معتقد به وجود حشو در کلام معصوم بودند (احمدبن ابراهیم‌بن عیسی، ج ۲، ص ۷۷)، حشویه نام گرفتند. همچنین گفته شده که چون همه یا بخشی از حشویه به تجسیم معتقدند و جسم حشو است، به این نام خوانده شده‌اند (تهانوی، همانجا؛ برای اقوال دیگر دربارهٔ وجه تسمیهٔ حشویه ← عبدالغنی عبدالخالق، ص ۱۱۰، پانویس ۵).

برخی عالمان اهل سنّت، حشویه نامیدن گروهی از اهل حدیث را روا ندانسته‌اند. به نظر آنان، حشویه نامی ساختگی است که عوام از سر جهل، یا دشمنان برای تحقیر و بدنام ساختن این گروه وضع کرده‌اند (← ابن‌قتیبه، ص ۵۵؛ رامهرمزی، ص ۱۶۲؛ لالکائی، ج ۱، ص ۱۳؛ نیز ← ابن‌حِبّان، ج ۱، ص ۱۱). ابن‌تیمیه* (متوفی ۷۲۸) ــ که باید او را شیخ‌الاسلام حشویه و سلفیه دانست ــ بیش از دیگران در آثارش به تبیین معنا و کاربرد اصطلاح حشویه توجه کرده است. وی گاهی به انکار اصالت این واژه و تقبیح وضع‌کنندگان آن پرداخته و حشویه را لقبی مذموم و بی‌اساس شمرده است که معنا و مصداق آن به درستی معلوم نیست و گاهی نیز اشاره کرده که عَمروبن عُبید* معتزلی (متوفی ۱۴۴) نخستین فردی است که این واژه را دربارهٔ عبداللّه‌بن عمربن خطاب* به کار برد و بعدها معتزلیان از واژهٔ حشویه برای اشاره به اهل سنّت و جماعت استفاده کردند (← ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۲۰ـ۵۲۲؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۴۱ـ۲۴۵؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۰۷، جزء ۴، ص ۷۶ـ۸۵). آرای ابن‌تیمیه در این باره آمیخته با تعصب و تشویش و در برخی موارد متعارض با یکدیگر است (برای نقل و نقد تفصیلی دیدگاههای وی در این باره ← حسینی جلالی، ۱۴۲۱، ص ۱۸ـ۲۶). به علاوه، نقد اساسی دیگر بر سخنان ابن‌تیمیه و دیگرانی که به غیر اصیل بودن اصطلاح حشویه معتقدند این است که واژهٔ حشویه در حدیثی نبوی که در *مجمع‌الزوائد* نورالدین هیثمی (متوفی ۸۰۷؛ ج ۷، ص ۲۰۷) به نقل از *المعجم الاوسط* ابوالقاسم طبرانی (متوفی ۳۶۰) نقل شده، برای اشاره به گروهی از مسلمانان به کار رفته، هرچند در متن چاپ شدهٔ *المعجم‌الاوسط* (ج ۱۰، ص ۱۰۴) و نسخهٔ دیگری از *مجمع‌الزوائد* (← ج ۷، ص ۲۰۷، پانویس ۲)، این واژه به صورتهای گوناگونی چون خشبیه و حشبیه تصحیف شده است.

واژهٔ حشویه در منابع متقدم شیعی فراوان به کار رفته است. بنابر نقل ابن‌بابویه (ج ۲، ص ۱۹۵)، این واژه در مناظرهٔ میان امام رضا علیه‌السلام و اصحاب مذاهب به چشم می‌خورد. اما واژهٔ حشویه بیش از همه در تألیفات شیخ‌مفید دیده می‌شود. در *اوائل المقالات* (ص ۴۰ـ۴۳) به نظر می‌رسد که وی عموماً از این واژه برای اشاره به گروهی از اصحاب حدیث اهل سنّت استفاده کرده است؛ در *الارشاد* (ج ۲، ص ۲۳) آورده است که حشویه به امامت بنی‌امیه معتقدند و به امامت فرزندان رسول خدا قائل نیستند؛ در *الافصاح*، در جایی (ص ۲۲۷) حشویه را دقیقاً همان اصحاب حدیث دانسته و در جایی دیگر (ص ۱۳۰) حشویه را گروهی از اصحاب حدیث (مقابل عقلای آنان) برشمرده است؛ همچنین حشویه را در شمارِ فرقی ذکر کرده است که به امامت علی علیه‌السلام پس از عثمان اعتقاد دارند (۱۴۱۳ الف، ص ۳۰). علاوه بر این، شیخ‌مفید در برخی نوشته‌هایش حشویه را صریحاً برای اشاره به گروهی از شیعه که اهل تحقیق و بصیرت نیستند، به کار برده است (← ۱۴۱۴ ب، ص ۷۴؛ همو، ۱۴۱۴ د، ص ۲۸). همچنین، در نوشته‌های وی گاهی الفاظی نظیر «مقلّده» و «اصحاب حدیث» دیده می‌شود که باتوجه به سیاق و قرائن موجود، به‌احتمال بسیار مراد از آن، حشویه یا گروهی نزدیک به آنها بوده است (← ۱۴۱۴ ج، ص ۱۱۲ـ۱۱۳؛ همو، ۱۴۱۴ ب، ص ۱۰۰، ۱۲۱، ۱۲۵؛ همو، ۱۴۱۳ ب، ص ۲۰). سیدمرتضی علم‌الهدی (ص ۳۶۳)، اعتقاد به تحریف قرآن را به گروهی از امامیه و حشویه نسبت داده است که اخباری ضعیف در این باره نقل می‌کنند و آنان را در زمرهٔ اصحاب حدیث خوانده است. وی در جایی دیگر (احتمالاً رسالهٔ *جوابات المسائل الطرابلسیة الاولی*؛ ← همان، ص ۳۶۱، پانویس ۳) شبیه همین را آورده است (نیز ← طبرسی، ج ۱، ص ۸۳). شیخ‌طوسی، علاوه بر استفاده از واژهٔ حشویه (۱۴۱۱، ص ۱۲۵ـ۱۲۶، ۳۰۱)، گاهی از تعابیری چون «مقلّده» و «غافلان اصحاب حدیث»، ظاهراً برای اشاره به آنان، بهره گرفته است (۱۳۷۶ش، ج ۱،

ص ۱۳۱ـ۱۳۳). همچنین برخی از امامیه که معتقد بودند ماه رمضان همواره سی روز است (اصحاب عدد)، گروهی از حشویه خوانده شده‌اند (محقق حلّی، ج ۲، ص ۶۸۸).

با توجه به آنچه آمد، معلوم می‌شود که در منابع نه تنها واژهٔ حشویه به گروههای مختلفی از فرق گوناگون اطلاق شده بلکه، به تناسب سیاق و موضوع مورد بحث، نامها و تعابیر متعددی برای اشاره به آنان به کار رفته است. این واقعیت، اصطلاح‌شناسی واژهٔ حشویه را اندکی دشوار می‌سازد. نکته اینجاست که مذهب حشویه فرقهٔ مستقل و جداگانه‌ای نیست (ــه ابن‌مرتضی، ص ۲۸) و وجه مشخصه‌اش، روش خاص پیروان آن در مواجهه با نصوص قرآنی و حدیثی (یعنی التزام به ظاهر الفاظ و نفی تأویل) است و از این‌رو هر فردی که ملتزم به این روش باشد، شیعه یا سنّی یا از هر فرقهٔ دیگر، از حشویه به شمار می‌آید. «اهل حدیث» یا «اصحاب حدیث» از جمله تعابیری است که ارتباط بسیار نزدیکی با حشویه دارد. این گروه اشتراکات فراوانی با حشویه دارند (دربارهٔ آنان ــه ابن‌حبّان، ج ۱، ص ۱۱، که می‌افزاید عوام یکی از دو گروه اهل حدیث را حشویه می‌خوانند؛ ابن‌جوزی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۴ـ۱۶۸). التزام اهل حدیث به ظواهر و پیروی نکردن از ضوابط و معیارهای فهم معانی آیات و احادیث، موجب شده است که گاهی این دو اصطلاح به‌جای هم به‌کار روند و گاهی، خواه با حرف عطف یا بدون آن (ــه ابن‌شاذان، ص ۴۲، به‌ویژه توضیحات مصحح در پانویس)، در کنار هم بیایند و هریک بیانی برای دیگری دانسته شود (نیز ــه ابوریّه، ص ۳۸۱ـ۳۸۵).

براساس گزارش منابع، چه صریحاً چه تلویحاً، فرقه‌های متعدد دیگری را نیز می‌توان در زمرهٔ حشویه یا دست‌کم مرتبط با آنها دانست، نظیر سالمیه (ــه اسفراینی، ص ۱۱۸)، سلفیه (عبدالوهاب‌بن علی سبکی، ج ۸، ص ۲۲۲)، نابته (زمخشری، ذیل «نبت»)، ظاهریه، أخباریه (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۶۵) و در دوران حاضر وهابیت (حسینی‌جلالی، ۱۴۲۱، ص ۶۳ـ ۶۵). شهرستانی (ج ۱، ص ۱۷۲) اخباریه را گروهی از امامیه دانسته و آنان را در مقابل کلامیه قرار داده است اما توضیح و تفسیر او در این باره، ظاهریه از اهل سنّت را نیز دربرمی‌گیرد. به‌طور کلی در کتابهای ملل و نِحَل، مراد از واژهٔ حشویه، به‌طور خاص، فرقهٔ ظاهریه از اهل حدیث از اهل سنّت است اما به‌طور عام همهٔ گروههای متعلق به مذاهب مختلف را شامل می‌شود که براساس روش حشویه صرفاً به ظواهر اخبار تمسک می‌کنند و به تقلید از سلف، به‌زعم خودشان، به تأویل و نقد روی نمی‌آورند.

همچنین مشهور است که حشویه در زمرهٔ پیروان احمدبن حنبل* (متوفی ۲۴۱) و درواقع گروهی از حنابله‌اند (ــه علی‌بن عبدالکافی سبکی، ص ۱۳۰؛ نیز ــه حنبلیه*)، تا جایی که خود حنابله نیز تلویحاً وجود ارتباط میان حنابلهٔ و حشویه را پذیرفته‌اند (ــه ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۶۰۱؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۰۷؛ نیز ــه آمدی، ص ۱۳۵). اما به نظر می‌رسد حشویه خود را از آن جهت به احمدبن حنبل منتسب کرده‌اند که وی را، به‌سبب اشتغال فراوان به جمع و روایت حدیث، از دیگر بزرگان اهل سنّت به اهدافشان نزدیک‌تر یافته و از این طریق در پی کسب مشروعیت و اعتبار برای خودشان بوده‌اند.

به این ترتیب، شناخت مراد از حشویه و مصادیق آن در متون و مواضع گوناگون، نیازمند دقت و مبتنی بر شواهد و قرائن موجود در متن است و برای تشخیص پیروان حشویه از میان اصحاب مذاهب مختلف، بیش و پیش از هر چیز، شناخت دیدگاههای این گروه اهمیت دارد.

از جمله دیدگاههای حشویه، التزام به تقلید در اصول دین و عقاید است. اجماع عالمان مسلمان بر آن است که تقلید در اصول دین، برخلاف فروع دین، جایز نیست اما حشویه تنها گروهی است که اجتهاد و تحقیق را به‌طور کلی در اصول و فروع ممنوع شمرده و حتی تقلید در اصول را واجب دانسته است (ــه طوسی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۱۳۳؛ قرطبی، ج ۲، ص ۲۱۲). نامیده‌شدن آنان به «مقلّده» ــ چنان‌که پیشتر ذکر شد ــ ناظر بر همین نکته است. وضوح بطلان این دیدگاه تا حدی است که ابوالقاسم لالکائی (متوفی ۴۱۸) ــ که خود از بزرگان حشویه است ــ نسبت دادن این اعتقاد به‌حشویه را اتهامی برضد این گروه دانسته است (ج ۱، ص ۱۳). باوجوداین، گروهی از حشویه پیروی بدون تحقیق و تعقل از روایات صحابه را «اتّباع» و پیروی از احکام فقیهان را «تقلید» نامیده‌اند تا با تمایز قائل شدن بین این دو توجیهی برای این اعتقادشان فراهم آورند. ابن‌عبدالبرّ اندلسی (متوفی ۴۶۳) در *جامع بیان العلم و فضله* (ج ۲، ص ۱۰۹ـ ۱۲۰) بابی را به بیان فساد تقلید و تبیین تفاوت آن با اتّباع اختصاص داده است. موضوع اصلی این باب و طرح مطالب دیگری همچون انتقاد از کثرت روایت حدیث بدون تعقل در آن و همچنین دفاع از استدلال و مناظره در بخشهای دیگر این کتاب، نشان می‌دهد که مخاطب وی در این ابواب گروهی جز حشویه نیست. بزرگان امامیه نیز، به پیروی از روش امامان معصوم علیهم‌السلام، به وجوب تحقیق در اصول دین تصریح کرده‌اند (برای نمونه ــه محقق کرکی، ج ۱، ص ۵۹، ۸۰، ج ۳، ص ۱۷۳؛ نیز برای بحثی تفصیلی از عالمی امامی دربارهٔ مسئلهٔ تقلید در اصول دین و نقد و رد دیدگاههای موافقان آن ــه *حقائق‌الایمان*، ص ۵۹ـ۶۹).

شاید محوری‌ترین اعتقاد حشویه ــ که آرای دیگرشان هریک به نوعی نتیجهٔ آن به شمار می‌آید ــ سلب حجیت از عقل در فهم دین است. حشویه هرگونه تعقل و استدلال را برای فهم متون دینی ممنوع می‌شمارند و معتقدند که عقل راهی به درک

علوم دین ندارد و این علوم را باید صرفاً از راه نقل و روایت کسب کرد. بطلان این دیدگاه در نوشته‌های عالمان اهل سنّت امری واضح شمرده شده است (برای نمونه ← غزالی، ۱۴۰۰، ص ۴۹ـ۵۰؛ آلوسی، ذیل انعام: ۶۵). بر این اساس، حشویه از معنای صرفاً ظاهری آیات و روایات تجاوز نمی‌کنند و این امر را نشان‌دهندهٔ تبعیت و بندگی خالصانه می‌دانند، در حالی‌که چنین دیدگاهی از ناتوانی آنان در فهم ویژگیهای رایج در همهٔ زبانهای بشری نظیر کاربردهای مجازی و کنایی و استعاری الفاظ حکایت می‌کند. این اعتقاد منجر به آن شد که حشویه، علم کلام را بدعت و مخالفت با روش سلف و پرداختن به آن را امری باطل بشمارند (برای نقد این دیدگاه ← ابن‌عساکر، ۱۳۹۹، ص ۳۵۸؛ عبدالوهاب‌بن علی سبکی، ج ۳، ص ۴۲۱ـ۴۲۲؛ نیز ← حسینی‌جلالی، ۱۴۲۲، ص ۳۶ـ۳۹؛ کلام*، علم).

از دیگر نتایج تعطیل عقل (و در پی آن التزام به ظواهر و نفی تأویل نصوص دینی) آن است که حشویه در مواجهه با آیات و روایاتِ راجع به صفات خدا قائل به تشبیه و تجسیم (← تشبیه و تنزیه*) شدند (برای نمونه‌هایی از اقوال آنان در این باره ← ابن‌ابی یعلی، ج ۲، ص ۴۳، ۶۷؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ابن‌عساکر، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹ـ۱۵۰). التزام افراطی آنان به ظواهر، انتقادات تند و گزندهٔ عالمان فرقه‌های دیگر را دربی داشت. سؤال اساسی همگان از آنان این بود که «چگونه (کَیفَ) می‌توان در جایی که لفظ فاقد معنایی معقول است، صرفاً به ظاهر آن ملتزم بود؟». حشویه برای مقابله با این انتقاد مهم، به اندیشهٔ «بَلْکَفَه» (مصدر برگرفته از عبارت «بِلاکَیفَ») روی آوردند و از این طریق هرگونه سؤال از کیفیت (کیف؟) را تحریم کردند (← ابن‌ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۲۴۱ـ۲۴۲، ج ۲، ص ۶۹). حشویه در پاسخ به انتقادات و در توجیه دیدگاهشان مبنی بر پرهیز از تأویل آیات قرآن، به‌ویژه آیات صفات، به آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران استناد کرده‌اند. به گفتهٔ ایشان، تأویل امری ظنی و سخن گفتن از صفات خدا براساس ظن ممنوع است و چه‌بسا تأویل‌کننده از این طریق دچار انحراف (زَیغ) شود؛ بنابراین، ما مکلف به شناخت این صفات نیستیم و علم آن را باید به خدا واگذار کنیم (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۴؛ برای آرای گوناگون دربارهٔ مراد از تأویل در این آیه ← تأویل، بخش ۲). ابن‌تیمیه و شاگرد او، ابن‌قیّم جوزیه (متوفی ۷۵۱)، نیز کوشیده‌اند در توجیه آرای تشبیهی حشویه ادلهٔ عقلی و نقلی به دست دهند (برای نقل و رد آرای این دو و نیز ابطال استدلال حشویه به آیهٔ پیش گفته ← حسینی‌جلالی، ۱۴۲۲، ص ۴۳ـ۴۷، ۵۰ـ۵۱). غزالی (۱۹۶۲، ص ۷۲) می‌نویسد که حشویه چون از فهم موجودی فاقد جهات ناتوان بودند، برای خدا نیز قائل به جهت شدند و ناگزیر به وادی جسمانیت و متصف کردن خدا به صفات بشری درافتادند.

نکتهٔ درخور توجه آن است که رجالیان و تراجم‌نویسانِ ملتزم به دیدگاههای حشویه، بر اساس اعتقادات تشبیهی خودشان، به جرح و تضعیف مخالفان پرداخته و به این ترتیب احادیثی را که راویان آنها مخالف با اندیشهٔ تشبیه بوده‌اند، کنار گذاشته‌اند (← عبدالوهاب‌بن علی سبکی، ج ۳، ص ۱۳۲ـ۱۳۳؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۱۱۴). دیدگاههای ضدتأویلی آنان همچنین موجب شده است تا دیگران به تبع آنان از عموم معتزله، به سبب قول به تنزیه، انتقاد کنند (← قاسمی، ص ۱۰۳) و اتهامات ناروایی به عالمان امامیه منتسب سازند (برای بحثی تفصیلی دربارهٔ نسبت دادن قول به تجسیم به هشام‌بن حکم و نقد آن ← حسینی‌جلالی، ۱۴۱۰، ص ۷ـ۱۰۷).

مشهورترین و گویاترین کتاب برای شناخت عقاید تشبیهی حشویه، *کتاب التوحید و اثبات صفات الربّ عزّوجلّ* نوشتهٔ ابوبکر محمدبن اسحاق، مشهور به ابن‌خُزَیمه* (متوفی ۳۱۱)، است. ابن‌خزیمه در این کتاب ابواب متعددی را به اثبات وجود دست و پا و انگشتان و نظایر اینها برای خدا، با استناد به آیات و روایات، اختصاص داده است (برای نمونه ← ج ۱، ص ۱۱۸، ۱۸۷، ۲۰۲). حشویه این کتاب را ــ که فخررازی (*التفسیر الکبیر*، ذیل شوری: ۱۱) به‌سبب محتوایش آن را «کتاب‌الشرک» خوانده است ــ برای ترویج عقایدشان به دفعات منتشر کرده‌اند (ابن‌جوزی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۴، پانویس ۴۱).

دیگر عقیدهٔ شاخص حشویه، آن است که پیامبران در ارتکاب گناه کبیره جایزند. هیچ‌یک از فرق اسلامی، به‌رغم اختلافاتی که در تعیین محدوده‌های عصمت پیامبران دارند، وقوع گناه کبیره را در هیچ حالتی برای پیامبران جایز نشمرده‌اند (← عصمت*) و این امر وجه تمایز اساسی میان دیدگاه حشویه با دیگر فرق اسلامی است. بنابر گزارش منابع، حشویه در مواجهه با مسئلهٔ ارتکاب گناه کبیرهٔ پیامبران به چند دسته تقسیم می‌شوند: گروهی آن را صرفاً پیش از نبوت جایز دانسته‌اند؛ گروهی دیگر آن را در حال نبوت نیز مجاز شمرده‌اند که دسته‌ای از این گروه ارتکاب گناه کبیره را به غیرعلنی بودن آن مشروط کرده‌اند و دسته‌ای دیگر صرفاً دروغ گفتن در بیان شریعت را از این میان مستثنا کرده‌اند؛ و در نهایت، گروهی آن را در همهٔ احوال جایز شمرده‌اند (← علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ص ۱۵ـ۱۶؛ فخررازی، *عصمة‌الانبیاء*، ص ۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۷، ص ۱۱). در اعتقاد گروهی از حشویه، حتی کفر نیز از محدودهٔ گناهان کبیرهٔ پیامبران مستثنا نیست، چنان‌که به گفتهٔ آنان، پیامبر اسلام صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، به استناد آیات قرآن، پیش از بعثت کافر بوده است (برای نقل و رد این رأی ← فخررازی، *محصل افکار*، ص ۳۲۰؛ نیز ← عصمت*).

حشویه، به‌رغم این دیدگاه دربارهٔ عصمت پیامبران، از

پرداختن به صحابه و اختلافات آنان خودداری کرده و همهٔ آنان را افرادی عادل و به دور از خطا و گناه دانسته‌اند (برای نقل و رد این دیدگاه ← مفید، *الجمل*، ص ۲۱ـ۲۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۲۰، ص ۳۲ـ۳۳؛ نیز ← حسینی‌جلالی، ۱۴۲۲، ص ۶۹ـ۷۵؛ صحابه*).

حشویه همچنین با تقدیس خلفا و حاکمان اسلامی و توجیه تمامی گفتارها و کردارهای آنان، و با در نظر گرفتن چیزی شبیه عصمت دربارهٔ آنان، به وجوب اطاعت مطلق آنان معتقدند (← جارالله، ص س ـ اس). آنان در توجیه این دیدگاه یا به روایاتی استناد کرده‌اند که بر آنچه مطلوب آنهاست دلالتی ندارد، یا برخی روایات را به گونه‌ای نقل کرده‌اند که با خواسته‌هایشان مطابق شود؛ یا احادیث و اقوالی در تأیید مذهبشان وضع کرده‌اند. ابن‌حزم ظاهری (متوفی ۴۵۶؛ *المُحَلّی*، ج ۷، ص ۲۹۹ـ۳۰۰)، ابن‌تیمیه (۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۹۰ـ ۳۹۵) و محمدبن علی شوکانی (متوفی ۱۲۵۰؛ *نیل‌الاوطار*، ج ۷، ص ۳۵۶ـ ۳۶۲) ادله‌ای در دفاع از این دیدگاه اقامه کرده‌اند (برای تفصیل و نقد مستندات روایی حشویه و رد اقوال سه عالم پیش‌گفته ← حسینی‌جلالی، ۱۴۲۳، ص ۱۷ـ۹۳).

موضع حشویه در قبال خبر واحد، از دیگر آرای شاذّ آنهاست. حشویه، برخلاف دیگر مذاهب اسلامی، معتقدند که خبر واحد، مفید علم و موجب عمل است (برای آرای مختلف دربارهٔ حجیت خبر واحد ← همو، ۱۴۲۶، ص ۱۵ـ۲۶؛ خبر واحد*)، چنان‌که ابن‌حزم (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۵) این دیدگاه را که خبر واحد عادل به‌شرطی که از راویان عادل تا رسول خدا روایت شده باشد، موجب علم و عمل است به گروهی، از جمله حسین‌بن علی کرابیسی* (متوفی ۲۴۸) و حارث محاسبی* (متوفی ۲۴۳)، نسبت داده و خود نیز همان را اختیار کرده است. هرچند ایشان در صورتی حکم به مفید بودن خبر واحد کرده‌اند که مسلمانان آن را تلقی به قبول کرده باشند، که در این صورت چنین خبری از واحد بودن خارج و در حکم متواتر داخل می‌شود. به هر حال، این دیدگاه به عده‌ای از عالمان مشهور اهل سنّت منسوب است که، به‌فرض صحت این نسبت، اشکالات فراوانی بر آن وارد است (برای نقد تفصیلی ← حسینی جلالی، ۱۴۲۶، ص ۲۶ـ۲۹).

در میان امامیه نیز اخباریان همین دیدگاه را دارند، چنان‌که به گفتهٔ علامه حلّی (متوفی ۷۲۶) اجماع بر آن است که اخباریان امامیه در اصول و فروع دین صرفاً به اخبار آحاد اعتماد می‌کنند (← طریحی، ص ۱۲؛ برای دفاع عالمی امامی از این دیدگاه ← فیض کاشانی، ج ۱، ص ۱۳ـ۱۴ و برای نقد آن ← حسینی جلالی، ۱۴۲۶، ص ۳۲ـ۳۳). بزرگان امامیه در ادوار گوناگون، این دیدگاه حشویه را نقل و رد کرده‌اند (← کوفی، ج ۲، ص ۱۳ـ۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳ج، ص ۷۳؛ طوسی، *التبیان*، ذیل محمد: ۲۴؛ محقق حلّی، ج ۱، ص ۲۹؛ طریحی، ص ۱۴ـ۱۵).

عالمان فرقه‌های مختلف اسلامی از همان سده‌های نخست آثار متعددی را در نقد و رد حشویه تألیف کردند. یکی از کهن‌ترین ردیه‌ها بر حشویه نوشتهٔ فضل‌بن شاذان نیشابوری (متوفی ح ۲۶۰) است (← نجاشی، ص ۳۰۶ـ۳۰۷). ابومحمدحسن‌بن موسی نوبختی (متوفی ۳۱۰؛ همان، ص ۶۳ـ۶۴) و احمدبن داودبن سعید فزاری مکّنا به ابویحیی جرجانی (زنده در اواخر قرن سوم؛ همان، ص ۴۵۴ـ۴۵۵؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۸۰ـ۸۱) نیز از جمله ردیه‌نویسان قدیم شیعی به شمار می‌آیند. از میان عالمان مذاهب دیگر که بر حشویه ردیه نوشته‌اند اینان شایان ذکرند: متکلم اشعری، ابوالحسن علی‌بن قاسم‌بن محمد تمیمی قُسَنطینی (متوفی ۵۱۹) در *تنزیه الاله / الالهیة و کشف فضائح المشبهة الحشویة* (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱، ج ۴۳، ص ۱۳۵؛ یاقوت حموی، ج ۴، ص ۹۹)؛ عالم حنبلی، ابن‌جوزی (متوفی ۵۹۷) در *دفع شبه التشبیه بأکفّ التنزیه* (عمان ۱۴۱۳)؛ عالم و زاهد شافعی، تقی‌الدین محمدبن عبدالمؤمن حِصنی دمشقی (متوفی ۸۲۹) در *دفع الشبه عن الرسول و الرسالة* (منتشر شده زیرنظر محمدرضا حسینی‌جلالی در ۱۴۱۸)؛ و حسین‌بن عبدالرحمان‌بن محمد حسینی علوی معروف به آهدل (متوفی ۸۵۵) در *الرسائل المرضیّة فی نصر مذهب الاشعریة و بیان فساد مذهب الحشویة* (شوکانی، *البدرالطالع*، ج ۱، ص ۲۱۸ـ۲۱۹).

منابع: محمودبن عبدالله آلوسی، *روح‌المعانی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا.]؛ علی‌بن محمد آمدی، *غایة المرام فی علم‌الکلام*، چاپ حسن محمود عبداللطیف، قاهره ۱۳۹۱/۱۹۷۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌ابی‌یعلی، *طبقات‌الحنابلة*، چاپ عبدالرحمان‌بن سلیمان عثیمین، ریاض ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ ابن‌بابویه، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌تیمیه، *بیان تلبیس‌الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، او، نقض تأسیس الجهمیة*، چاپ محمدبن عبدالرحمان‌بن قاسم، [بی‌جا]: مؤسسة قرطبة، [? ۱۳۹۲]؛ همو، *مجموع الفتاوی*، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ همو، *منهاج‌السنة النبویة*، چاپ محمد رشاد سالم، [ریاض] ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ ابن‌جوزی، *تلبیس‌ابلیس*، چاپ محمد صباح، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ همو، *دفع شبه التشبیه بأکفّ التنزیه*، چاپ حسن سقاف، عمان ۱۴۱۳/ ۱۹۹۲؛ ابن‌حِبّان، *کتاب‌المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، چاپ محمود ابراهیم زاید، حلب ۱۳۹۵ـ۱۳۹۶/ ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، *لسان‌المیزان*، حیدرآباد، دکن ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱، چاپ افست بیروت ۱۳۹۰/۱۹۷۱؛ ابن‌حزم، *الاحکام فی اصول الاحکام*، ج ۱، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ همو، *المُحَلّی*، چاپ احمد محمد شاکر، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ ابن‌خُزَیمه، *کتاب التوحید و اثبات صفات الربّ عزّوجلّ*، چاپ عبدالعزیزبن ابراهیم شهوان، ریاض ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن‌شاذان، *الایضاح*، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌عبدالبرّ، *جامع بیان*

العلم و فضله و ماینبغی فی روایة و حمله، بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا.]؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ همو، *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی‌الحسن الاشعری*، دمشق ۱۳۹۹؛ ابن‌قتیبه، *کتاب تأویل مختلف الحدیث*، قاهره: مکتبة المتنبی، [بی‌تا.]؛ ابن‌مرتضی، *المنیة و الامل فی شرح‌الملل و النحل*، چاپ محمدجواد مشکور، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ ابن‌منظور؛ محمود ابوریه، *اضواء علی السنة المحمدیة، او، دفاع عن الحدیث*، قاهره [? ۱۳۸۳/۱۹۶۳]، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ احمدبن ابراهیم‌بن عیسی، *توضیح المقاصد و تصحیح القواعد فی شرح قصیدة الامام ابن‌القیم الموسومة بالکافیة الشافیة فی الانتصار للفرقة الناجیة*، بیروت ۱۳۹۲؛ شهفوربن طاهر اسفراینی، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکین*، چاپ محمد زاهد کوثری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ محمداعلی‌بن علی تهانوی، *موسوعة کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، چاپ رفیق‌العجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ موسی جارالله، *الوشیعة فی نقد عقائد‌الشیعة*، لاهور ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ علی‌بن محمد جرجانی، *التعریفات*، چاپ عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ محمدرضا حسینی جلالی، «الحشویة: آراء و ملتزمات»، *علوم‌الحدیث*، ش ۱۰ (رجب ـ ذیحجة ۱۴۲۲)؛ همو، «الحشویة الامیریّون»، همان، ش ۱۲ (رجب ـ ذیحجة ۱۴۲۳)؛ همو، «الحشویة: نشأةً و تاریخاً»، همان، ش ۷ (محرّم ـ جمادی‌الآخره ۱۴۲۱)؛ همو، «مقولة 'جسم لاکالأجسام' بین موقف هشام‌بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام»، *تراثنا*، سال ۵، ش ۲ (ربیع‌الآخر ـ جمادی‌الآخره ۱۴۱۰)؛ همو، «موقف الحشویة من مصادر الفکر الاسلامی»، *علوم الحدیث*، ش ۱۸ (رجب ـ ذیحجة ۱۴۲۶)؛ *حقائق الایمان*، چاپ مهدی رجائی، قم: کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی‌نجفی، ۱۴۰۹؛ حسن‌بن عبدالرحمان رامهرمزی، *المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی*، چاپ محمد عجاج خطیب، بیروت ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ محمودبن عمر زمخشری، *اساس‌البلاغة*، مصر ۱۹۷۲ـ۱۹۷۳؛ عبدالوهاب‌بن علی سبکی، *طبقات الشافعیة الکبری*، چاپ محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره ۱۹۶۴ـ۱۹۷۶؛ علی‌بن عبدالکافی سبکی، *السیف الصقیل فی الرد علی ابن‌زفیل*، چاپ محمد زاهد کوثری، [قاهره، بی‌تا.]؛ محمد شوکانی، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، [قاهره ۱۳۴۸]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *نیل الاوطار من احادیث سیدالاخیار: شرح منتقی‌الاخبار*، بیروت ۱۹۷۳؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، چاپ محمد سیدکیلانی، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *المعجم الاوسط*، چاپ محمود طحان، ریاض ۱۴۰۵ـ۱۴۱۶/ ۱۹۸۵ـ۱۹۹۵؛ طبرسی؛ فخرالدین‌بن محمد طریحی، *جامع المقال فیما یتعلق باحوال الحدیث و الرجال*، چاپ محمدکاظم طریحی، تهران [? ۱۳۷۴]؛ محمدبن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *العدة فی اصول الفقه*، چاپ محمدرضا انصاری‌قمی، قم ۱۳۷۶ ش؛ همو، *الفهرست*، چاپ جواد قیومی‌اصفهانی، قم ۱۴۱۷؛ همو، *کتاب الغیبة*، چاپ عبادالله طهرانی و علی‌احمد ناصح، قم ۱۴۱۱؛ عبدالغنی عبدالخالق، *حُجیةالسنة*، واشنگتن ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *تنزیه الانبیاء*، [بیروت] ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ همو، *الذخیرة فی علم الکلام*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، چاپ ابراهیم آگاه چوبوقچی و حسین آتای، آنکارا ۱۹۶۲؛ همو، *المنخول من تعلیقات الاصول*، چاپ محمدحسین هیتو، دمشق ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیرالکبیر*، قاهره [بی‌تا.]، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ همو، *عصمةالانبیاء*، قم: کتبی نجفی، [بی‌تا.]؛ همو، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکماء و المتکلمین*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمدبن شاه مرتضی فیض کاشانی، *کتاب الوافی*، چاپ ضیاءالدین علامه اصفهانی، اصفهان ۱۳۶۵ـ۱۳۷۴ ش؛ محمدجمال‌الدین قاسمی، *تاریخ الجهمیة و المعتزلة*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ علی‌بن احمد کوفی، *کتاب الاستغاثة*، [بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.]؛ هبةالله‌بن حسن لالکائی، *شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة*، چاپ احمدبن مسعودبن حمدان، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.]؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۲، قم ۱۳۶۴ ش؛ علی‌بن حسین محقق کرکی، *رسائل المحقق کرکی*، چاپ محمد حسون، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲؛ محمدبن محمد مفید، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی‌العباد*، بیروت ۱۴۱۴ الف؛ همو، *الافصاح فی امامة*، قم ۱۴۱۳ الف؛ همو، *اوائل المقالات*، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت ۱۴۱۴ ب؛ همو، *الجمل و النصرة فی حرب البصرة*، قم: مکتبة الداوری، [بی‌تا.]؛ همو، *عدم سهو النبی‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم*، [قم] ۱۴۱۳ ب؛ همو، *الفصول المختارة*، چاپ علی میرشریفی، بیروت ۱۴۱۴ ج؛ همو، *المسائل السرویة*، چاپ صائب عبدالحمید، [قم] ۱۴۱۳ ج؛ همو، *المسائل العکبریة*، چاپ علی‌اکبر الهی‌خراسانی، بیروت ۱۴۱۴ د؛ احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛ نشوان‌بن سعید حمیری، *الحور العین*، چاپ کمال مصطفی، [قاهره] ۱۹۶۵؛ همو، *شمس‌العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، چاپ حسین‌بن عبدالله عمری، مطهربن علی اریانی، و یوسف محمد عبدالله، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ علی‌بن ابوبکر هیثمی، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ یاقوت حموی.

/ سیدمحمدرضا حسینی جلالی /

حشیش ← بنگ؛ مواد مخدّر

حشیشیه، نامی که مخالفان مسلمان اسماعیلیان نزاری بر آنان نهادند و سپس در زبانهای اروپایی به گونه‌های مختلفِ کلمهٔ اساسین[1] بدل شد.

1. Assassin

اسماعیلیه نهضتی بر ضد خلافت عباسیان (حک: ۱۳۲ـ ۶۵۶) بود که از ابتدای کار، هدف مبارزهٔ قلمی و جدلیِ گروههای مختلفی از مسلمانان، تحت حمایت عباسیان، قرار گرفت. با روی کارآمدن خلفای فاطمی (حک: ۲۹۷ـ۵۶۷)، این حملات شدت یافت و به‌صورت «افسانهٔ سیاه» ضداسماعیلی درآمد که به عنوان توصیف صحیحی از انگیزه‌ها و تعالیم و اعمال اسماعیلیه، بیشتر مسلمانان آن را پذیرفتند. با قیام اسماعیلیان ایران بر ضد سلاجقه (حک: ۴۲۹ـ۵۵۲)، به رهبری حسن صبّاح*، بنیان‌گذار دولت و دعوت مستقل اسماعیلیان نزاری، فصل جدیدی در تاریخ اسماعیلیه آغاز شد که با مقابله‌های نظامی و قلمی گسترده با ایشان همراه بود. اسماعیلیان نزاری چون با قدرت نظامی غیرمتمرکز و برتر سلجوقیان مواجه بودند، برای ستیز با دشمن قدرتمند روشهایی متناسب با اوضاع و احوال آن زمان در پیش گرفتند، از جمله دشمنان مهم خود را در مناطق گوناگون به‌قتل رساندند و طولی نکشید که بیشتر قتلهای سیاسی مهم، حداقل در سرزمینهای مرکزی دنیای اسلام، به فداییان نزاری که داوطلبانه این مأموریتها را انجام می‌دادند، نسبت داده شد (ـــه رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۷۶ـ۷۷، ۸۰). این قتلها، خواه به دست فداییان صورت گرفته بود یا خیر، نقش مهمی در شکل‌گیری نظرهای ضداسماعیلی در جامعهٔ مسلمانان داشت (برای نمونه‌ای از ادبیات صریح ضداسماعیلی در این دوره ـــه خواجه نظام‌الملک، ص ۲۸۲ـ۳۱۱؛ غزالی، جاهای متعدد). دیری نپایید که اسماعیلیان نزاری یکی از وحشتناک‌ترین گروهها در جهان اسلام معرفی شدند. در چنین اوضاعی بود که عباسیان، همان‌طور که در مورد فاطمیان کرده بودند، شروع به تشویق نگارش رسائل جدلی در رد و طرد اسماعیلیان نزاری و معتقدات آنان کردند.

مؤلفان مسلمان آن دوره که دربارهٔ اسماعیلیان نزاری مطلب می‌نوشتند، گاهی آنها را باطنیّه* یا تعلیمیّه می‌نامیدند (برای نمونه ـــه شهرستانی، ج ۱، ص ۱۹۲؛ رشیدالدین فضل‌اللّه، ص ۹؛ کاشانی، ص ۳۲). اسماعیلیان نزاری در دوره‌ای از تاریخشان (دورهٔ الموت، ۴۸۳ـ۶۵۴) و بعد از آن، به‌ویژه از نیمهٔ دوم سدهٔ ششم، مانند بقیهٔ اسماعیلیه، با واژهٔ دشنام‌وارهٔ مَلاحِده (مفرد آن: مُلحد) مورد خطاب دیگر مؤلفان مسلمان واقع شدند. افزون بر آن، عناوین خصمانهٔ دیگری نیز، هرچند محدودتر، بر نزاریان اطلاق می‌شد، از جمله «حشیشیه» یا «جماعت حشیشیه»، که ظاهراً مراد از آن «جماعت مصرف‌کنندهٔ حشیش» بوده است (ـــه هاجسون[1]، ص ۱۳۳، ۴۵۳ـ۴۵۴).

قدیم‌ترین جایی که لفظ «حشیشیه» بر نزاریان اطلاق شده و احتمالاً نخستین مورد استعمال این لفظ در منابع اسلامی است، رسالهٔ جدلی ضدنزاری کوتاهی است که درحدود ۵۱۶، دیوان رسائل فاطمیان در قاهره آن را به دستور خلیفهٔ فاطمی آمر باحکام‌اللّه (حک: ۴۹۵ـ۵۲۴)؛ که امام اسماعیلیان مستعلوی نیز بود)، نوشت. این رساله، با عنوان *ایقاع صَواعق الارغام*، برای اسماعیلیان مستعلوی شام فرستاده شد تا مشروعیت و حقانیت امامت امامان نسل مستعلی را، در مقابل امامان نزاری، به‌اثبات برساند. در این رساله (ص ۲۷، ۳۲)، لفظ حشیشیه دو بار در اشاره به نزاریان شام، بدون هیچ توضیحی، به‌کار رفته است. این امر دلالت بر آن دارد که لفظ حشیشیه تا آن زمان، در جهان اسلام و حداقل در مصر و شام، معنای عام معروفی یافته بوده است.

قدیم‌ترین وقایعنامهٔ شناخته شدهٔ راجع به سلجوقیان، کتاب *نصرةالفترة و عُصَرةالفطرة* است که عمادالدین کاتب اصفهانی* آن را در حدود ۵۷۹ نوشت. او واژهٔ حشیشیه را در اشاره به نزاریان شام به‌کار برده است. فقط خلاصه‌ای از این وقایعنامه به‌جای مانده که آن را در ۶۲۳، بنداری* تهیه کرد و در آن نیز لفظ حشیشیه نقل شده است (ـــه بنداری، ص ۱۶۹). جالب توجه است که وقایع‌نگاران نخستین سلجوقی الفاظ «حشیشیه» و «مَلاحِده» و «باطنیه» را، به صورت واژه‌های مترادف، به‌جای یکدیگر به‌کار می‌بردند (برای نمونه ـــه همان، ص ۹۵ـ۹۶، ۱۳۶، ۱۶۹ و جاهای دیگر). تنها معدودی از مورخان مسلمان معاصر اسماعیلیان، از جمله ابوشامه (متوفی ۶۶۵؛ ج ۱، ص ۲۴۰، ۲۵۸) و ابن‌مُیَسَّر (متوفی ۶۷۷؛ ص ۱۰۲)، گاهی لفظ حشیشیه (مفرد آن: حشیشی) را در ارجاع به اسماعیلیان نزاری شام به‌کار برده‌اند.

هیچ‌کدام از این منابع، دربارهٔ وجه اشتقاق این نام و علت کاربرد آن در مورد نزاریه توضیحی نداده‌اند. مثلاً، ابن‌میسر (همانجا) گفته‌است که آنان‌را در شام حشیشیه می‌نامند، در الموت به باطنیه و مَلاحِده معروف‌اند، در خراسان تعلیمیه خوانده می‌شوند، ولی همهٔ آنان اسماعیلی‌اند. به‌نظر می‌رسد که واژهٔ حشیشیه و مشتقات آن به‌تدریج از تداول افتاده بودند. ابن‌خلدون (متوفی ۸۰۸) از معدود مؤلفان مسلمانی است که بعد از سدهٔ هفتم، گفته است که اسماعیلیان نزاری شام زمانی «الحشیشیة الاسماعیلیّة» نامیده می‌شدند، ولی اکنون «وزاویّه» نامیده می‌شوند. گفتنی است که در شام، فداییان نزاری بیشتر وزاوی / وزاویّه خوانده می‌شدند (ابن‌خلدون، ج ۱، *مقدمه*، ص ۶۸).

مورخان ایرانی دورهٔ ایلخانی، به‌خصوص عطاملک جوینی (متوفی ۶۸۱)، رشیدالدین فضل‌اللّه (متوفی ۷۱۸) و ابوالقاسم عبداللّه کاشانی (متوفی حـ ۷۳۸)، که آثار آنان منابع اصلی تاریخ

---

1. Hodgson

نزاریان ایران در دورهٔ الموت است، در اشاره به اسماعیلیان نزاری لفظ حشیشیه را به‌کار نبرده‌اند. درواقع، واژهٔ حشیش و جمع و مشتقات آن، تا آنجاکه نویسندهٔ این مقاله اطلاع دارد، در هیچ‌یک از متون فارسی دورهٔ الموت و بعد از آن، که به اسماعیلیان نزاری اشاره دارند، نیامده است. مؤلفان فارسی‌زبان در آن دوره، هرجا که خواسته‌اند نزاریان را با لفظی زشت و تحقیرآمیز خطاب کنند، از واژهٔ مَلاحِده استفاده کرده‌اند. افزون بر آن در برخی از منابع زیدی معاصر با دورهٔ الموت، که در نیمهٔ قرن هفتم و به زبان عربی در منطقهٔ دیلم نوشته شده‌اند، اسماعیلیان نزاری ایران هم حشیشیه خوانده شده‌اند. در این متون، اسماعیلیان عمدتاً ملاحده خوانده شده‌اند و اصطلاح «حشیشی» به‌ویژه به فداییان نزاری اطلاق شده است که از الموت برای انجام دادن مأموریت اعزام می‌شدند (← عُذْری هَمْدانی، ص ۱۴۶؛ مُحَلِّی، ص ۳۲۹). بنابراین، استدلال برنارد لوئیس[1] (ص ۵۷۴؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه) مبنی بر اینکه لفظ «حشیشی» خاص نزاریان شام بوده و لذا جنبهٔ محلی داشته و هرگز برای نزاریان ایران به‌کار نرفته است، صحیح نیست. به‌طور خلاصه به‌نظر می‌رسد که «حشیشی» در کشورهای عرب‌زبان، به‌خصوص مصر و شام، متداول شد اما مانند واژهٔ مُلحِد در زبان فارسی ــ که از زمان حسن صبّاح، زبان دینی جامعهٔ نزاریان ایران شده بود ــ رواج پیدا نکرد.

قدیم‌ترین گواهی مکتوب شناخته شده دربارهٔ استعمال واژهٔ حشیشیه برای نزاریان شام، همان‌طور که ذکر کردیم، یک رسالهٔ جدلی مستعلوی ـ فاطمی است که در حدود سال ۵۱۶ نوشته شده است. به‌نظر می‌رسد که تا اوایل سدهٔ ششم واژهٔ حشیشیه اصطلاحی آشنا برای مسلمانان آن زمان بوده و مصرف حشیش در شام و مصر و دیگر کشورهای دنیای اسلام در سده‌های ششم و هفتم، به‌خصوص در میان طبقات پایین جامعه، افزایشی فوق‌العاده یافته و در همان حال آثار زیان‌بخش حشیش نیز موردبحث قرار گرفته بوده است. از قرن هفتم، دانشمندان مسلمان رسالات متعددی در توصیف این تأثیرات بر جسم، ذهن، اخلاق و دین نوشتند (← روزنتال[2]، ص ۵ـ۱۸). این نویسندگان به‌خصوص بر این نکته تأکید داشتند که استعمال ممتد حشیش احتمالاً تأثیرات زیان‌بخشی بر اخلاقیات و اعتقادات دینی استعمال‌کنندگان داشته، به‌طوری که نظر و طرز عمل آنان را نسبت به فرایض دینی، مانند نماز و روزه که شریعت اسلام مقرر داشته، سست می‌کرده است. در نتیجه، استعمال‌کنندهٔ حشیش مستحق مرتبهٔ اخلاقی و اجتماعی پایینی، همانند مرتبهٔ مُلحدان در دین بوده است. به‌طور خلاصه، استعمال‌کنندگان حشیش صریحاً از مطرودان اجتماع و جنایتکاران محسوب می‌شدند و بر حشیشیه، به عنوان کسانی که برای اسلام و جامعه خطرناک‌اند، داغ باطل خورده بود. از این رو، گمان می‌رود اصطلاح حشیشیه، مجازاً به معنای «اراذل و اوباش فرومایه» و «مطرودان بی‌دین جامعه» در اشاره به اسماعیلیان نزاری سده‌های ششم و هفتم، به‌کار می‌رفته است، نه به علت آنکه نزاریان یا فداییان، پنهانی و به‌طور مستمر حشیش استعمال می‌کردند، زیرا در هر صورت از چشم دنیای خارج پنهان می‌ماند (← هاجسون، ص ۴۵۳ـ۴۵۴). استعمال دارویی اعتیادزا و تضعیف‌کننده مانند حشیش، برای پیروزی فداییان در مأموریتهایشان، که اغلب مستلزم انتظارکشیدنهای طولانی برای یافتن فرصت مناسب بودند، بسیار زیان‌آور بود. حتی صرف‌نظر از مناسک زاهدمنشانهٔ حسن صبّاح، که شخصاً سیاستهای انقلابی نزاریه را طراحی می‌کرد، فرمانبرداری و انضباط فداییان نزاری در میان گروههای شیعی قدیم‌تر، که آنان هم صاحب وحدت گروهی و ایثار فرقه‌ای بودند، بی‌سابقه نبوده است. در روزگار اخیر نیز رفتار مشابهی در میان بعضی از گروههای مسلمان، که انگیزهٔ شهادت‌طلبی دارند، متجلی است.

به‌هرحال، واقعیت این است که نه متون به‌دست آمدهٔ اسماعیلی و نه تا آنجاکه می‌دانیم، هیچ‌یک از متون اسلامی غیراسماعیلی معاصر، که معمولاً بینشی خصمانه به اسماعیلیه دارند، گواهی نداده‌اند که نزاریان به‌طور منظم و طراحی‌شده حشیش استعمال می‌کردند. مورخان عمدهٔ مسلمان که دربارهٔ نزاریان مطلب نوشته و اعمال زشتی را نیز به آنان نسبت داده‌اند، مانند ابن‌اثیر (متوفی ۶۳۰) و جوینی (متوفی ۶۸۱)، به نزاریان حتی حشیشیه اطلاق نکرده‌اند. در معدود متون عربی هم که از اسماعیلیان نزاری به عنوان حشیشیه یاد شده، هرگز وجه تسمیهٔ این نام با حشیش استعمال کردن آنان مرتبط دانسته نشده، درحالی که اتهامات زیاد دیگری به آنها زده شده است (← دفتری[3]، ۲۰۰۷، ص ۲۳ـ۲۴).

مسلمانان که با فلسفهٔ شهادت‌طلبی شیعیان آشنایی داشتند، برای درک رفتار فداکارانه و از جان گذشتگیهای فداییان نزاری نیازی به توضیح و توجیه نداشتند. به‌همین علت مؤلفان مسلمان، برخلاف غربیان، به خیال‌بافی دربارهٔ علل و انگیزه‌های اعمال فداییان نپرداختند. مدارک و شواهد موجود گواهی می‌دهند که این اسم حشیشیه بوده است که خود گاهی سبب مطرح شده آرای بی‌اساس دربارهٔ نزاریان یا فداییان آنان، و اینکه آنان به‌طور منظم و مستمر حشیش استعمال می‌کرده‌اند، شده است؛ افسانه‌هایی که در چند سده، توصیف واقعیات

1. Lewis 2. Rosenthal 3. Daftary

دانسته شدند (← د. ایرانیکا، ذیل "Fedā'ī").

در چنین اوضاعی از آغاز نیمهٔ دوم سدهٔ ششم، اشکال گوناگون واژهٔ حشیشی در شام به گوش صلیبیان رسید. آنان اطلاعات خود را دربارهٔ مسلمانان عمدتاً به‌طور شفاهی دریافت می‌کردند. این اطلاعات اساس شکل‌گیری تعدادی واژه (از قبیل اساسینی[1] / اسیسینی[2] / هی‌سیسینی[3]) شد که در منابع لاتینی صلیبیان و در زبانهای اروپایی، از اسماعیلیان نزاری شام با این واژه‌ها یاد می‌کردند. سرانجام اصطلاح آشناتر اساسین رواج یافت. ازاین‌رو تا پایان سدهٔ هشتم، حشیشی در جامعهٔ مسلمانان، دیگر واژه‌ای دشنام‌واره و تهمت‌آمیز تلقی نمی‌شد (← دفتری، ۲۰۰۷، همانجا). به گفتهٔ مقریزی (متوفی ۸۴۵؛ ج ۳، ص ۴۱۹ـ۴۲۳)، در روزگار او مصرف حشیش به اوج خود رسید و حتی در میان بالاترین طبقات اجتماعی قاهره و دمشق، در ملأ عام، استعمال می‌شد. بنابراین جای تعجب نیست که هیچ‌یک از روایات و افسانه‌های اساسین (حشاشین) را نمی‌توان در منابع اسلامی سده‌های ششم و هفتم یافت؛ یعنی، همان دورهٔ اقتدار سیاسی نزاریان ایران و شام که هم‌زمان با تدوین افسانه‌هایی دربارهٔ ایشان در منابع اروپایی بود.

این افسانه‌ها در منابع غربی در اصل راجع به اسماعیلیان نزاری شام بود، که فعالیتهای آنان و شهرتشان توجه صلیبیان و دیگر ناظران غربی را به خود جلب کرده بود. صلیبیان هیچ‌گونه ارتباطی با جامعهٔ اسماعیلیهٔ نزاری ایران در دورهٔ الموت نداشتند و درنتیجه دربارهٔ آنها داستانها و توصیفات تخیلی ابداع نکردند. فقط در سفرنامهٔ مارکوپولو[4] (متوفی ۱۳۲۴/۷۲۴) بود که این افسانه‌ها در مورد نزاریان ایرانی دورهٔ الموت نیز تعمیم پیدا کرد (← ادامهٔ مقاله).

درواقع، خود غربیان افسانه‌های اساسین را به صورت مأنوس و عامیانه‌تری جعل کردند و در شرق لاتینی و نیز اروپا رواج دادند. این افسانه‌ها، که ریشه در «جهل خیال‌آفرین» اروپاییان سده‌های میانه داشتند، بر مبنای اطلاعات ناقص، اخبار غلط، شایعات و اتهامات خصمانه و نیم واقعیتهای گزافه‌آمیز، که به‌صورت شفاهی به‌دست آمده بودند، پرداخته شدند. نزاریان شام اثری شگفت‌انگیز بر امور سیاسی آن منطقه گذاشتند که هیچ تناسبی با تعداد یا قدرت سیاسی آنان نداشت. این امر به خصوص در زمان راشدالدین سنان* (متوفی ۵۸۹)، معروف‌ترین داعی و رهبر آنان و «شیخ‌الجبل» اصلی، بارزتر بود. سنان درواقع نزاریان شام را به اوج قدرت و شهرت رساند (دفتری، ۲۰۰۷، ص ۳۶۷ـ۳۷۳). عوامل دیگری نیز توجه صلیبیان را به نزاریان شام جلب کرد. نزاریان شام که مورد نفرت و دشمنی بسیاری از همسایگان مسلمان خود بودند، هدف اتهامات و افترائات گوناگون قرار گرفته بودند و این امر از صلیبیان نیز مخفی نمانده بود. به‌همین دلیل، آنان از واژهٔ اساسین برای اطلاق به نزاریان استفاده کردند. افزون بر آن، قتلهایی بود که به‌صورت اغراق‌آمیزی به نزاریه نسبت داده می‌شد. گزارشهای غلوآمیز دربارهٔ آدمکشیهای نزاریان و عملیات شجاعانهٔ فداییان واقعی ــ که معمولاً مأموریتهای خود را در اماکن عمومی اجرا می‌کردند و خودشان به‌ندرت جان سالم به‌در می‌بردند ــ صلیبیان را به‌طور فوق‌العاده‌ای تحت‌تأثیر قرار داد. این امر روشن می‌سازد که چرا افسانه‌های حشاشین (یا اساسین) به تمامی دربارهٔ فداییان، به‌خصوص گزینش و آموزش آنها، تدوین یافتند. بدین‌ترتیب از زمان رهبری راشدالدین سنان در نیمهٔ دوم سدهٔ ششم، اوضاع برای ایجاد افسانه‌های حشاشین مساعد شد. در این افسانه‌ها برای رفتار و اعمال فداییان نزاری که در ذهن غربیان آن زمان نامعقول یا فوق انسانی می‌آمد، توضیحات رضایت‌بخشی داده می‌شد. این افسانه‌ها که از تعدادی داستانهای جدا اما به‌نوعی به‌هم پیوسته تشکیل می‌شد، به‌تدریج تحول و تکامل یافت و در روایت ساختگی مارکوپولو به اوج خود رسید (← دفتری، ۱۹۹۴، ص ۹۵ـ۱۲۵). او تعدادی از این افسانه‌ها را باهم تلفیق کرد و داستان «باغ بهشت مخفی» را به‌جا گذاشت که در آن انواع لذاید بهشتی در این دنیا برای فداییان تحت تعلیم فراهم می‌شد (← مارکوپولو، ج ۱، ص ۱۳۹ـ۱۴۶؛ نیز ← دفتری، ۲۰۰۷، ص ۱۵ـ ۱۷). طبق این افسانه‌ها، حشیش برای تعلیم و تربیت فداییان در دوره‌های کارآموزی آنها به‌کار گرفته می‌شد.

واژهٔ اساسین تا نیمهٔ قرن هشتم در زبانهای اروپایی معنای تازه‌ای یافته بود و دیگر بر نام فرقه‌ای مرموز در شام دلالت نمی‌کرد. این واژه به صورت اسمی عام درآمده بود، به معنای آدمکش حرفه‌ای. با پیدا شدن این کاربرد و معنی، ریشه و وجه تسمیهٔ واژهٔ اساسین کم‌کم فراموش شد. تا آخر قرن دوازدهم/ هجدهم، اروپاییان این واژه را به صورتهای عجیبی ریشه‌شناسی می‌کردند (← دفتری، ۲۰۰۷، ص ۱۸ـ۲۱) تا اینکه سیلوستر دوساسی[5] (متوفی ۱۸۳۸؛ ص ۱ـ۸۴) معمای اشتقاق اساسین را حل کرد و نشان داد که این واژهٔ با واژه عربی حشیش مرتبط است، اما وی نیز دربارهٔ اینکه چرا اسماعیلیان نزاری را در سده‌های میانه «حشیشیه» خوانده‌اند، تا حدودی افسانه‌های حشاشین را تأیید کرد. مستشرقان بعدی هم کم و بیش این موضع را اتخاذ کردند. ارزیابی جدید و صحیح دربارهٔ اسماعیلیان نزاری مشروط به کشف و مطالعهٔ تعداد زیادی از آثار اصیل آنان بود که از حدود ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰ آغاز شد و هنوز هم ادامه

1. Assassini 2. Assissini 3. Heyssessini 4. Marco Polo 5. Sacy

دارد. مطالعات جدید (← دفتری، ۲۰۰۷، ص ۳۰ـ۳۳) در زمینهٔ اسماعیلیه‌شناسی به‌خوبی نشان داده است که اسماعیلیان نزاری فرقه‌ای آدمکش یا حشیشی نبودند و قصد براندازی اسلام را هم نداشتند. با این همه، داستانهای غریب حشیش و خنجر و باغ بهشت دنیوی، که ریشه در ترس و جهل و دشمنی و خیال‌پردازی داشتند، احساس برانگیزتر از آن بودند که محققان روزگار جدید آنها را کاملاً به قلمرو افسانه بیفکنند. اینکه افسانه‌های حشاشین را هنوز هم در بسیاری از نقاط جهان پذیرفته‌اند، گواه صادق بر این واقعیت است که در جوامع شرقی و غربی مرزهای بین حقیقت و افسانه اغلب به درستی مشخص نیستند.

منابع: منصوربن احمد آمر باحکام‌الله، خلیفهٔ فاطمی، *رسالة ایقاع صواعق الارغام*، چاپ آصف علی‌اصغر فیضی، در *الهدایةالآمریة فی ابطال دعوة النزاریه*، بمبئی ۱۹۳۸؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌مُیَسّر، *المنتقی من اخبار مصر*، انتقاء تقی‌الدین احمدبن علی مقریزی، چاپ ایمن فؤاد سید، قاهره [? ۱۹۸۱]؛ عبدالرحمان‌بن اسماعیل ابوشامه، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، [چاپ ابوالسعود، قاهره ۱۲۸۷ـ۱۲۸۸/ ۱۸۷۰ـ۱۸۷۱]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ فتح‌بن علی بنداری، *تاریخ دولة آل‌سلجوق* [*زبدة النُصرة و نخبة‌العُصرة*]، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ: قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی‌زنجانی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، چاپ محمد سید کیلانی، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ عمران‌بن حسن عُذری هَمْدانی، *نسخة کتاب وصل الی الفقیه العلّامة عمران‌بن الحسن‌بن ناصربن یعقوب العُذری الهَمْدانی، رحمه‌الله*، در *اخبار ائمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة، ۱۹۸۷؛ محمدبن محمد غزالی، *فضائح الباطنیّة*، چاپ عبدالرحمان بدوی، قاهره ۱۳۸۳/۱۹۶۴؛ عبدالله‌بن علی کاشانی، *زبدة التواریخ: بخش فاطمیان و نزاریان*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۶ش؛ حُمیدبن احمد مَحَلّی، *من‌کتاب الحدائق الوردیة فی مناقب ائمةالزیدیة*، در *اخبار ائمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، همان؛ احمدبن علی مقریزی، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، چاپ ایمن فؤاد سید، لندن ۱۴۲۲ـ۱۴۲۵/ ۲۰۰۲ـ۲۰۰۴؛ حسن‌بن علی نظام‌الملک، *سیاست‌نامه*، چاپ هیوبرت دارک، تهران ۱۳۴۷ ش؛

Farhad Daftary, *The Assassin legends: myths of the Isma'ilis*, London 1994; idem, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge 2007; *EIr*., s.v. "Fedā'ī" (by Farhad Daftary); *EI*[2], s.v. "Ḥashīshiyya" (by B. Lewis); Marshall Goodwin Simms Hodgson, "The Ismā'īlī state", in *The Cambridge history of Iran*, vol.5, ed. J. A. Boyle, Cambridge 1968; Bernard Lewis, "Assassins of Syria and Ismā'īlīs of Persia", in *Atti del convegno internazionale sul tema: la Persia nel medioevo*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971; Marco Polo, *The book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the kingdoms and Marvels of the East*, translated and edited, with notes by Henry Yule, 1871, 3rd. ed. by Henry Cordier, 1903-1920, repr. London 1975; Franz Rosenthal, *The herb: hashish versus medieval Muslim society*, Leiden 1971; Antoine Isaac Silvestre de Sacy, "Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom", in *Mémoires de l'Institut royal de France*, 4 (1818).

/ فرهاد دفتری /

حصار (۱)، ولایت و شهری در مغرب جمهوری تاجیکستان.

۱) ولایت حصار، واقع در منتهاالیه شرقی تاجیکستان، از شمال به کوههای حصار و کوههای زرافشان، از جنوب به فرغانه و از مغرب به استان سرخان دریا (چغانیان*) در ازبکستان محدود می‌شود. با توجه به کوهستانی بودن تاجیکستان، این ولایت از نواحی هموار و پست و حاصلخیز این کشور است (← *نقشهٔ راههای کشورهای آسیای مرکزی*). ادامهٔ رشته‌کوه پامیر* در شمال حصار، با قله‌ای به بلندی ۴۲۲۵ متر، بین دو بخش شمالی و جنوبی تاجیکستان واقع شده است و در زمستانهای سخت، ارتباط زمینی دو منطقه را قطع می‌کند. در قدیم به این رشته‌کوه و ولایت اطراف آن بُتّم* می‌گفتند (یاحقی و سیدی، ص ۲۰۵).

حصار سرزمینی حاصلخیز و مرطوب است و از دیرباز در آنجا زعفران می‌کاشتند (*حدودالعالم*، ص ۱۱۰؛ یاقوت‌حموی، ذیل «شومان»). در اطراف حصار جنگلهای نه چندان بزرگی هست که در آنها گیاهان دارویی و درختهایی، مانند پستهٔ وحشی، گردو، چنار، بید و سنجد، می‌رویند. فسفر، زغال‌سنگ، آهک، مواد خامی که در صنایع آهنگری کاربرد دارند، آنتیمون و روی از منابع زیرزمینی حصارند (*تاجیکستان*، ص ۱۱).

۲) شهر حصار، در جنوب‌شرقی شهر سبز (کَش سابق) و سی کیلومتری مغرب شهر دوشنبه (پایتخت تاجیکستان)، در ارتفاع ۶۷۵ متری از سطح دریا، واقع است (شمس بخارائی، ص ۱۳۴؛ یاحقی و سیدی، ص ۲۰۴؛ *د. اسلام*، چاپ دوم، ذیل مادّه؛ بارتولد[1]، ص ۱۹۲، پانویس ۴). رودخانهٔ زرافشان به موازات رشته‌کوههای حصار به سوی ازبکستان جریان دارد (← فرامکین[2]، ص ۹۷؛ امیرعالم خان، نقشهٔ امارت بخارا در صفحهٔ پایانی کتاب). اهالی حصار، مانند تمام مردم تاجیکستان، مسلمان‌اند و به زبان تاجیکی سخن می‌گویند. خط آنها تا

1. Vasily Vladimirovich Barthold

2. Grè goireFrumkin

۱۳۰۷ش /۱۹۲۸ فارسی بود، سپس به‌تدریج تبدیل به خط جدید تاجیکی، بر مبنای خط لاتینی، شد و اکنون خط سیریلی است (نیکولایوا[1]، ص ۲۲۳ـ۲۲۴؛ <تاجیکستان: گزارش توسعهٔ انسانی ۱۹۹۹>[2]، ص ۱۷؛ منتظمی، ص ۱۵ـ۱۶). ترکیب جمعیتی آن را، همانند تمام‌کشور تاجیکستان، تاجیکهاو ازبکها و مهاجرانی چون عربها، روسها، اوکراینیها، بلاروسها، آلمانیها، یهودیها، تاتارهای کریمه، ارمنیها و گرجیها تشکیل می‌دهند (نیکولایوا، ص ۱۱۱).

رصدخانهٔ حصار، با پژوهشهای علمی‌اش، در جهان مشهور است (*تاجیکستان*، ص ۱۰). مشهورترین اثر تاریخی حصار، قلعهٔ حصار است (ــه همان، ص ۵۰، تصویر). حصار در روسی به صورت گیسار[3] نوشته شده است (فرامکین، ص ۹۵، پانویس ۱).

پیشینه. تا زمان حملهٔ تیمور به ماوراءالنهر، در بیشتر نوشته‌های جغرافی‌نویسان مسلمان، نام شومان به‌جای حصار دیده می‌شود (برای نمونه ــه بلاذری، ص ۵۸۷، ۵۹۰؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۵۵۳؛ عقیلی، ص ۱۶۰؛ ــه ادامهٔ مقاله). مسلمانان اولین بار به سرداری والی خراسان در سال ۸۵، در زمان خلافت عبدالملک‌بن مروان، به جنگ اخرون و شومان رفتند و پیروز شدند (طبری، ج ۲، ص ۳۹۷). در این سال حجاج‌بن یوسف، مُفَضَّل‌بن مُهَلَّب را به حکومت خراسان گماشت. او برای توسعهٔ قلمرو خود، بادغیس و اخرون و شومان را فتح کرد (بلاذری، ص ۵۸۷؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۵۱۱؛ نیز ــه افشارآرا، ص ۶۹).

در سال ۸۶ قتیبه‌بن مسلم باهلی والی خراسان شد. زمانی که به سرزمین چغانیان رفت، پادشاه چغانیان از او به گرمی استقبال کرد و چون میان این پادشاه و پادشاه شومان پیوسته دشمنی وجود داشت، قتیبه عازم شومان شد و در ۸۷ با پادشاه شومان، به نام باغیلستان / قیسشتان / قیلستان، در برابر دریافت جزیه مصالحه نمود (بلاذری، ص ۵۹۰؛ دینوری، ص ۳۲۷ـ۳۲۸؛ خواندمیر، ۱۳۱۷ش، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ صالح مهدی عماش، ص ۷۴ـ۷۵).

در سال ۹۱ قتیبه‌بن مسلم شومان را مجدداً محاصره کرد، زیرا حکمران آن کارگزار قتیبه را از آنجا بیرون رانده و خراجی را که هر سال می‌پرداخت نپرداخته بود. اهالی شومان نیز، فرستادهٔ قتیبه را به قتل رساندند. خود قتیبه عازم شومان شد و دژ آنجا را گشود و لشکریان آنرا کشت و زنان و کودکان را به اسارت گرفت (طبری، ج ۶، ص ۴۶۱ـ۴۶۳؛ نرشخی، ص ۱۶۵؛ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۵۵۳).

پس از فتح شومان، این شهر از ثغور مهم مسلمانان در برابر ترکان غیرمسلمان شد. در نیمهٔ قرن سوم، ابن‌خرداذبه (ص ۳۴) و قدامة‌بن جعفر (ص ۲۱۱) از شومان نام برده و فاصلهٔ آن را تا واشجرد / واشگرد چهار فرسخ نوشته‌اند. در اواخر این قرن، جیهانی (ص ۱۹۸) مسافت بین چغانیان تا شومان را دو منزل و فاصلهٔ شومان تا واشگرد را دو روز تخمین زده است.

نوح‌بن نصر سامانی (حک: ۳۳۱ـ۳۴۱)، امیرحمید و ابوعلی چغانی را در سرزمین چغانیان شکست داد و ابوعلی به شومان، در دوازده فرسنگی چغانیان، رفت (گردیزی، ص ۳۴۵). در همین دوران، ابوعلی چغانی به کشتن کسی به نام مهدی فرمان داد که داعیهٔ پیغمبری داشت و بسیاری از مردم، از جمله اهل شومان، به وی گرویده بودند. سر مهدی را برای ابوعلی به شومان فرستادند (گردیزی، ص ۳۴۷؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۲۸۹ـ۲۹۰). در نیمهٔ قرن چهارم، اصطخری (ص ۲۹۸) شومان را از شهرهای ماوراءالنهر ذکر کرده و نوشته از واشجرد و شومان تا نزدیکی چغانیان کشت زعفران متداول است و آن را به دیگر مناطق صادر می‌کنند. ابن‌حوقل (ص ۵۱۹) نیز مطالب اصطخری را تکرار کرده و نوشته از چغانیان تا شومان دو مرحله و از شومان تا اندیان یک روز راه است. نویسندهٔ *حدودالعالم* (ص ۱۱۰)، شومان را شهری استوار خوانده که گرد آن باره‌ای کشیده شده و دارای کهندژی بر ستیغ کوه و چشمه‌ای بزرگ در درون کهندژ است. در این کتاب از محصول فراوان زعفران آن نیز یاد شده است. در اواخر قرن چهارم، مقدسی (ص ۴۹، ۲۸۴) شومان را از شهرهای کورهٔ چغانیان نوشته و آنجا را آباد و خوش آب و هوا وصف کرده است.

در قرن ششم، ادریسی (ج ۱، ص ۴۹۰) شومان را شهری متوسط با جمعیت زیاد و بازرگانان و بازارهای پررونق وصف کرده و نوشته این شهر دارای بناهای گلی است و بر گرد شهر حصار و دیوار بلندی هست.

در قرن هفتم، یاقوت حموی (همانجا) دربارهٔ اهالی شومان نوشته است که اهالی آنجا سرکش و بر سلطان خویش متمردند. وی شومان را اندکی کوچک‌تر از ترمذ* معرفی کرده است.

در قرن هشتم، ابوالفداء (ص ۵۰۴ـ۵۰۵) شومان را از اقلیم چهارم و ضمن شهرهای چغانیان معرفی کرده است. وی نیز، مانند یاقوت حموی، نوشته است که اهالی آن از پادشاه سرپیچی می‌کنند. حمدالله مستوفی در کتاب *نزهة‌القلوب* (ص ۱۵۶)، ذیل واژهٔ قوادیان، برخی شهرها، از جمله شومان و واشجرد، را از توابع قوادیان دانسته است. از ۷۵۹ به بعد ــ که شومان به دست امیرحسین، برادرزن تیمور، افتاد ــ در متون از شومان نامی نیست و به جای آن نام حصار یا حصارشادمان به‌کار رفته است. در ۷۶۷ امیرحسین با تیمور، برضد مغولان، متحد شد و لشکر عظیمی از شهرهای زیرسلطهٔ خود فراهم آورد که در این میان از شهر حصارشادمان نیز یاد شده است (ــه معین‌الدین نطنزی، ص ۲۳۲؛ شرف‌الدین علی یزدی، ج ۱،

---

1. Larisa Nicholayova 2. *Tajikistan: human development report 1999* 3. Gissar

ص ۲۹ـ۳۰، ۳۸؛ نیز ← منز[1]، ص ۵۱).

شرف‌الدین علی یزدی، در وصف جنگهای امیرتیمور، بارها از حصار نام برده است (← ج ۱، ص ۳۳، ۳۸، ۵۹، ۹۹ـ۱۰۰). در جنگهای تیمور از قلعهٔ حصار فراوان یاد شده است. در این دوره، حصار از زرادخانه‌های تیمور بود و در ضرابخانهٔ این شهر سکه ضرب می‌شد (عقیلی، همانجا). در اواخر قرن سیزدهم / نوزدهم، وامبری[2] (ص XXXI). نوشته که حصار به داشتن کاردهای تیز و شمشیرهای بزّان معروف است. پس از درگذشت تیمور، پیرمحمد به همراهی نیرومندترین سرداران خود، مجدداً نیروهای خویش را گرد آورد و حصارشادمان را اشغال کرد. در ۸۰۹، پیرعلی تاز سلدوز و گروهی از امیرانش، پیرمحمد را به قتل رساندند (سلمانی، گ ۱۳۵ ر؛ منز، ص ۱۳۲).

در ۸۷۳، پس از مرگ سلطان ابوسعید میرزا، آخرین پادشاه از سلسلهٔ تیموریان، فرزندش سلطان‌محمود میرزا از سمرقند به‌همراه خسروشاه و چند تن دیگر به حصار رفت و در آنجا بر تخت نشست. وی تا ۸۹۹ بر ولایتهای ترمذ، چغانیان، حصار و بدخشان* تا کوتَل هندوکش حکومت راند (خواندمیر، ۱۳۵۳ش، ج ۴، ص ۹۷؛ حیدرمیرزا دوغلات، ص ۱۲۱).

در ۹۰۱ سلطان حسین‌میرزا بایقرا، برای گشودن برخی شهرهای فرارود، عازم حصار شد و دژ حصار را محاصره کرد و لشکریان حصار سرانجام تسلیم شدند (بابر، ص ۱۴۵ـ۱۴۸). در ۹۰۶ شیبک‌خان ازبک، بابرشاه را شکست داد و سمرقند را تختگاه خود کرد و سپاهیان ازبک به شهرهای فرارود، از جمله حصار، لشکر کشیدند و آن نواحی را زیر فرمان خود درآوردند (*جهانگشای خاقان*، ص ۳۲۵ـ۳۲۶).

بابرشاه، به کمک سپاهیانی که از شاه اسماعیل اول صفوی گرفت، افزون بر جاهای دیگر، حصارشادمان را نیز تصرف کرد (← *عالم‌آرای صفوی*، ص۳۵۸ـ۳۶۶؛ غفوروف، ج ۲، ص ۸۱۳ـ۸۱۴). در جدال میان بابرشاه و شیبانیان، حصار تخریب شد و قحطی، مردمِ آن دیار را به مرده‌خواری واداشت و از مردم حصار بیش از شصت تن باقی نماند. در روزگار فرمانروایی عبیداللّه‌خان شیبانی (۹۴۷ـ۹۵۹)، شخصی به نام محمدهاشم سلطان بر حصار حکم می‌راند و چون از طاعت عبیداللّه‌خان سرپیچید، خان شیبانی به حصار لشکر کشید و او را از آنجا بیرون راند. پس از برافتادن دولت شیبانی، حصار به دست قبایل ترکمن یوز افتاد و مانند یکی از چهار بیگ‌نشین بخارا، مستقل شد (بابر، ص ۲۶۵؛ حیدرمیرزا دوغلات، ص ۳۸۹ـ۳۹۴).

در ۱۱۵۰، رضاقلی‌میرزا، فرزند نادرشاه افشار، حصارشادمان را تصرف کرد (استرآبادی، ص ۲۹۳ـ۲۹۴).

در قرن سیزدهم، شهرسبز و شهرحصار از شهرهایی محسوب می‌شدند که مردمان ناراضی از حکومتهای خود بدانجا پناه می‌بردند (شمس بخارائی، ص ۸۰).

در قیام‌باسماچیان*، حصارنقشی حساس‌داشت (← طوغان، ص ۶۰؛ نیکولایوا، ص ۵۱ـ۵۲). در ۱۳۰۲ش / ۱۹۲۳ وادی حصار محل استوار نیروهای اصلی باسماچیان بود (همان، ص ۷۲). در ۱۳۰۵ش /۱۹۲۶ ابراهیم‌بیگ (آخرین حاکم حصار) از نیروهای بولشویک شکست خورد و به افغانستان گریخت (← امیرعالم‌خان، ص ۳۰؛ د. *اسلام*، همانجا). در ۱۳۰۴ش /۱۹۲۵ حصار یکی از سه مرکز باسماچیان بود (نیکولایوا، ص ۸۴).

از جمله عرفا و نویسندگان حصار، یعقوب چرخی* (متوفی ۸۵۱) بوده است (گردیزی، ص ۳۴۵، پانویس ۴؛ فخرالدین صفی، ج ۱، ص ۱۱۶). ابوبکر محمدبن عبداللّه شومانی نیز از راویان حدیث به شمار می‌آید (یاقوت حموی، همانجا).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌حوقل؛ ابن‌خردادبه؛ اسماعیل‌بن علی ابوالفداء، *کتاب تقویم‌البلدان*، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۴۰؛ محمدبن محمد ادریسی، *کتاب نزهة‌المشتاق فی اختراق الآفاق*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ محمدمهدی‌بن محمدنصیر استرآبادی، *جهانگشای نادری*، چاپ عبداللّه انوار، تهران ۱۳۴۱ش؛ اصطخری؛ محمدرضا افشارآرا، *خراسان و حکمرانان، یا، تاریخ استانداری خراسان از آغاز تا پایان عصر قاجاریه*، مشهد ۱۳۸۰ش؛ امیرعالم‌خان‌بن امیرعبدالاحد، *خاطره‌های امیرعالم‌خان: تاریخ حزن الملل بخارا*، چاپ احرار مختاروف، تهران ۱۳۷۳ش؛ بابر، امپراتور هند، *تاریخ بابرشاه المعروف ببابرنامه: وقائع فرغانة*، ترجمة و تقدیم و تعلیق ماجده مخلوف، قاهره ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ واسیلی ولادیمیرویچ بارتولد، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۸ش؛ بلاذری (بیروت)؛ *تاجیکستان* = *Tojikiston*، تحت نظر باباخان محمدوف، دوشنبه: عرفان، ۱۹۹۴؛ *جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل*، چاپ اللّه‌دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴ش؛ ابوالقاسم‌بن احمد جیهانی، *اشکال‌العالم*، ترجمهٔ علی‌بن عبدالسلام کاتب، چاپ فیروز منصوری، تهران ۱۳۶۸ش؛ *حدودالعالم*؛ حمداللّه مستوفی، *نزهة‌القلوب*؛ محمدحیدربن محمدحسین حیدرمیرزا دوغلات، *تاریخ رشیدی*، چاپ عباسقلی غفاری‌فرد، تهران ۱۳۸۳ش؛ غیاث‌الدین‌بن همام‌الدین خواندمیر، *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افرادالبشر*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۵۳ش؛ همو، *دستورالوزراء*، چاپ سعید نفیسی، تهران ۱۳۱۷ش؛ احمدبن داوود دینوری، *الاخبار الطوال*، چاپ عبدالمنعم عامر، مصر [۱۳۷۹/۱۹۵۹]، چاپ افست بغداد [بی‌تا]؛ تاج سلمانی، *شمس‌الحسن*، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ لالااسمعیل افندی، ش ۳۰۴، با ترجمهٔ آلمانی هانس روبرت رومر، ویسبادن ۱۹۵۵؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه: تاریخ عمومی مفصل ایران در دورهٔ تیموریان*، چاپ محمد عباسی، تهران

1. Manz 2. Vambery

۱۳۳۶ ش؛ شمس بخارائی، *تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر*، چاپ محمداکبر عشیق، تهران ۱۳۷۷ ش؛ صالح مهدی عماش، *قتیبةبن مسلم الباهلی و حرکات جیش المشرق الشمالی فیماوراء النهر*، [بغداد ۱۹۷۸ ?]؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ احمد زکی ولیدی طوغان، *قیام باسماچیان*، ترجمهٔ علی کاتبی، تهران۱۳۶۸ش؛ *عالم‌آرای صفوی*، چاپ یدالله شکری، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۳ ش؛ عبدالله عقیلی، *دارالضربهای ایران در دورهٔ اسلامی*، تهران ۱۳۷۷ ش؛ باباجان غفوروف، *تاجیکان*، دوشنبه ۱۳۷۷ش؛ علی‌بن حسین فخرالدین صفی، *رشحات عین‌الحیات*، چاپ علی‌اصغر معینیان، تهران ۱۳۵۶ ش؛ گرگوار فرامکین، *باستانشناسی در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق ملک شهمیرزادی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ قدامةبن جعفر، *کتاب‌الخراج*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۸۹، چاپ افست ۱۹۶۷؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب‌التواریخ معینی*، چاپ ژان اوبن، تهران ۱۳۳۶ ش؛ مقدسی؛ رویا منتظمی، *تاجیکستان*، تهران: وزارت امورخارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴ ش؛ محمدبن جعفر نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر احمدبن محمدبن نصر قباوی، تلخیص محمدبن زفربن عمر، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ *نقشهٔ راههای کشورهای آسیای مرکزی: ازبکستان، تاجیکستان، ترکمنستان، قرقیزستان، قزاقستان*، مقیاس ۱:۳٬۵۰۰٬۰۰۰، تهران: گیتاشناسی، [بی‌تا]؛ لاریسا نیکولایوا، *تاجیکستان: تحولات سیاسی ـ اجتماعی در یکصد سال اخیر*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، *از جیحون تا وخش: گزارش سفر به ماوراءالنهر*، مشهد ۱۳۷۸ ش؛ یاقوت حموی؛

EI[2], s.v. "Ḥiṣār" (by B. Spuler); Beatrice Forbes Manz, *The rise and rule of Tamerlane*, Cambridge 1991; *Tajikistan: human development report 1999*, [Dushanbe]: United Nations Development Programme, [1999];Armin Vambery, *History of Bokhara: from the earliest period down to the present*, London 1873.

/ اصغر کریمی /

حصار (۲) ← بارو؛ قلعه

حِصار، عبدالحق‌شناسی، نویسندهٔ ترک در قرن چهاردهم. در ۱۳۰۴ (= ۱۲۶۵ش) در محلهٔ روم‌ایلی‌حصار، واقع در کرانهٔ اروپایی تنگهٔ بوسفور، به‌دنیا آمد. خانواده‌اش از مأموران بلندپایهٔ عثمانی بودند. پدرش، محمود جلال‌الدین‌بیگ، از روشنفکران تجددگرای دورهٔ سلطان عبدالحمید به‌شمار می‌رفت. عبدالحق سردبیری چند مجلهٔ ادبی، از جمله *خزینهٔ اوراق*، را برعهده داشت (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). این مجله متعهد به روشنگری و توسعهٔ معارف در کشور بود و باعث شد تعدادی از نویسندگان جوان در کنار نویسندگان باتجربهٔ عصر تنظیمات* در آنجا به‌کار بپردازند. در ۱۲۹۹ـ۱۳۰۰، مجموعاً ۶۳ شماره از این مجله منتشر شد (← توپراق[1]، ص ۱۷). پدر حصار به سبب علاقه‌ای که به ابراهیم‌شناسی* (روزنامه‌نگار و نویسندهٔ پیشاهنگ) و عبدالحق حامد ترخان* (شاعر نام‌آور عصر تنظیمات) داشت، نام عبدالحق‌شناسی را به پسر بزرگ خود داد که مرکّب بود از نام آن دو (قاباقلی[2]، ج ۳، ص ۳۲۸؛ <ادیبان دیروز و امروزمان سخن می‌گویند>[3]، ص ۱۵). سلیم نزهت گرچک، روزنامه‌نگار و پژوهشگر تاریخ مطبوعات و نمایش ترکیه، پسر کوچک وی بود (← <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>[4]، ذیل "Gerçek, Selim Nüzhet").

حصار در ۱۳۱۱ـ۱۳۱۲ برای ملاقات پدرش، که به بیروت تبعید شده بود، به آنجا رفت و فراگیری زبان فرانسه را نزد زنی فرانسوی آغاز کرد و نزد همو، که همراه پدر و پسر به استانبول آمد، به زبان آموزی ادامه داد (د. اسلام، همانجا). همچنین نزد توفیق فکرت*، که در روم‌ایلی همسایه‌شان بود، به آموزش زبان ترکی پرداخت (موتلوآی[5]، ص ۲۱۲). از ۱۳۱۶ در «مکتب سلطانی» (دبیرستان غلطه‌سرای) مشغول تحصیل شد (← رئیس‌نیا، ج ۱، ص ۷۴ـ ۷۵).

در اواخر ۱۳۲۴ به پاریس رفت و ضمن تحصیل در مدرسهٔ علوم سیاسی[6]، با ترکهای جوان* و انجمنهای دانشجویی فرانسه به همکاری پرداخت، با یحیی کمال بیاتلی*، شاعر شهیر ترک، که در پاریس مشغول تحصیل بود، دوست شد و با بعضی از شاعران و نویسندگان مطرح آن روز فرانسه، چون موریس بارس[7]، ژان مورئاس[8]، امیل‌فاگه[9] و آناتول فرانس[10]، آشنا گردید (<دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، ذیل ماده).

پس از اعلان مشروطیت دوم (۱۳۲۶)، حصار با اینکه دورهٔ مدرسهٔ علوم سیاسی را به پایان نرسانده بود، به استانبول بازگشت و تا ۱۳۰۴ش / ۱۳۴۳ق در شرکتهای خارجی و بانک عثمانی و ادارهٔ رژی به عنوان مترجم کار کرد. در ۱۳۱۰ـ۱۳۱۵ش / ۱۹۳۱ـ۱۹۳۶ دبیرکل جمعیت اتحاد بالکان[11] در آنکارا و از آن به بعد تا ۱۳۲۷ش / ۱۹۴۸، مشاور وزیر امورخارجه بود و در همین دوره، در ترکیب هیئت نمایندگی

1. Toprak 2. Kabaklı 3. *Dünkü ve bugünkü edebiyatçılarımız Konuşuyor*
4. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi* 5. Mutluay 6. Ecole libre des sciences politiques
7. Maurice Barrès 8. Jean Moréas 9. Emile Faguet 10. Anatole France
11. Balkan Birliği Cemiyeti

ترکیه، در اجلاس هیئت مؤسس سازمان ملل ــ که در ۵ اردیبهشت ـ ۶ تیر ۱۳۲۴/ ۲۵ آوریل ـ ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ در سانفرانسیسکو منعقد گردید ــ شرکت کرد (← آشوری، ص ۱۹۲) و سرانجام، در ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸ از وزارت خارجه استعفا کرد و از آنکارا به استانبول بازگشت. پس از آن، ضمن آنکه فرصت کافی برای نوشتن و بازنویسی آثار خود داشت، در انجمنها و سازمانهایی چون اجاقهای ترک[1] (کانونهای فرهنگی)، جمعیت فرهنگی ترکیه و فرانسه[2]، تورینگ کلوپ[3] (باشگاه جهانگردی)، جمعیت دوستان پیر لوتی[4]، اتحادیهٔ ادیبان ترک[5]، جمعیت فتح استانبول[6]، انستیتوی استانبول[7] و انستیتوی یحیی کمال[8]، که خود از مؤسسان آنها بود، به فعالیت پرداخت. حصار هنگامی که مترجم ارشد بانک مرکزی بود، در ۱۳ اردیبهشت ۱۳۴۲ / ۳ مه ۱۹۶۳ درگذشت (← بانارلی[9]، ج ۲، ص ۱۲۶۱؛ قدرت[10]، ج ۲، ص ۳۸۰؛ موتلوآی، همانجا؛ اوزقریملی[11]، ذیل مادّه).

حصار به‌طور کلی منزوی، محافظه‌کار و سیاست‌گریز بود و جز در یک مورد به عرصهٔ فعالیت سیاسی نزدیک نشد؛ او از امضاکنندگان بیانیهٔ تأسیس حزب ملی احرار (ملی احرار فرقه‌سی)، حزب مخالف حزب اتحاد و ترقی، بود. حزب ملی احرار در شعبان ۱۳۳۷ تأسیس شد، اما اندکی پس از تأسیس، منحل گردید (← تونایا[12]، ج ۲، ص ۴۵۲ـ۴۶۲).

دوران نویسندگی حصار را به دو دوره می‌توان تقسیم کرد: دورهٔ روی آوردن او به نوشتن و انتشار دادن، که در حدود ده سال پس از بازگشتن از پاریس به استانبول و از اواخر جنگ جهانی اول شروع شد و تا ۱۳۰۰ ش ادامه یافت و پس از فترتی هفت ساله از سرگرفته شد. بیشتر نوشته‌های وی در این دوره عبارت بودند از مقالاتی در معرفی و نقد کتابهای تازه منتشر شده، گزارشهای سفر، خاطرات، مصاحبه‌هایی دربارهٔ ادبیات، و اشعار منثور که با شعرهای دیگر وی در مطبوعات انتشار یافته‌اند (← «دایرةالمعارف جمهوریت»[13]، ج ۳، ص ۷۹؛ «دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»، همانجا؛ *د.ا.د.ترک*، ذیل مادّه). وی در این دوره بیشتر به عنوان شاعر و منتقد ادبی شناخته شد (← قدرت، ج ۲، ص ۳۸۱؛ «دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»، همانجا). او بیشتر اشعارش را تحت تأثیر سروده‌های یحیی کمال و احمد هاشم و در کنار طرفداران وزن هجایی ــ که در برابر طرفداران وزن عروضی جبهه گرفته بودند و سروده‌هایشان بیشتر در مجلهٔ درگاه (۱۳۰۰ـ۱۳۰۲ش / ۱۹۲۱ـ۱۹۲۳) منتشر می‌شد ــ سروده شده است (← آرگون‌شاه[14]، ص ۲۰۳ـ۲۰۴؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا).

دورهٔ دوم نویسندگی حصار با انتشار رمان وی به نام «فهمی‌بیگ و ما»[15] در ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱، آغاز شد. این رمان با استقبال خوانندگان مواجه شد و جایزهٔ سوم رمان حزب جمهوری‌خواه خلق[16] را در ۱۳۲۱ ش/ ۱۹۴۲ برد (قاباقلی، ج ۳، ص ۳۳۱) و به آلمانی و فرانسه نیز ترجمه گردید (← *د. اسلام*، همانجا). مترجم آلمانی، فهمی‌بیگ را با دون‌کیشوت[17] غربیها و اوبلوموف[18] روسها قابل مقایسه دانسته است (← قاباقلی، همانجا). حصار رمان «آیینهٔ ما در چاملیجه»[19] (۱۳۲۳ش / ۱۹۴۴) و «فرنگی‌مآبی و شیخوخت علی نظامی‌بیگ»[20] (۱۳۳۱ش / ۱۹۵۲) را نیز نوشت. در فواصل انتشار این رمانها، سه کتاب خاطرات‌گونه نیز منتشر کرد که وجوه مشترکی با رمانها داشتند، بدین‌قرار: «مهتابهای بوسفور»[21] (یعنی قایق‌سواریهای دسته‌جمعی تفریحی در شبهای مهتابی در بوسفور، ۱۳۲۱ ش / ۱۹۴۲)، «ویلاهای ساحل بوسفور»[22] (۱۳۳۲ ش / ۱۹۵۴) و «کوشکهای روزگار گذشته»[23] (۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶). منبع الهام این آثار خاطرات کودکی و جوانی نویسنده است. نگاه حسرت‌آلود او به گذشته و ارزشهای مطلوب از دست رفتهٔ آن، بین این آثار مشابهتهایی به وجود آورده است.

رمانهای حصار، که خود آنها را حکایت نامیده است، از نظر ساختار و بافت وقایع و شخصیت‌پردازی، با رمانهای متداول تفاوتهای آشکاری دارند (← قدرت، ج ۲، ص ۳۸۳، ۳۸۶؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا). او به جدا کردن انواع ادبی با خطوط قاطع و محدود کردن هر نوعی در چارچوب قواعد و تعاریف مشخص، اعتقادی نداشت و ازهمین‌رو، آثارش غالباً حال و هوا و ساختار یکسانی دارند (قاباقلی، ج ۳، ص ۳۳۰). بعضی ادب‌پژوهان شباهتهای قهرمانان رمانهای حصار را ــ که همه غیرعادی و تا حدودی مضحک و بی‌عرضه‌اند ــ نقد کرده‌اند (← قدرت، ج ۲، ص ۳۸۳؛ گوندوز[24]، ص ۴۲۱ـ ۴۲۲). دربارهٔ آثار داستانی حصار، اظهارنظرهای متضادی شده است؛ جودت قدرت (ج ۲،

---

1. Türk Ocakları 2. Türk Fransız Kültür Cemiyeti 3. Turing Klüp 4. Pierre Loti Dostları Cemiyeti
5. Türk Edebiyatçılar Birliği 6. İstanbul Fetih Cemiyeti 7. İstanbul Enstitüsü 8. Yahya Kemal Enstitüsü
9. Banarlı 10. Kudret 11. Özkırımlı 12. Tunaya 13. *Cumhuriyet ansiklopedisi*
14. Argunşah 15. *Fehmi Bey ve biz* 16. Cumhuriyet Halk Partisi 17. Don Quixote
18. Oblomov 19. *Çamlıcadaki eniştemiz* 20. *Ali Nizami Beyin alafrangalığı ve Şeyhliği*
21. *Boğaziçi mehtapları* 22. *Boğaziçi yalıları* 23. *Geçmiş zaman köşkleri* 24. Gündüz

ص ۳۸۹) و رئوف موتلوآی (ص ۲۱۳ـ ۲۱۴) از ساختار رمانها و نثر و زبان وی ایراد گرفته و گفته‌اند که وی خصوصیات نثر و زبان عثمانی را حفظ کرده و از جریان ساده‌سازی و پالایش زبان ترکی از واژگان و عبارات عربی و فارسی دوری جسته است. نهاد سامی بانارلی (ج ۲، ص ۱۲۶۱) او را از چهره‌های درجهٔ اول ادبی در دورهٔ جمهوری ترکیه به شمار آورده است.

سه تک‌نگاری و دو جُنگ نیز از آثار دورهٔ اخیر زندگی ادبی حصار به‌شمار می‌روند. تک‌نگاریها دربارهٔ احوال و آثار سه شاعر مورد علاقهٔ وی هستند، با این عناوین: *استانبول و پیرلوتی*[1] (۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸)، <وداع با یحیی کمال>[2] (۱۳۳۸ش / ۱۹۵۹) و <احمدهاشم: شعر و حیاتش>[3] (۱۳۴۲ش / ۱۹۶۳). <هر چه در عالم است، عشق است>[4] مجموعه‌ای است از ابیات و مصراعهای برگزیدهٔ شاعران دیوانی گذشته و معاصر حصار. نام مجموعه هم مصراع اول بیتی است از محمد فضولی (شاعر معروف قرن دهم؛ فضولی بغدادی، ص ۲۱۴). جُنگ دوم با نام <لطیفه‌های زمان قدیم>[5] (۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸) مجموعه‌ای است از ظرایف و طرایف برگرفته از منابع کتبی و روایتهای شفاهی مختلف (بانارلی، ج ۲، ص ۱۲۶۱ـ ۱۲۶۲؛ <دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۳، ص ۷۹؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجا؛ ایشیق[6]، ذیل مادّه).

منابع: داریوش آشوری، *دانشنامهٔ سیاسی*، تهران ۱۳۶۶ش؛ رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ش؛ محمدبن سلیمان فضولی بغدادی، *کلیات فضولی*، استانبول ۱۳۴۲؛

Hülya Argunşah, "Milli edebiyat", in *Yeni Türk edebiyatı el kitabı (1839-2000)*, ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafiker, 2005; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, İstanbul 1971-1979; *Cumhuriyet ansiklopedisi: 1923-2000*, ed. Hasan Ersel *etal.*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; *Dünkü ve bugünkü edebiyatçılarımız konuşuyor*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1976; *EI*[2], s.v. "Hisar, ʿAbd al-Ḥaḳ(ḳ) Sh ināsī" (by Fahir İz); Osman Gündüz, "Cumhuriyet dönemi Türk romanı", in *Yeni Türk edebiyatı*, ibid; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; Ahmet Kabaklı, *Türk edebiyatı*, İstanbul 1965-1966; cevdet Kudret, *Türk edebiyatında hikâye ve roman (1859-1959)*, vol.2, Ankara 1970; Rauf Mutluay, *100 soruda çağdaş Türk edebiyatı*, İstanbul 1973; Atilla Özkırımlı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara2004; Zafer Toprak, "Fikir dergiciliğinin yüzyılı", in *Türkiye'de dergiler-ansiklopediler: 1849-1984*, İstanbul 1984; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, vol.2, İstanbul 2003; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh yayınları, 1976-1998, s.vv. "Hisar Abdülhâk Şinasi" (by Veli Aras), "Gerçek, Selim Nüzhet"; *TDVİA*, s.v. "Hisar, Abdülhak Şinasi" (by Abdullah Uçman).

/ رحیم رئیس‌نیا /

حَصّار، علی‌بن محمد خزرجی، فقیه و محدّث مالکی قرن ششم و هفتم. سال ولادت او دانسته نیست. کنیه‌اش ابوالحسن بود، در فاس به دنیا آمد و بعدها در سَبْتَة* اقامت گزید. خاندان او در اصل از اشبیلیه* (اندلس) بودند (ابن‌قاضی، قسم ۲، ص ۴۷۰).

حصّار به اندلس رفت و به تحصیل اصول فقه پرداخت. از آنجا به مصر کوچ کرد و از ابوعبدالله محمدبن حُمَید بهرهٔ علمی برد و از او و ابوالقاسم‌بن جُبَیْش حدیث شنید (منذری، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ابن‌قاضی، همانجا). منذری (متوفی ۶۵۶) در مصر از او حدیث شنید (← ج ۲، ص ۳۱۰). حصّار سپس به حج تشرف یافت و مدتی در مکه مجاور شد (منذری؛ ابن‌قاضی، همانجاها). او را فردی فاضل و آشنا با علوم گوناگون وصف کرده و گفته‌اند در شعر نیز دستی داشته، در اصول فقه متبحر بوده و در این‌باره آثاری تألیف کرده است (← ذهبی، ج ۱۳، ص ۳۱۹؛ صفدی، ج ۲۲، ص ۱۳۱؛ تنبکتی، ج ۱، ص ۳۱۶). وی در ۶۱۱ در مدینه فوت کرد (ذهبی؛ صفدی، همانجاها؛ قس ابن‌قاضی، همانجا؛ تنبکتی، ج ۱، ص ۳۱۶، که وفات او را در حدود ۶۱۰ دانسته‌اند).

برخی آثار حصّار عبارت‌اند از: *الناسخ و المنسوخ*؛ *البیان فی تنقیح البرهان*؛ کتابی دربارهٔ اصول دین و شرح آن در چهار بخش؛ *تقریب المدارک فی رفع الموقوف و وصل المقطوع من حدیث مالک*، که تلخیصی است از برخی قسمتهای کتاب *التمهید* ابن‌عبدالبرّ (متوفی ۴۶۳؛ ذهبی؛ صفدی؛ ابن‌قاضی، همانجاها).

منابع: ابن‌قاضی، *جذوة‌الاقتباس فی ذکر من حَلَّ من الاعلام مدینة فاس*، رباط ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴؛ احمدبابابن احمد تنبکتی، *نیل‌الابتهاج بتطریز الدیباج*، چاپ عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس ۱۳۹۸/۱۹۸۹؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ صفدی؛ عبدالعظیم‌بن عبدالقوی مُنذری، *التکملة لوفیات النقلة*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

/ عبدالکریم محمدی /

---

1. *İstanbul ve Pierre Loti*
2. *Yahya Kemal'e veda*
3. *Ahmet Haşim: şiiri ve hayatı*
4. *Aşkımış her ne var âlemde*
5. *Geçmiş zaman fıkraları*
6. Işık

حَصّار، محمدبن عبدالله‌بن عیّاش، ریاضی‌دان مغربی. در نسخه‌های خطی آثار حصّار (← نسخهٔ پنسیلوانیا، گ ۲؛ همو، نسخهٔ رباط، ص ۱) و نیز منابع (برای نمونه ← کراوزه[1]، ص ۵۱۲؛ ابلق[2] و جبّار[3]، ص ۱۴۹؛ ابن‌غازی، ص ۸، ۲۹۹؛ حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۶۳)، کنیهٔ وی ابوبکر ذکر شده، فقط در نسخهٔ کتابخانهٔ گوتا[4] (برای اطلاعات بیشتر ← پرچ[5]، ج ۳، ص ۱۱۴)، و بالتبع در پژوهشهای مبتنی بر آن (← سوتر[6]، ۱۹۸۱، ص ۱۹۷ـ۱۹۸؛ بروکلمان[7]، <ذیل>، ج ۲، ص ۱۵۶)، کنیه‌اش ابوزکریا آمده است. در فرهنگهای زندگینامه‌ای مغرب لقب حصّار نادر نیست؛ در برخی شهرهای مراکش، مانند فاس و سَلا[8]، که از مراکز بافتِ حصیر بوده‌اند، به خانواده‌هایی با لقب حصّار یا الحصّار برمی‌خوریم (رنو[9]، ص ۳۶). برخی پژوهشگران، براساس محتوای آثار حصّار و لقبش، احتمال اندلسی‌الاصل بودنِ وی را مطرح کرده‌اند (← جبّار، ص ۳۱۹؛ ابلق و جبّار، همانجا).

از زندگی حصّار اطلاع دقیقی در دست نیست؛ اما بنابر شواهدی، پژوهشگران بر آن‌اند که وی احتمالاً در سده‌های پنجم و ششم می‌زیسته است. از جملهٔ این شواهد است: ۱) ابن‌منعم (متوفی ۶۲۵)، ریاضی‌دان اندلسی‌الاصل ساکن مراکش، در کتابش *فقه‌الحساب*، که آن را احتمالاً پیش از ۶۰۹ تألیف کرده، هنگامی که از کتاب *الکامل* حصّار یاد کرده، برای وی عبارت «رَحِمَه‌اللّه» را به‌کار برده است (ابلق و جبّار، ص۱۴۹ـ۱۵۰). ۲) حصّار به رساله‌های زهراوی (متوفی ۴۰۴) و ابن‌سمح (متوفی ۴۲۶)، دو ریاضی‌دان اندلسی، در *الکامل* ارجاع داده است (همان، ص ۱۵۰). ۳) یکی از نسخه‌های خطی *البیان*، از آثار حصّار، در ۵۹۰ در بغداد کتابت شده که در ابتدای آن نیز (← نسخهٔ پنسیلوانیا، گ ۲پ) برای حصّار از عبارت «رَحِمَه‌اللّه تعالی» استفاده شده است. این موضوع، با در نظر گرفتن مدت زمان معمول انتقال آثار علمی از مغربِ خلافت اسلامی به مشرق آن، فرضیهٔ حیات حصّار را در سدهٔ پنجم و ششم تأیید می‌کند (کونیچ[10]، ص ۱۹۰). سوتر (۱۹۰۱، ص ۴۰) نیز، با استناد به ترجمهٔ عبری *البیان* به قلم موسی‌بن تبّون در ۱۲۷۱/۶۶۹ در مون‌پلیه، دورهٔ زندگی حصّار را سدهٔ ششم تعیین کرده است.

ابن‌غازی در *بُغیة‌الطلاب* (ص ۲۹۹) هنگام بیان مسئله‌ای در جبر و مقابله، به نام مسئلهٔ سبتیه (منسوب به سَبْتَه، شهری در مغرب)، گفته است که آن را «شیخ الجماعة الأستاذ ابوبکر الحصار» بر ریاضی‌دانان سبته عرضه کرد. وی هنگام بیان راه‌حل حصّار و نیز وجه تسمیهٔ مسئله (← ص ۳۰۰ـ۳۰۱)، از او با عنوان «الإمام الحصّار» یاد کرده است.

از حصّار تنها دو اثر در زمینهٔ حساب هندی به‌جا مانده است. ابن‌اکفانی در *إرشاد القاصد* (ص ۸۴)، ذیل علم حساب تخت و میل (هندی)، در اشاره به روشهای اختصاصی اهل مغرب، از روش «ابن‌حصّار» و ابن‌یاسمین (متوفی ۶۰۱) یاد کرده است. ظاهراً حصّار از نخستین دانشمندان مغرب است که دربارهٔ حساب هندی کتاب نوشته؛ از همین‌رو، احتمالاً آثار و روش وی مدتها مرجع دیگران بوده و آثار بعدی را تحت تأثیر قرار داده است (جبّار، ص ۳۱۹؛ برای نمونه ← قَلَصادی، ص ۱۹۴)، چنان‌که ابن‌خلدون در قرن هشتم (ج ۱: *مقدمه*، ص ۶۳۵) همچنان *البیان* را از بهترین آثار مفصّلی دانسته که در مغرب دربارهٔ حساب نوشته شده است.

آثار

۱) *الکامل فی علم الغُبار* (← جبّار، ص ۳۳۰) یا *الکامل فی صناعة العدد* (ابلق و جبّار، ص ۱۵۱، به نقل از جملهٔ پایانی کتاب *الکامل*، نسخهٔ مراکش).

۲) *البیان و التذکار فی صنعة عمل الغبار* (نامهای دیگر آن: *البیان و التذکار فی علم مسائل الغبار*، *الحصّار فی الحساب*، *الحصّار فی علم الغبار*، *الحصّار الصغیر*؛ برای نامها و نسخه‌های گوناگون آن ← حصّار، همان نسخه‌ها، همانجاها؛ ابن‌خلدون، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۶۳، ۶۶۸؛ پرچ؛ بروکلمان؛ کراوزه، همانجاها؛ کونیچ، ص ۱۸۷ـ۱۸۹).

ساختار هر دو کتاب کمابیش یکسان و شبیه به‌آثار علم حساب در مشرقِ خلافت اسلامی است. ظاهراً *البیان*، ملخّص *الکامل* است (جبّار، همانجا؛ نیز ← سوتر، ۱۹۸۱، ص ۱۹۷ـ۱۹۸). در این صورت، احتمالاً منظور ابن‌غازی (ص ۸) از کتاب *الکبیر* حصّار، *کتاب الکامل* بوده و وجه‌تسمیهٔ *البیان* به حصّار صغیر، آن است که خلاصهٔ *الکامل* محسوب می‌شده است (← ابلق و جبّار، ص ۱۴۷ـ۱۴۹؛ رنو، ص ۳۶، پانویس ۷).

هر دو اثر به حساب اعداد صحیح و کسرها در دو بخش جداگانه می‌پردازند، با این تفاوت که *الکامل*، دوازده باب در اعداد صحیح دارد و بخش مهمی از سیزده باب دیگر آن دربارهٔ کسرها و نسبتهای عددی است (ابلق و جبّار، ص ۱۵۱)، اما *البیان* ده باب در اعداد صحیح و هفت باب در کسرها دارد (← حصّار، نسخهٔ رباط، ص ۱، ۲۳ـ۷۸).

در بخش اعداد صحیح، به‌رغم مشابهت کلی دو اثر، تفاوتهایی وجود دارد: اول آنکه برخی مطالب *الکامل* در *البیان* نیامده است، مانند استخراج ریشهٔ سوم یک مکعب کامل؛ و

1. Krause 2. Aballagh 3. Djebbar 4. Forschungs und Landesbibliothek Gotha 5. Pertsch
6. Suter 7. Brockelmann 8. Salé 9. Renaud 10. Kunitzsch

دوم آنکه برخی مطالب *البیان* در *الکامل* وجود ندارد، مانند بابهای تضعیف و تنصیف. مقایسهٔ دقیق بخش کسرها، به علت در دست نبودن این بخش از کتاب *الکامل*، ممکن نیست (برای مقایسهٔ اجمالی ← ابلق و جبّار، ص ۱۵۵).

در *البیان*، حجم بخش کسرها (← حصّار، نسخهٔ رباط، ص ۲۳ـ۷۸) حدود دو برابر بخش اعداد صحیح است (← همان، ص ۱ـ۲۳) و ضرب کسرها پیش از دیگر اعمال حساب، حتی جمع، و در ۷۲ باب فرعی، با تفصیل بیشتری نسبت به عملهای دیگر (← همان، ص ۲۳ـ۵۱) شرح داده شده است. در *الکامل* و یکی از نسخه‌های *البیان*، باب ضربِ بخشِ اعدادِ صحیح نیز پیش از عملهای دیگر آمده است (ابلق و جبّار، ص ۱۵۴). از دیگر ویژگیهای *البیان*، پرداختن به تنصیف و تضعیف اعداد صحیح در دو باب جداگانه است (← حصّار، نسخهٔ رباط، ص ۱، ۲۰). به نظر جبّار (همانجا)، این ویژگیها در عموم آثار علم حساب مغرب در سدهٔ پنجم / دوازدهم دیده می‌شود، ولی در آثار سدهٔ بعدی اثری از آنها نیست.

حصّار در این اثر (نسخهٔ رباط، ص ۷۴) به *جبر و مقابلهٔ* ابوکامل شجاع‌بن اسلم° (متوفی ۳۱۸)، ریاضی‌دان مصری، ارجاع داده است. از نکات جالب‌توجه در نسخ *البیان* این است که در آنها برای نمایش کسرها از خط کسری استفاده شده است (برای نمونه ← نسخهٔ رباط، ص ۱۸، نسخهٔ پنسیلوانیا، گ ۲۰پ، ۲۱ر). ظاهراً استفاده از خط کسری از سدهٔ هفتم معمول شده است (جبّار، ص ۳۳۰ـ۳۳۱).

کتابت نسخهٔ پنسیلوانیای *البیان* در نظامیهٔ بغداد، از احتمال کاربرد آموزشی این اثر در قلمرو شرقی اسلامی حکایت دارد.

منابع: ابن‌اکفانی، کتاب *إرشاد القاصد الی أسنی المقاصد*، چاپ محمود فاخوری، محمد کمال، و حسین صدیق، بیروت ۱۹۹۸؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌غازی، *بغیة الطلاب فی شرح مُنیة الحُسّاب*، چاپ محمد سویسی، حلب ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ حاجی‌خلیفه؛ محمدبن عبدالله حصّار، *کتاب البیان و التذکار فی صنعة عمل الغبار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه پنسیلوانیا، ش MSLJS ۲۹۳؛ همان، *کتاب البیان و التذکار فی علم مسائل الغبار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ رباط، ش B.GQ۹۱۷؛ علی‌بن محمد قَلَصادی، *شرح تلخیص اعمال الحساب*، چاپ فارس بنطالب، بیروت ۱۹۹۹؛

M. Aballagh and A. Djebbar, "Découverte d'un écrit mathématique d'al-Ḥaṣṣār (XIIe S.): le livre I du *Kāmil*", *Historia mathematica*, vol. 14 (1987); Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, 1937-1942; Ahmed Djebbar, "A panorama of research on the history of mathematics in al-Andalus and the Maghrib between the ninth and sixteenth centuries", in *The enterprise of science in Islam: new perspectives*, ed. Jan. P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sabra, Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology, 2003; Max Krause, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, pt. B: study 3 (1936); Paul Kunitzsch, "A new manuscript of Abū Bakr al-Ḥaṣṣār's *Kitāb al-Bayān*", *Suhayl*, vol. 3 (2003); Wilhelm Pertsch, *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha 1878-1892, repr. Frankfurt on the Main 1987; H.P.J. Renaud, "Sur un passage d'Ibn Khaldun, relatif à l'histoire des mathématiques", *Hespiris*, XXXI (1944); Heinrich Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900, repr. Amsterdam 1981; idem, Das rechenbuch des Abû Zakarîjâ el-Ḥaṣṣâr", *Bibliotheca mathematica*, III/2 (1901).

/ فاطمه سوادی /

حصار فیروزه (یا حصار)، شهری در پنجاب هند. این شهر در شمال هند، در حدود ۱۶۰ کیلومتری شمال‌غربی دهلی، در ۲۹°۱۰′ طول شمالی و ۷۵°۴۴′ عرض شرقی، کنار خط راه‌آهن لاهور ـ دهلی و مرکز تحصیل (دهستان) حصارفیروزه در دشت هریانه[1]، در ایالت پنجاب° واقع است (<فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند>[2]، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ <اطلس جامع جهان تایمز>[3]، نقشهٔ ۲۹). جمعیت آن در ۱۳۸۰ش / ۲۰۰۱، حدود ۲۶۰٬۰۰۰ تن بوده است (<سالنامه جمعیتی ۲۰۰۳>[4]، ص ۲۶۰). اثر تاریخی درخور ذکر آن قلعه‌ای است که فیروزشاه تغلق (حک: ۷۵۲ـ۷۹۰) ساخته و بنای دیگر آن جاج است که ظاهراً از معابدی بوده که بعدها مسجد شده است (← <فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند>، ج ۱۳، ص ۱۵۶). مسجد حصارفیروزه را فیروزشاه بنا کرده است (قاسمی، ص ۲۶۹).

این شهر را فیروزشاه تغلق در ۷۵۷ (سرهندی، ص ۱۲۵ـ۱۲۶)، بر روی دو روستای کداس بزرگ[5] و کداس خرد[6]، بنا نهاد و آن را حصار فیروزه نامید (شمس‌الدین سراج عفیف، ص ۱۲۴ـ۱۲۶؛ فرشته، ج ۱، ص ۱۳۶). این مکان قبلاً برای بازرگانان و مسافران عراقی و خراسانی که به دهلی رفت‌وآمد

1. Hariyānā
2. *The Imperial gazetteer of India*
3. *The Times comprehensive atlas of the world*
4. *Demographic yearbook 2003*
5. Kadās Buzurg
6. Kadās Khwurd

می‌کردند، توقفگاه میان راه و محل تهیهٔ آب و آذوقه بود و همین امر سبب شد، برای تأمین آب شهر و مسافران، به دستور فیروزشاه، از رود جمنا نهرهایی کشیده شود (شمس‌الدین سراج عفیف، ص ۱۲۶؛ بداؤنی، ج ۱، ص ۱۶۹؛ فرشته، ج ۱، ص ۱۴۶؛ هیگ[1]، ۱۹۵۸ الف، ص ۱۷۵؛ نیز ← سرهندی، ص ۱۲۶). یکی از این نهرها هنوز به آبراههٔ جمنای غربی شهرت دارد (<فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند>، ج ۱۳، ص ۱۵۵). در پای دیوارهای رفیع قلعه خندقی حفر کرده و در قلعه، نزدیک کوشک، حوض بسیار بزرگی ساخته بودند که از آب نهر پر می‌شد و آب آن را به خندقهای گرداگرد قلعه جاری می‌کردند (شمس‌الدین سراج عفیف؛ سرهندی؛ بداؤنی؛ فرشته، همانجاها).

بنای این شهر دو سال و نیم طول کشید (شمس‌الدین سراج عفیف، ص ۱۲۷). حصارفیروزه به سرعت شهری گسترده و پررونق شد. در آن تعدادی کاخ و خانه و دکه، و در حریم آن اشراف و بزرگان مملکت مجموعه‌های مسکونی ساختند و باغهایی با انواع میوه و گل در آن احداث کردند. در آنجا نیشکر فراوانی کشت می‌کردند. قبلاً این ناحیه جزو شق هانسی بود ولی به فرمان فیروزشاه آن را شق حصارفیروزه نوشتند و اقطاعات هانسی، اکروده، فتح‌آباد، سرستی، سالوره و خضرآباد را ضمیمهٔ آن کردند و یکی از بزرگان را به شقداری آن برگزیدند (همان، ص ۱۲۷ـ۱۲۸).

در ۸۰۹ خضرخان*، از سلسلهٔ سیدیها* و حاکم ملتان[2]، که برضد ناصرالدین محمودشاه‌ثانی (حک: ۷۹۵ـ۸۱۵) برخاسته بود، این شهر را تصرف کرد (هیگ، ۱۹۵۸ الف، ص ۲۰۳) ولی محمود در ۸۱۱ آن را پس گرفت (بداؤنی، ج ۱، ص ۱۹۰). خضرخان در ۸۱۷ دهلی را متصرف شد و دولت‌خان لودی، شاه معزول، را در آنجا زندانی کرد (سرهندی، ص ۱۸۱؛ قس بداؤنی، ج ۱، ص ۱۹۶، که نوشته است دولت‌خان در ۱۴۱۳/۸۱۶ در قلعه‌حصار زندانی و کشته شد). این شهر تا حدود ۱۴۳۶/۸۴۰ در دست سلسلهٔ سیدیها بود تا اینکه بهلول لودی* آن را از محمدشاه (حک: ۸۳۷ـ۸۴۷) پس گرفت (هروی، ج ۱، ص ۲۹۶؛ نعمت‌اللّه‌بن حبیب‌اللّه، ج ۱، ص ۱۳۳ـ۱۳۴؛ هیگ، ۱۹۵۸ ب، ص ۲۲۲، ۲۲۵).

ابراهیم از قبیلهٔ سور افغانها و فرزندش حسن‌خان، پدر شیرشاه سوری (متوفی ۹۵۲)، مدتی در حصار فیروزه در خدمت امرای سلطان بهلول بودند و شیرشاه سوری نیز در همین شهر به دنیا آمد (نعمت‌اللّه‌بن حبیب‌اللّه، ج ۱، ص ۲۶۱ـ۲۶۲). سپاه ظهیرالدین محمد بابر* در ۹۳۲، به فرماندهی فرزندش همایون، به حصارفیروزه حمله کرد و حمیدخان لودی را که شقدار آن بود، شکست داد و بیشتر سپاهیان وی را به قتل رساند و عده‌ای را نیز اسیر کرد (بابر، ج ۱، ص ۴۲۰ـ۴۲۱؛ بداؤنی، ج ۱، ص ۲۲۹ـ۲۳۰). بابر حصار فیروزه را به عنوان انعام فتح به همایون بخشیده بود (بداؤنی، ج ۱، ص ۳۱۶؛ نیز ← برن[3]، ص ۲۲). این ناحیه در ۹۳۲، در زمان بابر، از نظر تقسیمات سیاسی سرکار محسوب می‌شد (بابر، ج ۱، ص ۴۶۹). جهانگیر در ۱۰۱۵، سرکار* حصار فیروزه را به جاگیر* تبدیل کرد (کنبو، ج ۱، ص ۳۶ـ۳۷).

حصار فیروزه در زمان اکبرشاه (حک: ۹۶۳ـ۱۰۱۴) مرکز ضرب سکه‌های مسی بود (علّامی، ص ۲۲). این شهر ظاهراً دامداری گسترده و پررونقی داشته که می‌توانسته است روغن حیوانی آشپزخانهٔ سلطنتی اکبر را تأمین کند (← همان، ص ۴۷). یکی از شکارگاههای نزدیک دارالخلافه و مطلوب اکبر ناحیهٔ حصارفیروزه بود (همان، ص ۱۹۰).

اورنگ زیب در ۱۱۱۸ شخصی به نام نواب شاهدادخان را ناظم سرکار حصارفیروزه کرد. این شخص از ۱۱۱۸ تا ۱۱۵۰ مدیریت شهر را برعهده داشت. در زمان او این شهر به آرامش و شکوفایی رسید. پس از او نوابهای فرخ‌نگر جانشین وی شدند و تا ۱۱۷۵ حکومت کردند.

در ۱۱۵۲ نادرشاه افشار در حمله به دهلی آسیب فراوانی به این شهر وارد کرد. پس از فروپاشی امپراتوری دهلی، حصارفیروزه صحنهٔ نبردی خونین بین قدرت برخاسته از سیکهای شمال‌غربی و باتیهای شمال و امپراتوری دهلی بود. این شهر در تاخت و تازهای ویرانگر آلاسینگ‌جات، بنیانگذار دولت پتیاله، آسیب فراوانی دید و در ۱۱۷۱ به‌شدت تاراج شد تا اینکه در حدود ۱۱۸۸ به دست شاه پتیاله، امرسینگ (جانشین آلاسینگ)، افتاد. این شخص در ۱۱۹۶ درگذشت و حصار به دست باتیها افتاد. پس از قحطی شدید ۱۱۹۸، شهر دچار هرج و مرج شد و در ۱۷۹۷/۱۲۱۲ شخصی به نام جورج توماس، به مدت سه سال آنجا را اشغال کرد و در ۱۸۰۲/۱۲۱۷ به دستور ژنرال فرانسوی، پرون[4]، حصار را به مراتهه‌ها* تحویل داد. در ۱۲۱۸/ ۱۸۰۳ حصار ظاهراً به بریتانیا داده شد، ولی ناظمهای محلی تا ۱۸۱۰/۱۲۲۵ نظم را برقرار می‌کردند. سینگ راجا، از پتیاله‌ها، با استفاده از غفلت بریتانیا، تا ۱۸۳۷/۱۲۵۳ دست‌اندازیهایی بر منطقه داشت. حکومت بریتانیا، پس از مجادله‌ای طولانی با پتیاله‌ها، قدرت خود را قاطعانه در آنجا برقرار کرد. در شورش نظامی ۱۸۵۷/۱۲۷۴، ناحیه به‌شدت متشنج شد؛ تمام اروپاییان و مسیحیانی که نتوانستند از آنجا بگریزند، کشته شدند و حصار از نظر بریتانیاییها از دست رفت. پس از این واقعه

1. Haig 2. Multān 3. Burn 4. Perron

آرامش برقرار شد و حصار ضمیمهٔ ایالت پنجاب گردید (← <فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند>، ج ۱۳، ص ۱۴۵ـ ۱۴۷).

منابع: بابر، امپراتور هند، *بابرنامه*، چاپ سانو ایزی‌نینک، کیوتو ۱۹۹۵ـ۱۹۹۶؛ عبدالقادربن ملوکشاه بداؤنی، *منتخب‌التواریخ*، تصحیح احمدعلی صاحب، چاپ توفیق هـ. سبحانی، تهران ۱۳۷۹ـ ۱۳۸۰ ش؛ یحیی‌بن احمد سرهندی، *تاریخ مبارک شاهی*، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۳۱؛ شمس‌الدین سراج عفیف، *تاریخ فیروزشاهی*، چاپ ولایت حسین، کلکته ۱۸۹۱؛ ابوالفضل‌بن مبارک علّامی، *آئین اکبری*، چاپ سنگی دهلی ۱۲۷۲، چاپ سر سیداحمد، علیگره ۲۰۰۵؛ محمدقاسم‌بن غلامعلی فرشته، *تاریخ فرشته* (*گلشن ابراهیمی*)، [لکهنو] مطبع منشی نولکشور، [بی‌تا.]؛ عطاءالرحمان قاسمی، *پنجاب و هریانه کی تاریخی مساجد*، امباله، هند ۲۰۰۰؛ محمدصالح کنبو، *عمل صالح، الموسوم به شاه جهان‌نامه*، ترتیب و تحشیهٔ غلام یزدانی، چاپ وحید قریشی، لاهور ۱۹۶۷ـ ۱۹۷۲؛ نعمت‌اللّه‌بن حبیب‌اللّه، *تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی*، چاپ سیدمحمد امام‌الدین، داکا ۱۳۷۹ـ۱۳۸۲/ ۱۹۶۰ـ۱۹۶۲؛ احمدبن محمد مقیم هروی، *طبقات اکبری*، چاپ بی. دی و محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۲۷ ـ [۱۹۳۵]؛

Richard Burn, "Humayun", in *The Cambridge history of India*, vol.4, ed. Richard Burn, Delhi: S. Chand, 1957; *Demographic yearbook 2003*, New York: United Nations, Dept. of Economic and Social Affairs, 2006; Wolseley Haig, "The reign of Fīrūz Tughluq, the decline and extinction of the dynasty, and the invasion of India by Taimūr", in ibid, vol.3, ed. Wolseley Haig, Delhi: S. Chand, 1958"; idem, "The Sayyid dynasty", in ibid, 1958; *The Imperial gazetteer of India*, vol. 13, New Delhi: Today & Tomorrow's Printers and Publishers, 1989; *The Times comprehensive atlas of the world*, London: Times Books, 2005.

/ اصغر کریمی /

حصر ← بارو

حُصْری، نام دو ادیب و شاعر مشهور مراکشی از خانواده‌ای قیروانی در قرن چهارم و پنجم. دربارهٔ نام خاندان حصری دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه به روستای حُصْر، در نزدیکی قیروان*، منسوب‌اند (← علی‌بن عبدالغنی حصری، مقدمهٔ مرزوخی و جیلانی‌بن حاج یحیی، ص ۲۱)؛ دیگر آنکه به‌سبب اشتغال اجداد و اعضای این خانواده به حصیربافی یا حصیرفروشی، به این نام مشهور شده‌اند (ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۵۵؛ نیز ← سمعانی، ج ۲، ص ۲۲۶؛ قس بویحیی[1]، ۱۹۷۲، ص ۲۰، ۱۸۱؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه، که قول اول را صحیح دانسته‌اند).

۱) ابواسحاق ابراهیم‌بن علی‌بن تمیم انصاری، شاعر و نویسندهٔ معروف (ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۵۴؛ نیز ← بشارین برد، ص ۱۲۹؛ شرح اسماعیل‌بن احمد برقی). از سبب اشتهارش به انصاری، و نیز از تاریخ ولادت، زندگی و استادانش اطلاعی در دست نیست (محمد سعد شویعر، ص ۶۷، ۷۶).

ابراهیم آثار مشهور ادبی را از حفظ بود (ضبّی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ محمد سعد شویعر، ص ۱۰۵) و متون مشهور ادبا و شعرای سرزمینهای عربی (مصر، شامات و...) را به جوانان قیروان می‌آموخت (ابن‌خلّکان، همانجا؛ بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۲۱ـ ۲۳). ابن‌رشیق قیروانی*، ابن‌شرف قیروانی* و برقی* از شاگردان وی بودند (← بشارین برد، همانجا؛ اشبیلی، ج ۲، ص ۴۹۴؛ بویحیی، ۱۹۶۴، ص ۱۰). زبیدی (ذیل «حصر») از فردی به نام ابوعبداللّه زاهد نام برده که از ابواسحاق روایت می‌کرده است.

حصری، به سبب سالها آموزش به جوانان، از معلمان برجستهٔ مکتب ادبی قیروان محسوب می‌شود (بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۲۶۲، ۲۶۴).

آقابزرگ طهرانی (ج ۲۲، ص ۴۰۸) او را مالکی مذهب دانسته است؛ اما، به‌سبب گزیده‌هایی از کلام اهل بیت و مدح و رثای آنان در *زَهْرالآداب* (← ابراهیم‌بن علی حصری، ج ۱، ص ۸۰ـ ۸۵، ۹۴)، احتمال شیعه بودنش نیز وجود دارد (کرو، قسم ۲، ص ۷۲).

تاریخ درگذشت ابراهیم حصری را، به اختلاف، سال ۴۱۳، ۴۵۰، ۴۵۳ ذکر کرده‌اند (← یاقوت حموی، ج ۲، ص ۹۴ـ۹۵؛ ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۵۵؛ ذهبی، ۱۴۱۴، حوادث و وفیات ۴۴۱ـ ۴۶۰هـ، ص ۳۴۰). اما بویحیی (۱۹۶۴، ص ۹ـ۱۸) و محمد سعد شویعر (ص ۹۹ـ۱۰۰)، با ذکر دلایلی، ۴۱۳ را سال درگذشت وی دانسته‌اند، که صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

حصری شاعری متوسط به‌شمار می‌آید. بیشتر مضامین شعرش وصف و تغزل بود (بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۲۰؛ محمد سعد شویعر، ص ۱۲۷). به گفتهٔ ذهبی (۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۳۹)، وی بزرگان را مدح می‌کرده است، اما در اشعار باقی ماندهٔ او فقط یک بیت در مدح شخصی نامعلوم وجود دارد (← محمد سعد شویعر، ص ۱۲۴).

محمد سعد شویعر اشعار پراکندهٔ حصری را ــ که در *دیوان‌الادب التونسی*، *المنتخب المدرسی من الادب التونسی*، و *المجمل فی تاریخ الادب التونسی* آمده ــ گردآورده است (← ص ۱۰۹ـ۱۲۰). از حصری نثر اندکی باقی مانده (همان، ص ۱۳۳)، اما همین مقدار هم منسجم است و گرچه آرایه‌های لفظی دارد، بی‌تکلف است (← شوقی‌ضیف، ج ۹، ص ۳۲۱).

1. Bouyahia

ضبّی (همانجا) او را لغوی معرفی کرده، اما در این‌باره اثری به او نسبت داده نشده است. آثار ابراهیم حصری در گسترش و نفوذ ادبیات عربی در سرزمینهای افریقایی در دورهٔ زیریان تأثیر عمیقی داشت و با استقبال مردم آن زمان مواجه شد (ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۵۴؛ محمد سعد شویعر، ص ۱۰۷).

تألیفات او در حوزهٔ ادبیات تعلیمی است (بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۲۶۲). وی آنها را به موضوعات فرعی تقسیم نمی‌کرد، بلکه مثلاً از موضوعات جدّی به فکاهی و از وصف به تشبیه و از شعر به‌نثر واردمی‌شد (ابراهیم‌بن‌علی حصری، *زهرالآداب*، ج ۱، مقدمهٔ زکی‌مبارک، ص ۱۴ـ۱۵). تألیفات وی عبارت‌اند از: *زَهْرُ الآداب* (یا *زَهْرَةالآداب*) و *ثمرالألباب*، مشهورترین اثر حصری، که آن را به درخواست ابوالفضل عباس‌بن سلیمان (متوفی قرن پنجم)، از کاتبان بزرگ قیروان، در سه جلد تألیف کرد (ابراهیم‌بن علی حصری، *زهرالآداب*، ج ۱، ص۳۵؛ یاقوت حموی، ج ۲، ص ۹۷؛ ابن‌خلّکان، همانجا). وی با استفاده از *البیان و التبیین*° جاحظ°، *سحرالبلاغة* عبدالملک ثعالبی° و منابع دیگر، برترین اشعار و متون‌ادبی و حکایتهای اخلاقی‌وطنزآمیز (ــــه محمدسعد شویعر، ص۲۱۸ـ۲۲۱) ونیز بسیاری از فنون بدیعی و شیوه‌ها و سبکهای متنوع نثر را در این کتاب گردآورد (ــــه همان، ص ۴۸۷ـ۴۹۷).

با اینکه این کتاب گلچینی از مطالب و حکایتهای ادبی است، در آن به نقد ادبی نیز پرداخته شده است، از جمله ذکر سرقتهای فراوان شعری (محمد سعد شویعر، ص ۲۲۹، ۳۵۹؛ نیز ــــه ص ۲۴۴ـ۳۵۶؛ قلقیله، ج ۱، ص ۱۳۵ـ۱۳۸). از این‌رو، می‌توان او را از ناقدان به‌شمار آورد، هرچند که نقد و آرای او ذوقی است و به‌ندرت از احکام کلی فراتر می‌رود (ابن‌رشیق، ص ۴۶؛ محمد سعد شویعر، ص ۳۵۹؛ نیز ــــه محمد سعد شویعر، ص ۴۶۷ـ۴۸۳).

حصری با آوردن نمونه‌های بسیاری از مقامه° در *زهرالآداب*، اولین کسی است که مردم مراکش را با این فن آشنا کرد (محمد سعد شویعر، ص ۱۶۰). ذکر اخبار صحابه، تابعین و بسیاری از آداب و رسوم اجتماعی آن دوران و پرهیزاز ذکر مطالب مستهجن، از دیگر ویژگیهای این کتاب است (ابراهیم‌بن علی حصری، *زهرالآداب*، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۱ـ۱۵؛ محمد سعد شویعر، ص ۸۲؛ نیز ــــه کرو، قسم ۲، ص ۷۳ـ۷۹). این کتاب را می‌توان دایرةالمعارفی ادبی به‌شمار آورد که از حیث محتوا با *الکامل* مبرّد° و *البیان و التبیین* جاحظ درخور مقایسه است (ابراهیم‌بن علی حصری، *زهرالآداب*، ج ۱، همان مقدمه، ص ۲۲؛ محمد سعد شویعر، ص ۸۰). *زهرالآداب* برای دستیابی به مطالبی از کتابهای مفقود شده، نظیر *مَثالب‌العَرَب* ابوعبیده مَعْمَربن مثنی°، تنها مأخذ موجود است. این کتاب در نگارش *اُنموذج* ابن‌رشیق تأثیرگذار بوده‌است (محمدسعدشویعر، ص ۸۰، ۲۲۷). *زهرالآداب* ابتدا در ۱۲۹۳ در مصر و سپس چندین بار در حاشیهٔ *العقدالفرید* چاپ شد. در ۱۳۰۴ش/ ۱۹۲۵ زکی مبارک و در ۱۳۳۲ش / ۱۹۵۳ بجاوی، چاپهای بهتری از آن را منتشر کردند. در ۱۳۳۲و ۱۳۳۳ش / ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ محمد محیی‌الدین عبدالحمید چاپ دیگری از این کتاب را عرضه کرد (همان، ص ۲۰۸، ۲۱۰).

ابراهیم حصری *زهرالآداب* را در یک جلد، با نام *نَورالطَّرف و نُورالطَّرف*، خلاصه کرد (صفدی، ۱۹۶۲، ج ۶، ص ۶۱؛ حاجی‌خلیفه، ج ۲، ستون ۱۹۸۳؛ برای نامهای دیگر آن ــــه اشبیلی، ج ۲، ص ۴۹۴؛ یاقوت حموی، ج ۲، ص ۹۷). لیلهٔ ابوصالح آن را در ۱۳۴۵ش/ ۱۹۶۶ در بیروت منتشر کرد.

المَصون فی سِرِّالهَوَی‌المکنون کتاب دیگری‌از حصری است (صفدی، همانجا). یاقوت حموی (همانجا) نام آن را *المصون و الدُّرّ المکنون* ضبط کرده است. موضوع آن، گفتگوی دو دوست دربارهٔ عشق و بررسی تحلیلی آن است. مطالبی از فلسفهٔ عشق از دیدگاه فیلسوفان یونانی نیز در آن نقل شده است. حصری در تألیف آن از کتابهایی بهره برده است، از جمله از *رسالة الجاحظ فی‌العشق والنساء*، و کتاب *الزُّهرة* نوشتهٔ ابن‌داود ظاهری (محمد سعد شویعر، ص ۱۶۷ـ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۷۸). گویا ابن‌حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶) در تألیف *طَوْق‌الحمامة* از این کتاب حصری تأثیر پذیرفته است (ــــه همان، ص ۱۸۹ـ۲۰۰). برخی نسخه‌های خطی *المصون* موجود است (ــــه همان، ص ۸۸ـ۸۹).

جمع‌الجواهر فی‌المُلَح‌والنّوادر، اثر دیگر اوست که، همانند *زهرالآداب*، شامل برگزیده‌هایی از نظم و نثر است (برای نامهای دیگر ــــه یاقوت‌حموی، همانجا؛ کحاله، ج ۱، ص ۶۴؛ محمد سعد شویعر، ص ۹۰). *جمع‌الجواهر* به کوشش محمدامین خانجی، با عنوان *ذیل زهرالآداب*، در ۱۳۵۳ در مصر چاپ شد (محمد سعد شویعر، همانجا). بجاوی آن را در ۱۳۷۲/۱۹۵۳ در [قاهره] منتشر کرد.

ممّا قیل فی طیبات الأغانی و مُطْرِبات القیان، کتاب دیگری از ابراهیم حصری است که در *جمع الجواهر* (ص۳۱۷) به آن اشاره کرده است و اطلاع دیگری از آن در دست نیست (محمد سعد شویعر، ص ۹۱). حصری دیوان شعری نیز داشته که به دست ما نرسیده است (ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۵۴؛ ذهبی، ۱۴۱۴، حوادث و وفیات ۴۴۱ـ۴۶۰هـ، ص ۳۴۰؛ حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۷۸۵). او تألیف کتابی با نام *طبقات‌الشعراء* را آغاز کرد، ولی کارش ناتمام ماند (ابن‌رشیق، ص ۴۸). در ترجمهٔ عربی بروکلمان[1] (ج ۵، ص ۱۰۶) *کتاب العجائب و الطُّرَف* نیز، به

---

1. Brockelmann

اشتباه، به او نسبت داده شده است (قس ابن‌حِجّه، ص ۴۰۵ که این کتاب را از قاضی رشیدی می‌داند).

۲) ابوالحسن علی‌بن عبدالغنی حُصری فهری قَیروانی، شاعر و عالم علم قرائت. نسبش به قبیلهٔ فِهْر از قریش می‌رسد؛ از این‌رو، فهری نامیده می‌شد (علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۱۹). ابن‌بشکوال (ج ۱، ص ۳۴۵) از او با نام غَروی یاد کرده است و حُمَیْدی (ج ۲، ص ۴۹۷) با نام قَرَوی. عمادالدین کاتب (قسم ۴، جزء ۲، ص ۵۰) وی را از خاندان مراکشی مَرینی دانسته است. وی پسرخاله یا خواهرزادهٔ ابراهیم حصری بود (ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۵۵؛ صفدی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۶۱؛ بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۱).

حصری در قیروان به‌دنیا آمد. تاریخ ولادتش را ۴۱۵ یا حدود ۴۲۰ حدس زده‌اند، که احتمالاً ۴۲۰ صحیح‌تر است (ــــه علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۲۳ـ۲۴). او نابینا بود و احتمالاً در کودکی مادرش را از دست داد و زیرنظر پدرش پرورش یافت (ــــه ابن‌بسّام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۵؛ ابن‌خلّکان، ج ۳، ص ۳۳۱؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۲۲ـ۲۳).

از استادانش در علم قرائت، ابوبکر قصری، ابوعلی‌بن حمدون جلولی، و ابومحمد عبدالعزیزبن محمد معروف به ابن‌عبدالحمید بودند (ــــه دباغ، ج ۳، ص ۲۰۲). اما از استادانش در علوم دیگر (نظیر تفسیر، فقه، حدیث) و نیز از اشعارش در قیروان اطلاعی در دست نیست (علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۲۸، ۳۴).

حصری از استادان برجستهٔ قرائت بود و به قرائتهای هفتگانه کاملاً آگاهی داشت و آنها را به مردم نیز آموزش می‌داد (ذهبی، ۱۴۱۴، حوادث و وفیات ۴۸۱ـ۴۹۰هـ، ص ۲۶۰؛ صفدی، ۱۹۶۲، ج ۲۱، ص ۲۹۴؛ دباغ، همانجا) و شاگردان و راویان بسیاری داشت (ــــه ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۸۶، ۳۵۴؛ ج ۳، ص ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۵۱). وی در ۴۵۰، پس از ویرانی قیروان، به اندلس رفت (حمیدی، ج ۲، ص ۴۹۸؛ ابن‌بسّام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۶). احتمالاً حدود ده سال در سبتة* بود و به تدریس قرآن ادامه داد. امیران مختلف اندلس برای جذب او باهم رقابت می‌کردند. وی در دربار امیران مالقه*، دانیه*، بلنسیه*، المریه*، و مرسیه* در رفت و آمد بود و با ملوک آنجا دیدار می‌کرد (ــــه ابن‌بسّام؛ ذهبی، ۱۴۱۴، همانجاها؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۰، ۴۴). او در مدح بزرگان شعر می‌سرود و صله می‌گرفت و با علما و شاعران اندلس نیز مکاتبه و مناقشه داشت (ــــه علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۴ـ۵۵، ۵۶ـ۵۸). به‌این ترتیب، حصری شهرت یافت ولی چیزی نگذشت که به چنین وضعی بدبین شد و در هجو امیران و بزرگان اشعاری سرود و دشمنانی چون ابن‌طراوة* پیدا کرد (ــــه ابن‌بسّام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۹؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۴، ۵۹ـ۶۱).

وی بیش از بیست سال در اندلس اقامت کرد و در ۴۸۳، بعد از خلع ملوک‌الطوایف، به طنجه* در مراکش رفت و در انزوا به تدریس پرداخت (ابن‌بسّام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۶؛ ابن‌خلّکان، ج ۳، ص ۳۳۲؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۰، ۸۱ـ۸۲). حصری در طنجه غلامش را نزد معتمد علی‌اللّه، حاکم اشبیلیه*، فرستاد. بی‌اعتنایی معتمد به غلام، باعث شد که حصری با سرودن شعری از معتمد شِکوه کند و معتمد، برای جبران بی‌اعتنایی خود، جوایزی برای شعر حصری فرستاد. به این ترتیب حصری به دربار او رفت. ظاهراً اقامتش در اشبیلیه بیشتر از شش سال طول نکشید، ولی دوستی آن دو تا پایان عمر معتمد دوام داشت (ــــه ابن‌خلّکان، ج ۳، ص ۳۳۴؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۲ـ۴۴). حصری در ۴۸۸ در طنجه درگذشت (ابن‌خلّکان، همانجا). با اینکه او با فقه و حدیث و تفسیر نیز آشنا بود، تبحرش در علم قرائت و ادبیات عرب سبب شد که به عنوان علامه، ادیب، شاعری بزرگ و یکی از شخصیتهای بارز نهضت ادبی در دورهٔ زیریان* شناخته شود (ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۶ـ۲۷؛ ابن‌جزری، ج ۱، ص ۵۵۰؛ بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۱).

ابن‌بسّام (ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۵ـ۲۴۶) با اینکه از برخی اشعار حُصری انتقاد کرده، او را در شاعری چونان دریایی دانسته است. به سبب تسلط حصری در قرائت قرآن، اصطلاحات تجوید و تضمین آیات در اشعارش فراوان دیده می‌شود (ــــه علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۳۳ـ۳۴).

مشهورترین شعر حُصری قصیده‌ای ۹۹ بیتی، معروف به «لیلُ الصّبّ»، است که بیش از بیست شاعر بزرگ عرب (نظیر ابوالقاسم شابی*، احمد شوقی* و جمیل صدقی زهاوی*) به معارضه با آن و استقبال از آن پرداخته‌اند (ــــه علی‌بن عبدالغنی حصری، ص ۱۳۹ـ۲۰۱). یکی دیگر از مشهورترین اشعار وی قصیده‌ای است معروف به «رائیه» با ۲۰۹ یا ۲۱۲ بیت دربارهٔ قرائت نافع لیثی*، که بسیار مورد توجه واقع شده و شروحی نیز بر آن نوشته شده است (حاجی‌خلیفه، ج ۲، ستون ۱۳۳۷؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۶۷ـ۶۸).

آثار دیگر وی عبارت‌اند از: *المُعَشَّرات*، دیوانی با اشعاری به نام مُعَشَّرات است که خودِ حصری مبتکر این نوع شعر است. معشّرات قصایدی ده بیتی است به تعداد حروف هجا دربارهٔ یک موضوع، که در آن هر قصیده با یکی از حروف الفبا آغاز می‌شود و با همان نیز پایان می‌یابد. معشرات وی شامل ۲۹۰بیت با مضمون تغزل و عشق عُذری* است. او در معشّرات، مانند شعرای عشق عُذری، بر عشقِ پَریشان و بدطالع‌خود می‌گرید. معشّرات، به

سبب احساس و عاطفه و بیان قدرتمند، از زیباترین سروده‌های عاشقانه در شعر عربی است (بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۲).

اقتراح القَریح و اجتراح الجَریح، دفتر شعری در رثای فرزندش، عبدالغنی، است. این دفتر مشتمل است بر دو بخش: بخش اصلی، شامل ۲۱۵۶ بیت؛ و بخش ذیل، شامل ۴۳۵بیت. در بخش اول ــ جز اولین قصیده، که با همزه شروع می‌شود و با همان پایان می‌یابد ــ هر قصیده با آخرین حرف قصیدهٔ قبلی شروع می‌گردد و به حرف بعدی خاتمه می‌یابد. این اشعار، به همراه *المعشّرات*، جایگاه حصری را در مقام یکی از بزرگ‌ترین شاعران مرثیه‌سرا، در نزد ادیبان عرب بالا برد (همانجا؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۷۰). *اقتراح القریح* و *المعشّرات* را محمد مرزوقی و جیلانی‌بن حاج‌یحیی در ضمن کتاب *ابوالحسن الحُصری القیروانی* تصحیح و در ۱۳۴۲ش / ۱۹۶۳، در تونس منتشر کرده‌اند (ــه علی‌بن عبدالغنی حصری، ص ۲۰۵ـ۲۴۰، ۲۴۳ـ۴۹۰).

المستحسن من الاشعار یا *کتاب القصائد* (ــه ابن‌قُنفُذ، ص ۲۶۰؛ بغدادی، ج ۱، ستون ۶۹۳)، مجموعه قصاید حصری در مدح معتمد علی‌الله است که در ۴۸۴، بعد از سرنگونی معتمد، در مسیر تبعید وی به أغمات مراکش، آن را در طنجه به او اهدا کرد. دربارهٔ این اشعار اطلاع بیشتری موجود نیست (مراکشی، ص ۱۰۶؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۶۸).

اشعار دیگری نیز از حصری باقی‌مانده که آنها را به مناسبتهای گوناگون سروده است (ــه علی‌بن عبدالغنی حصری، ص ۱۰۳ـ۱۳۵). همچنین از وی نامه‌هایی بـه‌جامانده که نشان‌دهندهٔ استادی او در زبان عربی است (بویحیی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۴؛ نیز ــه علی‌بن عبدالغنی حصری، ص ۹۳ـ۹۹).

برخی تألیفات علی حصری، به اشتباه، به ابراهیم حصری نسبت داده شده است (ــه بروکلمان، <ذیل>، ج ۱، ص ۴۷۳، ترجمهٔ عربی، ج ۱، ص ۳۱۵).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ ابن‌ابّار، *التّکملة لکتاب الصّلة*، چاپ عبدالسلام هراس، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن‌بسّام، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸ـ۱۳۹۹/ ۱۹۷۸ـ۱۹۷۹؛ ابن‌بشکوال، *کتاب‌الصلة فی تاریخ علماء الاندلس: ذیل کتاب تاریخ ابن‌الفرضی*، چاپ صلاح‌الدین هواری، ج ۱، صیدا ۱۴۲۳/ ۲۰۰۳؛ ابن‌جزری، *غایةالنهایة فی طبقات‌القرّاء*، چاپ برگشترسر، قاهره [بی‌تا.]؛ ابن‌حِجّه، *ثمرات الأوراق*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌رشیق، *أنموذج الزمان فی شعراء القیروان*، چاپ محمد عروسی مطوی و بشیربکوش، بیروت ۱۴۱۱/ ۱۹۹۱؛ ابن‌قُنفُذ، *الوفیات*، چاپ عادل نویهض، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمدبن خیراشبیلی، *فهرسة ابن‌خیر*، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۴۱۰/۱۹۸۹؛ کارل بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، ج ۱، نقله الی العربیة عبدالحلیم نجار، قاهره ۱۹۷۴، ج ۵، نقله الی‌العربیة رمضان عبدالتواب، قاهره ۱۹۷۵؛ بشاربن برد، *المختار من شعر بشار*، اختیارالخالدیین و شرحه لاسماعیل‌بن احمد تجیبی برقی، چاپ سیدمحمد بدرالدین علوی، قاهره ۱۴۲۵/۲۰۰۵؛ اسماعیل بغدادی، *هدیةالعارفین*، ج ۱، در حاجی خلیفه، ج ۵؛ شاذلی بویحیی، «حول تاریخ وفاة ابراهیم الحصری»، *حولیات الجامعة التونسیة*، ش ۱ (۱۹۶۴)؛ حاجی‌خلیفه؛ ابراهیم‌بن علی حُصْری، *جمع‌الجواهر فی الملح و النوادر*، چاپ علی محمد بجاوی، [قاهره] ۱۳۷۲/۱۹۵۳؛ همو، *زهر الآداب و ثمر الالباب*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالجیل، [بی‌تا.]؛ علی‌بن عبدالغنی حُصْری، *ابوالحسن الحصری القیروانی: عصره ـ حیاته ـ رسائله ـ دیوان المتفرقات ـ یالیل الصب ـ دیوان المعشرات ـ اقتراح القریح*، [قدّم له و صَحّحَه] محمد مرزوقی و جیلانی‌بن حاج یحیی، تونس ۱۹۶۳؛ محمدبن فتوح حُمَیْدی، *جذوه المقتبس فی تاریخ علماءالاندلس*، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۴۱۰/۱۹۸۹؛ عبدالرحمان‌بن محمد دباغ، *معالم الایمان فی معرفة اهل‌القیروان*، اکمله و علق علیه ابوالفضل‌بن عیسی تنوخی، ج ۳، چاپ محمد ماضور، [تونس ۱۹۷۸]؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۴۲۱ـ۴۶۰هـ، ۴۸۱ـ۴۹۰هـ، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، چاپ شعیب ارنووط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ محمدبن‌محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ سمعانی؛ شوقی ضیف، *تاریخ الادب‌العربی*، ج ۹، قاهره [۱۹۹۲]؛ خلیل‌بن ایبک صفدی، *الغیث المسجم فی شرح لامیّة العجم*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ همو، *کتاب الوافی بالوفیات*، ویسبادن ۱۹۶۲ـ ؛ احمدبن یحیی ضبّی، *بغیةالملتمس فی تاریخ رجال اهل الأندلس*، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۴۱۰/۱۹۸۹؛ محمدبن محمد عمادالدین کاتب، *خریدة القصر و جریدةالعصر*، قسم ۴، جزء ۲، چاپ عمر دسوقی و علی عبدالعظیم، فجاله، مصر [۱۹۶۹]؛ عبده عبدالعزیز قلقیله، *النقد الادبی فی المغرب العربی*، [قاهره] ۱۹۸۸؛ عمررضا کحاله، *معجم‌المؤلفین*، دمشق ۱۹۵۷ـ۱۹۶۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابوالقاسم محمدکرو، *عصرالقیروان*، دمشق ۱۹۸۹؛ محمد سعد شویعر، *الحُصری و کتابه زهرالآداب*، تونس ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ عبدالواحدبن علی مراکشی، *المعجب فی تلخیص اخبارالمغرب*، چاپ صلاح‌الدین هوّاری، صیدا ۱۴۲۶/۲۰۰۶؛ یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، مصر ۱۳۵۵ـ۱۳۵۷/ ۱۹۳۶ـ۱۹۳۸، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛

Chedly Bouyahia, *La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides*, [Tunis 1972]; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, 1937-1942; *EI*[2], s.v. "Al-Ḥuṣrī" (by Ch. Bouyahia).

/ زحل حسینی‌آهق /

حُصْری، ساطع، نویسنده و نظریه‌پرداز ملی‌گرای عرب قرن چهاردهم. در ۱۶ شعبان ۱۲۹۶ از پدر و مادری سوری، در

صنعا به دنیا آمد. پدرش، محمد هلال حصری، دانش‌آموختهٔ دانشگاه ازهر بود و در دولت عثمانی به قضاوت اشتغال داشت. ساطع حصری به‌دلیل کار پدرش در دوازده سال ابتدای زندگیش در شهرهای مختلف قلمرو عثمانی



ساطع حصری

مانند استانبول، آنکارا، صنعا، قونیه و طرابلس غرب سکونت گزید و به این دلیل نتوانست وارد مدرسه شود. بنابراین در این مدت خواندن و نوشتن و خواندن قرآن را در خانه یاد گرفت و پس از آن تحصیلات خود را آغاز نمود. حصری تحصیلات خود را در ریاضیات و علوم طبیعی در استانبول به پایان رساند.

در ۱۳۱۸، به عنوان معلم علوم طبیعی به شهر یانیا در شبه‌جزیرهٔ بالکان رفت و در مدت اقامت در آنجا، مطالعات خود را در زبان فرانسه تقویت کرد و چندین کتاب درسی برای مقطع ابتدایی مدارس تألیف نمود (قاسمیه، ص ۲۴ـ۲۸؛ حصری، ۱۹۹۰، قسم ۱، ملحق ۲، ص ط، ی). پس از آن وی به قسمت اداری وابسته به وزارت کشور منتقل شد و به عنوان قائم مقام بعضی از بخشهای منطقهٔ بالکان به کار مشغول گشت. تجربهٔ زندگی در بالکان، که افکار ملی‌گرایانه در آنجا به‌شدت رواج داشت، نخستین پایه‌های ملی‌گرایی را در اندیشهٔ او بنیاد نهاد. او مشاهده کرد که ملیتهای مختلف بالکان، پیش از جنگ با ترکها، درگیر کشمکشهای ملی‌اند، از این‌رو مسائل ملی را سرلوحهٔ کار خود قرار داد و به این نتیجه رسید که عامل زبان و تاریخ در میان ملتها، از عامل دین مهم‌تر است (قاسمیه، ص ۳۱ـ۳۲؛ ومیض جمال نظمی، ص ۱۵۱؛ خدوری، ص ۲۰۸؛ سه نیز ادامهٔ مقاله).

در همین زمان حصری به صف مخالفان سلطان عبدالحمید دوم* پیوست و با جمعیت اتحاد و ترقی* ارتباط برقرار ساخت. وی یکی از حامیان انقلاب ۱۳۲۶/۱۹۰۸ بود و با ایراد سخنرانی و نوشتن مقاله در روزنامه‌های مختلف در این انقلاب شرکت نمود و پس از به قدرت رسیدن جمعیت اتحاد و ترقی مجال را برای پیاده نمودن اندیشه‌های خود در زمینهٔ آموزش و پرورش مناسب دید، بنابراین بار دیگر به این کار مشغول شد و کتابهایی در این زمینه نگاشت و در مقام ریاست دارالمعلمین، تغییراتی در ساختار نظام آموزشی دولت عثمانی به‌وجود آورد (قاسمیه، ص ۳۲ـ۳۴).

پس از جنگ جهانی اول* و از بین رفتن سیطرهٔ عثمانیها برسرزمینهای عربی، حصری به سوریه رفت تا جنبش ملی‌گرایی عرب را در سوریه، به عنوان اولین کشور عربی، سامان دهد. وی در حکومت چهار ماههٔ فیصل* که در ۱۲۹۹ ش / ۱۹۲۰ به دست اشغالگران فرانسوی سقوط کرد، وزیر فرهنگ بود و درهمین مدت کوتاه، زبان کتابهای درسی را از ترکی به عربی تغییر داد و فرهنگستان زبان عربی دمشق را تأسیس کرد. پس از اخراج فیصل از سوریه، حصری به همراه او به اروپا عزیمت کرد و یک‌سال نیز در مصر اقامت نمود و در آنجا ملی‌گرایی عرب را ترویج نمود. در ۱۳۰۰ ش / ۱۹۲۱، با انتصاب فیصل به پادشاهی عراق به این کشور رفت و در وزارت فرهنگ مشغول به‌کار شد. او در برنامه‌ریزی برای نظام آموزشی عراق، به زبان عربی و درس تاریخ توجه بیشتری کرد. وی همچنین با تصدی مناصبی در عرصهٔ حفظ آثار باستانی نیز فعالیت نمود و نقش بسزایی در این راه ایفا کرد (محمد عبدالرحمان برج، ص ۲۱، ۲۹، ۴۱، ۴۵، ۴۷؛ کسیالی، ص ۲۱۶ـ۲۱۷؛ حصری، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۴۶؛ قاسمیه، ص ۵۱ـ۵۲، ۶۹ـ۷۰). در اواسط دههٔ ۱۳۱۰ ش / ۱۹۳۰، نظریهٔ وحدت ملی عرب که حصری ده سال تمام در ترویج آن کوشیده بود، هواداران فراوانی یافت و او به‌عنوان پیشگام وحدت قومیت عرب مشهور شد. حصری به دلیل حمایت از قیام رشیدعالی گیلانی* بر ضد استعمار انگلیس، در ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱ به همراه امیرعبدالله، برادر فیصل اول پادشاه عراق، از این کشور اخراج و مدت چهار سال در لبنان ساکن شد. او در این مدت، جلد اول و دوم کتاب *دراسات عن مقدمة ابن‌خلدون* را تألیف کرد (تیخونووا[1]، ص ۳۴ـ۳۵؛ مار[2]، ص ۹۰؛ محمد عبدالرحمان برج، ص ۵۵، ۵۸، ۶۱).

در ۱۳۲۲ ش / دسامبر ۱۹۴۳، حصری به دعوت حکومت سوریه که جنبش ملی‌گرایی در آن رواج یافته بود، برای اصلاح نظام آموزشی این کشور به آنجا سفر کرد و توانست به عنوان مشاور وزارت فرهنگ نظام آموزشی جدیدی برای مدارس و مؤسسات آموزش عالی برنامه‌ریزی کند، اما چون اندیشه‌های وی مخالفان بسیار داشت، مجبور به استعفا شد. وی در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ به مصر رفت و ضمن عهده‌دار شدن مناصب گوناگون، تدریس و ترویج اندیشه‌های خود را به شکل جدّی‌تری ادامه داد. او در ۱۳۳۷ ش / ۱۹۵۸ از مشاغل رسمی کناره‌گیری کرد و با اقامت در قاهره، تمام وقت خود را به پژوهش و تألیف پرداخت. در ۱۳۴۴ ش / ۱۹۶۵ به همراه دخترش به عراق بازگشت و کتاب *مذكَّراتي في العراق* (خاطرات من در عراق) را به رشتهٔ تحریر درآورد و سرانجام در ۳ دی

1. Tatiana Pavlovna Tikhonova 2. Marr

۱۳۴۷/ ۲۴ دسامبر ۱۹۶۸ در همانجا درگذشت (محمد عبدالرحمان برج، ص ۱۹، ۸۰، ۹۱ـ۹۲؛ تیخونووا، ص ۳۶، ۴۲ـ۴۳؛ کیالی، ص ۲۱۷؛ قاسمیه، ص ۱۰۴؛ برای فهرست کامل آثار وی ← حصری، ۱۹۵۳، مقدمه).

از دیدگاه حصری، پایه‌های اساسی شکل‌گیری ملت، وحدت زبان و تاریخ است. این عوامل به وحدت احساسات، آرمانها، تهدیدها، امیدها و نوعی وحدت فرهنگی منجر خواهند شد (*بحوث فی الفکر القومی العربی*، ج ۱، ص ۱۸۳؛ حصری، ۱۹۶۴، ص ۳۴ـ۳۵؛ *تحلیل مضمون الفکر القومی العربی*، ص ۸۶ـ۸۷). زبان از دیدگاه حصری مهم‌ترین عامل معنوی است که افراد مختلف یک گروه بشری را به‌هم پیوند می‌دهد، زیرا عامل تفاهم بین افراد بشر و ابزاری برای انتقال اندیشه‌ها و آرا میان نسلهای مختلف یک ملت در طول تاریخ است. اگر ملتی زبان خود را از دست بدهد و به زبان دیگری سخن گوید، زندگی خویش را از دست داده است زیرا زبان، محور و ستون فقرات ملت است (حصری، ۱۹۵۹، ص ۲۸ـ۳۰؛ نیز ← صلاح عقاد، ص ۱۲۴).

از دیدگاه حصری، تاریخ، آگاهی ملت و حافظهٔ مشترک و مخیلهٔ جمعی آن است و همواره در میان مردم و در سنّتهای آنها جریان دارد. ملتهایی که تاریخ خویش را فراموش کرده‌اند، آگاهی مشترک خود را از دست داده‌اند. بدین‌سبب، پاک کردن تاریخ اقوام و ملتهای محکوم همواره در سرلوحهٔ سیاستهای اقوام حاکم بوده است و بیداری ملتهای تحت استثمار همواره با به یادآوردن تاریخ ملی آنان و توجه به تاریخ آغاز شده است (حصری، ۱۹۵۹، ص ۳۰ـ۳۱؛ نیز ← قزیها، ص ۱۸۰ـ۱۸۱). اگرچه زبان و تاریخ هر دو در شکل‌گیری ملت مهم هستند ولی به نظر حصری عامل زبان مهم‌تر است. زبان، زندگی ملتهاست و تاریخ، آگاهی آنها را تشکیل می‌دهد. از دید او، ملتی که زبان خویش را حفظ کند، اگرچه تمام پایه‌های دیگر را از دست داده باشد، مانند یک زندانی است که کلید زندان خویش را به همراه دارد ولی اگر زبان خود را از دست بدهد، این کلید را برای همیشه از دست داده است (← *بحوث فی الفکر القومی العربی*، ج ۱، ص ۱۸۶ـ ۱۸۸). از دیدگاه حُصری، وحدت نژاد عامل اصلی وحدت ملی نیست، زیرا هیچ ملتی را نمی‌توان از یک ریشهٔ نژادی دانست ولی با وجود این، اعتقاد به اصالت نژاد را می‌توان از جملهٔ عوامل فرعی در تکوین ملتها به‌شمار آورد (۱۹۵۹، ص ۲۷). همچنین، پیوند دینی به تنهایی برای ایجاد ملت کفایت نمی‌کند. او تأثیر زبان را عمیق‌تر و پایاتر از تأثیر دین دانسته، زیرا بسیاری از ملتها در طی یک هزاره، دو یا سه بار دین خویش را تغییر داده‌اند، ولی وحدت زبانی خویش را حفظ کرده‌اند و به‌مثابهٔ یک ملت باقی مانده‌اند. وی ادیان را به دو دستهٔ قومی و جهانی تقسیم کرده و ادیان قومی مانند یهودیت را حافظ وحدت ملت [یهود] برشمرده و ادیانی نظیر اسلام و مسیحیت را، به لحاظ اینکه دیدگاهی جهان‌شمول نسبت به همهٔ افراد بشر دارند، گاه تضعیف‌کنندهٔ گرایشهای ملی دانسته است (همان، ص ۴۱؛ نیز ← عنایت، ص ۲۵۶). او همچنین دیدگاه ارنست رنان، فیلسوف فرانسوی، را در مورد اصالت اراده و نقش آن به عنوان روح و اساس ملی‌گرایی رد کرده است. به باور رنان، آنچه سبب می‌شود یک فرد خود را به یک ملت پیوند دهد، تنها خواست خود اوست و تا زمانی‌که این اراده وجود ندارد، زبان و تاریخ و فرهنگ و محیط و شیوهٔ زندگی تأثیری چندان جدّی نخواهد داشت، ولی حصری این نظر را نپذیرفته و اراده را محصول عواملی همچون زبان و تاریخ دانسته است (۱۹۵۹، ص ۴۳ـ۴۴؛ نیز ← عنایت ص ۲۵۵ـ۲۵۶).

از دیدگاه حصری، وحدت سیاسی نتیجهٔ بدیهی و آشکار وحدت ملی است و عربها به‌رغم تفاوتهای جغرافیایی، سرزمینی و دینی خویش یک ملت‌اند و تحقق این امر، مستلزم ایجاد دولت واحد عربی است. عوامل تفرقه همگی ساختگی است و تفکرات منطقه‌گرا براساس هیچ دیدگاه واقع‌گرایانه‌ای بنا نشده است (*تحلیل مضمون الفکر القومی العربی*، ص ۹۹). حصری (۱۹۶۴، ص ۸۹ـ۹۰؛ همو، ۱۹۵۴، ص ۷ـ۱۱) بر این نکته تأکید کرده که تقسیم شدن سرزمین اعراب به دولتهای متعدد، به دلیل خواست ساکنان این سرزمینها و منافع آنان یا ضرورتهای طبقاتی و منافع منطقه‌ای نبوده است و همهٔ دلایلی که برخی با استناد به تفاوتهای اقتصادی، در رد اندیشهٔ وحدت ملی عرب آورده‌اند، از هیچ منطق علمی پیروی نمی‌کند. او (۱۹۶۵، ص ۱۴۶) می‌گفت، یکپارچگی سیاسی ملت عرب و وجود دولت فراگیر، منافع همه‌جانبه‌ای را در تمام حوزه‌ها برای ملت عرب در پی دارد و زمان آن فرا رسیده که عربها در راه ایجاد دولتی یکپارچه بکوشند و این دولت سبب خواهد شد که آنان در ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی قدرتمند شوند. البته حصری نقش چندانی برای دین در تشکیل ملت قائل نبود و قاطعانه راه ملی‌گرایی را از دین جدا کرده و نوعی ملی‌گرایی سکولار و غیردینی ارائه می‌کرد. این جدایی میان دین و ملی‌گرایی حتی در سیاست ملی نیز نمایان می‌شود، زیرا او تأثیر دین در حوزهٔ سیاست را انکار کرده و روابط سیاسی را به هیچ‌وجه تابع رابطهٔ دینی ندانسته است (۱۹۵۵، ص ۱۰۶؛ نیز ← خدوری، ص ۲۱۳؛ عنایت، ص ۲۵۸).

بخش دیگری از اندیشه‌های حصری بحث و جدل او با مخالفان اندیشهٔ ملی‌گرایی است. وی به نقادی آرای اندیشمندانی همچون طه حسین و آنطوان سعاده و اندیشمندان اسلام‌گرا و مارکسیست پرداخته است. او باور داشت که مارکسیسم، پایداری ملی‌گرایی عرب را نفی می‌کند و پایه‌های

معنوی و تاریخی که ملت را شکل می‌دهند، نادیده می‌انگارد (عفلق، ص ۴۵). همچنین، حصری با رد اندیشهٔ طه حسین دربارهٔ نقش خون و نژاد در شکل‌گیری ملت عرب، و این باور که اغلب مصریها از لحاظ خونی هیچ رابطه‌ای با عربها ندارند، گفته است نمی‌توان ملتی را نام برد که عملاً با پیوندهای مستقیم و مستقل خونی شکل گرفته باشد. او این سخن طه حسین را که مصر کاملاً از تاریخ سرزمینهای دیگر عربی جداست، نادرست‌خوانده و اظهار کرده است که تاریخ مصر در طول سیزده قرن گذشته کاملاً با دیگر سرزمینهای عرب آمیخته است (← *تحلیل مضمون الفکر القومی العربی*، ص ۹۶ـ۹۷؛ صلاح عقاد، ص ۱۲۸). او همچنین به آرای آنطوان سعاده، از پایه‌گذاران ملی‌گرایی سوری و رهبر حزب ملی اجتماعی که مخالف ملی‌گرایی عرب بود، انتقاد کرده است. سعاده باور داشت که ادغام سوریه در ملت عرب، کوتاه آمدن از مزایای منطقه است. به نظر او، سه اصل جغرافیا، تاریخ و ملت، به همراه عوامل طبیعی، سبب تشکیل ملتی ویژه در سوریه شده است. او تاریخ سوریه را برخلاف دیدگاه ملی‌گرایان عرب، محدود به تاریخ اسلامی نمی‌دانست و همچون طه حسین، آغاز آن را از عصر حَجَر، و دورهٔ عربی را گسستی در تاریخ سوریه می‌پنداشت (← خدوری، ص ۱۹۶ـ۲۰۳؛ *تحلیل مضمون الفکر القومی العربی*، ص ۹۸). اگرچه حصری ملی‌گرایی سوری آنطوان سعاده را از لحاظ تنگ‌نظری و انحصارگری محلی‌اش مورد انتقاد قرار داد، اما امیدوار بود که این آرا در جهت وحدت عربی تکامل یابد. او باور داشت که افکار سعاده ناشی از درک نادرست معانی مفاهیم «عرب»، «ملی‌گرایی» و «ملت عرب» است و هدف وی هم از اتحاد ملی عرب، همانند آنطوان سعاده، سرافرازی تمامی این ملتها و مقاومت در برابر تجاوزات استعمارگران بود (خدوری، ص ۲۱۳ـ۲۱۴؛ نیز ← حصری، ۱۹۵۴، ص ۶۹ به بعد).

از جمله کسانی که حصری از آنها انتقاد کرده است، اسلامگرایان هستند که ملی‌گرایی را مخالف احکام اسلامی و وحدت اسلامی دانسته و حتی برخی از آنها وحدت اسلامی را بر وحدت عربی ترجیح داده‌اند، اما حصری دین اسلام را با فرهنگ عربی متفاوت دانسته و ادعا کرده است که اولاً همهٔ عربها اسلام نیاورده‌اند و ثانیاً اسلام سرزمینهای غیرعربی را نیز درنوردیده است و مسلمانان در هزار سال گذشته با یکدیگر همبسته نبوده‌اند، در حالی‌که عربها یگانگی اساسی خود را حفظ کرده‌اند (*تحلیل مضمون الفکر القومی العربی*، ص ۹۵ـ۹۶؛ عنایت، ص ۲۵۸).

از جمله انتقاداتی که به اندیشهٔ ملی‌گرایی حصری وارد شده این است که مفهوم ایدئالیستی وی از ملت، او را از جنبه‌های مادّی آن غافل ساخته است. وی تنها به عناصر فکری و معنوی تشکیل‌دهندهٔ ملت نظر دارد، در حالی‌که تأثیر جنبه‌های مادّی را نمی‌توان انکار کرد (← *بحوث فی الفکر القومی العربی*، ج ۱، ص ۱۹۰). غفلت وی از عامل اراده در شکل‌گیری ملت نیز تشکیل نظامهای استبدادی گذشته را توجیه می‌کند، از جمله شکل‌گیری نازیسم در آلمان. فرجام چنین دیدگاهی می‌تواند غصب سرزمینهای دیگر به بهانهٔ هم‌نژادی با ساکنان آن باشد (← عنایت، ص ۲۵۹). یکی دیگر از انتقادهایی که به نظریهٔ او وارد شده، دیدگاه وی دربارهٔ ضرورت گسست میان ملی‌گرایی عرب و اسلام است، زیرا رویدادهای جهان عرب پس از جنگ جهانی دوم نشان داده است که رهبران عرب برای بسیج توده‌های خود در لحظه‌های بحران سیاسی، جنگ و حتی بحرانهای فکری، چاره‌ای جز توسل به اسلام ندارند و گسستن اعراب از اسلام، به مثابهٔ محروم شدن از وجدان تاریخی و دینی خویش است. اوج شکوفایی تاریخ عرب را تمدن اسلامی تشکیل داده است. عربها نیز پیش از اسلام تمدنهایی داشته‌اند، اما آثار آنها به اندازهٔ آثار تمدن اسلامی نبوده است (همان، ص ۲۶۱).

از جمله کسانی که ساطع حصری در طرح نظریهٔ ملی‌گرایی از آنها تأثیر پذیرفته است، ضیاء گوکالپ*، اندیشمند ملی‌گرای ترک و از نظریه‌پردازان اصلی پان‌ترکیسم* در ترکیه، است. حصری همچنین از مفاهیم غربی، نظیر سکولاریسم، آزادی و برابری، تأثیر پذیرفته است (خدوری، ص ۱۰۸ـ۱۰۹). نظریهٔ حصری در وحدت ملی عرب را می‌توان تقلیدی از مکتب ملی‌گرایی آلمانی دانست که از نمایندگان برجستهٔ آن یوهان هردر[1] و یوهان فیخته[2] بودند. حصری خود آشکارا، ضمن حمایت از مکتب آلمانی، با مکتب ملی‌گرایی فرانسوی و نمایندهٔ بزرگ آن، ارنست رنان که معتقد به اراده در تکوین شخصیت ملی است و نقش زبان را نادیده گرفته، مخالفت کرده است (عنایت، ص ۲۵۵ـ۲۵۶).

اندیشهٔ حصری بر بزرگ‌ترین جنبش پان‌عربیسم یعنی ناصریسم* تأثیر بسیار گذاشته و بازتاب آرای وی در نوشته‌های جمال عبدالناصر* آشکار است. جمال عبدالناصر نیز همچون حصری زبان عربی را عنصر اساسی وحدت ملت عرب می‌دانست و معتقد بود عرب کسی است که زبان عربی زبان اصلی او باشد (صلح، تعقیب۳، ص ۲۵۲ـ۲۵۳؛ نیز ← حصری، ۱۹۵۵، ص ۱۱؛ همو، ۱۹۶۴، ص ۳۴ـ۳۵).

منابع: *بحوث فی الفکر القومی العربی*، [تألیف] حلیم یازجی و دیگران، بیروت: معهد الانماء العربی، ۱۹۸۳ـ۱۹۸۵؛ تحلیل مضمون

1. Johann Herder
2. Johann Fichte

الفکر القومی العربی: دراسة استطلاعیة، بهاشراف سیلیاسین و دیگران، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۱؛ تاتیانا پاولوونا تیخونووا، *ساطع الحصری رائد المنحی العلمانی فی الفکر القومی العربی*، ترجمه توفیق سلوم، مسکو ۱۹۸۷؛ ساطع حُصری، *آراء و احادیث فی القومیة العربیة*، بیروت ۱۹۵۹؛ همو، *ابحاث مختارة فی القومیة العربیة*، قاهره ۱۹۶۴؛ همو، *الاعمال القومیة لساطع الحصری*، بیروت ۱۹۹۰؛ همو، *دراسات عن مقدمة ابن‌خلدون*، [قاهره] ۱۹۵۳؛ همو، *دفاع عن العروبة*، بیروت ۱۹۶۵؛ همو، *العروبة اولاً*، بیروت ۱۹۵۵؛ همو، *العروبة بین دعاتها و معارضیها*، بغداد ۱۹۵۴؛ همو، *مذکّراتی فی العراق: ۱۹۲۱ـ۱۹۴۱*، ج ۱، بیروت ۱۹۶۷؛ مجید خدوری، *الاتجاهات السیاسیة فی العالم العربی: دورالافکار و المثل العلیا فی السیاسة*، بیروت ۱۹۷۲؛ صلاح عقاد، «ساطع الحصری... و القومیة العربیة»، *السیاسة الدولیة*، ش ۱۷ (یولیو ۱۹۶۹)؛ منح صلح، «التمایز و التکامل بین القومیة العربیة و الاسلام»، در *القومیة العربیة و الاسلام*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۲؛ میشل عفلق، *فی سبیل البعث*، بیروت ۱۹۷۳؛ حمید عنایت، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب: از حملهٔ ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران ۱۳۵۶ ش؛ خیریه قاسمیه، «حیاة ساطع الحصری: دروس و عبر»، در *ساطع الحصری: ثلاثون عاماً علی الرحیل*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۹؛ ولید قزیها، «قراءة اخری فی مفهوم ساطع الحصری عن القومیة العربیة»، در *الحیاة الفکریة فی المشرق العربی: ۱۸۹۰ـ۱۹۳۹*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۳؛ سامی کیالی، *الادب العربی المعاصر فی سوریة: ۱۸۵۰ـ۱۹۵۰*، قاهره [۱۹۶۸]؛ محمدعبدالرحمان برج، *ساطع الحصری*، [قاهره] ۱۹۸۸؛ ومیض جمال نظمی، «فکر ساطع الحصری القومی»، *المستقبل العربی*، ش ۸۱ (نوامبر ۱۹۸۵)؛

Phebe Marr, "The development of a nationalist ideology in Iraq: 1920-1941", *The Muslim world*, LXXV, no.2 (April 1985).

/ عبدالقادر سواری و رضا ناظمیان /

حُصْری، علی‌بن ابراهیم، از صوفیان قرن چهارم. کنیه‌اش ابوالحسن بوده، ولی جامی، به اشتباه، ابوالحسین نوشته است (← ص ۷۸۰، تعلیقات عابدی، ش ۱۳/۲۳۶). تاریخ تولد او در تذکره‌ها ذکر نشده است. از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست و احتمالاً لقب حصری به واسطهٔ شغل حصیربافی یا حصیرفروشی او بوده است (← سمعانی، ج ۲، ص ۲۲۶). او اهل بصره ولی ساکن بغداد بود (سلّمی، ص ۴۸۹). وی را معاصر و همتای ابن‌خفیف* شیرازی (متوفی ۳۷۱) و شاگرد ابوالحسن بنان مصری (متوفی ۳۱۶) و ظاهراً تنها شاگرد شبلی* دانسته‌اند (← قشیری، ص ۴۰۶؛ انصاری، ص ۵۲۹).

از شاگردان شناخته شدهٔ حصری، ابوالفضل محمدبن حسن خُتَّلی* (هجویری، ص ۲۵۲؛ جامی، ص ۳۲۰) و خواجه عبدالله انصاری* بوده‌اند (انصاری، همانجا). خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه* (ص ۵۳۰) وی را بسیار ستوده و از محمدبن احمدبن سمعون (متوفی ۳۸۷؛ ← انصاری، ص ۵۳۴، پانویس ۳۲؛ عطار، ص ۵۱۰)، که حصری را می‌آزرده، به نیکی یاد نکرده است.

حصری از مشایخ بزرگ عراق محسوب می‌شد. از او دربارهٔ توحید و فنا کلماتی نقل شده است که می‌گویند از هیچ‌کس غیر از او، این سخنان شنیده نشده بود (سلمی، ص ۴۸۹؛ شعرانی، ج ۱، ص ۱۲۳). از برخی سخنان وی چنین برمی‌آید که او خوف از خدا را حجابی در راه رسیدن بنده به خدا می‌دانسته است (← سلمی، ص ۴۹۱). با این حال، وی مانند طرفداران زهد خانقاهی، آن چنان که خود می‌گوید، از پانزده سالگی به ریاضتهای سخت و نوافل مشغول شد و هرگز آنها را ترک نکرد و حتی گفته‌اند از یک جمعه تا جمعه‌ای دیگر جز برای نماز جمعه از خانه بیرون نمی‌آمد و در تمام این مدت، به ذکر خدا مشغول بود (← قشیری، ص ۴۰۷؛ خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۲۴۹ـ۲۵۰).

ظاهراً وی به ملامتیه* تعلق خاطر داشته، از جمله از او نقل شده است که اگر در این روزگار پیامبری ظهور می‌کرد حتماً در زمرهٔ ملامتیه بود (← عطار، ص ۷۶۱).

او طرفدار سماع بوده و گفته شده است به همین سبب، از او نزد خلیفه بدگویی کردند. می‌گویند وقتی خلیفه، حصری و یارانش را در حال سماع دید از او دربارهٔ مذهبش سؤال کرد. حصری گفت که مذهب ابوحنیفه داشتم، بعد شافعی شدم و حالا خود به چیزی مشغولم که از هیچ مذهبم خبر نیست (عطار، ص ۷۵۹).

در نظر وی، صوفی آن است که موجود نباشد بعد از معدوم شدن و معدوم نگردد بعد از موجود شدن، یعنی هستی وی را نیستی و نیستی وی را هستی نباشد و صوفی آن است که وجد او وجود اوست و صفات او حجاب برای اوست (← سلّمی، همانجا؛ هجویری، ص ۵۵؛ عطار، ص ۷۶۲). همچنین گفته صوفی آن است که چون از آفات (آفات نفسانی) فانی شود، دیگر به آن آفات برنگردد و چون رو به حق آورد، به هیچ چیز غیر از حق نیارامد و نیاساید (← عطار، ص ۷۶۱).

به نظر حصری شیطان کمتر از آن است که در حین تلاوت کلام خدا حاضر شود؛ ازاین‌رو، به استعاذه از شیطان در هنگام تلاوت قرآن قائل نبود (← سلّمی، ص ۴۹۲). شعرانی (همانجا) از این سخن وی انتقاد کرده است.

حصری در ذیحجهٔ ۳۷۱ درگذشت و در مقبرهٔ حرب در بغداد دفن شد (ابن‌مُلَقِّن، ص ۲۱۴؛ خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۲۵۰).

منابع: ابن‌ملقّن، *طبقات‌الاولیاء*، چاپ نورالدین شریبه، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ عبداللّه‌بن محمدانصاری، *طبقات الصوفیه*، چاپ محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *نفحات الانس*، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ خطیب بغدادی؛ محمدبن حسین سلمی، *طبقات‌الصوفیة*، چاپ نورالدین شریبه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ سمعانی؛ عبدالوهاب‌بن احمد شعرانی، *الطبقات الکبری*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ محمدبن ابراهیم عطار، *تذکرة‌الاولیاء*، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *الرسالة القشیریة*، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ علی‌بن عثمان هجویری، *کشف‌المحجوب*، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۳ ش.

/ خدیجه روزگرد /

حَصْکَفی، علاءالدین محمدبن علی، فقیه و محدّث حنفی قرن یازدهم. وی در ۱۰۲۱ (بغدادی، هدیه، ج ۲، ستون ۲۹۵) یا ۱۰۲۵ (زرکلی، ج ۶، ص ۲۹۴) در دمشق زاده شد. اصالتاً اهل حِصْن کَیفا* در ترکیه بود و ازاین‌رو به حصکفی مشهور شد. علوم دینی را نخست در دمشق نزد پدرش و محمد افندی‌محاسنی و سپس در رَمله نزد خیرالدین رَملی* فراگرفت. وی از محاسنی و رملی حدیث نیز شنید و اجازهٔ نقل حدیث دریافت کرد. همچنین در بیت‌المقدّس از فخربن زکریا مقدسی و در مدینه، در مسیر حج، از صفی قُشاشی حدیث شنید. از دیگر مشایخ حدیثی او، از منصوربن علی سطوحی و ایوب خلوتی و عبدالباقی حنبلی یاد شده است (← محبی، ج ۴، ص ۶۳؛ ابن‌عابدین، ج ۱، ص ۱۴ـ۱۵).

علاءالدین، بنابه نقل شاگردش محبی (ج ۴، ص ۶۴)، ابتدا فقیر بود، ولی پس از سفر به روم (قسطنطنیه) در سال ۱۰۷۳ و اقبال یکی از وزیران دولت عثمانی به او، وضع مالی‌اش خوب شد. در کارنامهٔ علمی و اجتماعی او، داشتن منصب امامت جماعت، افتا و قضا در شهرهای دمشق و حماه و صیدا، احراز کرسی تدریس و سرپرستی مدارس دینی و تربیت شاگردان بسیار (از جمله اسماعیل‌بن علی حائک، درویش حلوانی، اسماعیل‌بن عبدالباقی کاتب و عمربن مصطفی وزان) و تألیف آثار ارزشمند (← ادامهٔ مقاله) ثبت شده است. وزیر یاد شده، پس از فتح شهر قندیه، حصکفی را مأمور کرد تا خطبهٔ پیروزی بخواند و همین امر بر شهرت حصکفی افزود. علاءالدین حصکفی در ۱۰۸۸ در دمشق درگذشت (← همان، ج ۴، ص ۶۳ـ۶۴). محبی (ج ۴، ص ۶۴ـ۶۵) دربارهٔ احوال روحی او قبل از مرگ مطالبی آورده و آنها را دلیل بر حسن عاقبت او دانسته است.

حصکفی، چنان‌که از آثارش برمی‌آید، بیشتر همّ خود را مصروف ترویج و تدریس فقه حنفی کرد و یادگیری آن را بر دیگر علوم اسلامی ترجیح می‌داد. وی یادگیری فلسفه، منطق، موسیقی، شعبده و تنجیم را حرام می‌دانست (← حصکفی، ج ۱، ص ۳۸ـ۴۶).

از حصکفی آثار متعددی برجای مانده که مشهورترین آنها *الدرّالمختار*، در شرح *تنویرالابصار* محمدبن عبداللّه تمرتاشی*، در فقه حنفی است. او پیش از نوشتن این اثر، طرح تألیف اثری مبسوط را در شرح *تنویرالابصار*، به نام *خزائن‌الاسرار و بدائع الافکار*، در ده جلد در سر داشته، ولی پس از تألیف جلد اول آن، از طرح خود منصرف شده و این اثر موجز را نوشته است (همان، ج ۱، ص ۱۶ـ۱۷). *الدرّالمختار* مشتمل بر مقدمه‌ای نسبتاً طولانی با مطالب متنوع (← ج ۱، ص ۳۵ـ۷۸) و ۵۵ باب (از کتاب الطهارة تا کتاب الفرائض) است. این کتاب در فقه حنفی اهمیت ویژه‌ای دارد و فقهای بسیاری بر آن شرح یا حاشیه نوشته‌اند، از جمله خلیل‌بن محمد فتال، عبدالرحمان‌بن ابراهیم معروف به ابن‌عبدالرزّاق و احمدبن محمد طَحْطاوی (برای این حواشی و حواشی دیگر ← ابن‌عابدین، ج ۱، ص ۳، ۱۵؛ بغدادی، *ایضاح*، ج ۱، ستون ۲۹۴، ج ۲، ستون ۸۷، ۲۲۵، ۲۳۳، ۶۳۰؛ همو، هدیه، ج ۱، ستون ۱۸۴، ۳۳۸، ۵۵۲، ۵۶۴، ۶۳۰، ج ۲، ستون ۳۷۰، ۳۷۴). مهم‌ترین آنها حاشیهٔ ابن‌عابدین (متوفی ۱۲۵۲) به نام *ردّالمحتار علی الدرّالمختار* و تکملهٔ آن از فرزند ابن‌عابدین، محمد علاءالدین (متوفی ۱۳۰۶)، است. ابن‌عابدین در این حاشیه به دیگر حاشیه‌های مهم *الدرّالمختار* نیز توجه داشته و آنها را ضمیمهٔ حاشیهٔ خود کرده است (← ج ۱، ص ۳). *الدرالمختار* اولین بار در ۱۲۲۳ در هند چاپ سنگی شد (سرکیس، ج ۱، ستون ۷۷۹) و پس از آن بارها به همراه حاشیهٔ ابن‌عابدین به‌چاپ رسید.

شماری دیگر از آثار حصکفی عبارت‌اند از: *الدُّرّ المُنتَقی فی شرح المُلتقی*، در شرح *مُلتَقَی الابحُر* ابراهیم حلبی (متوفی ۹۵۶) در فقه حنفی؛ حاشیه بر تفسیر بیضاوی از سورهٔ بقره تا سورهٔ اسراء؛ تعلیقه بر صحیح بخاری؛ *مختصر الفتاوی الصوفیة*؛ *الجمع بین فتاوی ابن‌نجیم* (جمع التِمِرتاشی و جمع ابن‌صاحبها)؛ شرح *قَطْر النَدیٰ* ابن‌هشام انصاری در علم نحو؛ و *إفاضة الانوار علی اصول المَنار*، در شرح *المنار* نسفی (متوفی ۷۱۰) در اصول فقه. ابن‌عابدین بر این شرح، حاشیه‌ای با عنوان *نَسَمات الاسحار* نوشته است (محبی، ج ۴، ص ۶۳؛ ابن‌عابدین، ج ۱، ص ۱۵؛ بغدادی، *ایضاح*، ج ۲، ستون ۵۵۴؛ سرکیس، ج ۱، ستون ۷۷۸ـ۷۷۹).

منابع: ابن‌عابدین، *حاشیة ردّ المحتار علی الدّر المختار: شرح تنویرالابصار*، چاپ افست بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ اسماعیل بغدادی، *ایضاح‌المکنون*، ج ۱ـ۲، در حاجی‌خلیفه، ج ۳ـ۴؛ همو، *هدیة‌العارفین*، ج ۱ـ۲، در همان، ج ۵ـ۶؛ محمدبن علی حصکفی، *الدّرالمختار*، در

ابن‌عابدین، همان منبع؛ خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، بیروت ۱۹۸۰؛ یوسف الیان سرکیس، *معجم المطبوعات العربیّة و المعرّبة*، قاهره ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ محمدامین‌بن فضل‌الله محبی، *خلاصة الاثر فی اعیان‌القرن الحادی‌عشر*، [قاهره] ۱۲۸۴.

/ سعید عدالت‌نژاد /

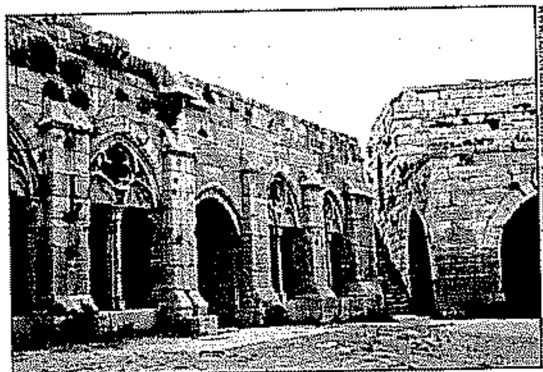
حصن ← قلعه

حِصنُ‌الاَکراد، قلعه‌ای در سوریه که به‌ویژه در دورهٔ جنگهای صلیبی* اهمیت داشت. این قلعه، هرچند بزرگ‌ترین قلعهٔ جنگهای صلیبی نیست، باشکوه‌ترین آنهاست (مولر - وینر[1]، ص ۷۶). حصن‌الاکراد بر روی کوه جلیل (قس د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه: خلیل)، متصل به کوههای لبنان، در شمال‌غربی حِمص*، میان این شهر و بعلبک* و مشرف بر حماه* قرار دارد (ابن‌جبیر، ص ۲۲۹؛ یاقوت حموی، ذیل «حصن»؛ برنز[2]، ص ۱۳۷).

قلعه پیش از سدهٔ پنجم، حصن السَّفح (قلعهٔ سراشیب) خوانده می‌شد (ابن‌شداد، ۱۳۸۲، ج ۲، قسم ۲، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۳۶، پانویس ۶) با حضور یافتن کردها در این محل، حصن‌الاکراد نام گرفت (← یاقوت حموی، همانجا؛ نیز ← ابن‌عبدالظاهر، ص ۳۰۵ـ۳۰۶) و در جنگهای صلیبی حصن الاِسْبِتاریة (قلعهٔ شهسواران مهمان‌نواز) خوانده شد (← مَقریزی، ج ۲، ص ۱۸۹؛ نیز ← مولر - وینر، ص ۴۰؛ اسبتاریه*). امروزه این بنا را قلعةالحصن نیز می‌گویند (← طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۸ـ۲۹).

کاوشهای باستان‌شناسان در قرن چهاردهم / بیستم، موجب کشف آثار بسیاری در این قلعه گردید، از جمله در ۱۳۱۷ش / ۱۹۳۸ مجموعهٔ لوحهای گچی متعلق به کلیسا و هفت لوح متعلق به سربازخانه‌ها یافته شد و در ۱۳۶۰ش /۱۹۸۱ قبور و سلاحهایی متعلق به جنگهای صلیبی، در ۱۳۶۴ش /۱۹۸۵ اشیای متنوع و جمجمه‌های بزرگان مسیحی و بقایای اسلحه و اشیای سفالی (← حمصی، ص ۲۱).

قدیم‌ترین اشاره به حصن‌الاکراد در متون عربی به اوایل سدهٔ پنجم بازمی‌گردد. امیر حمص، شبل‌الدوله نصربن مرداس، در ۴۲۲ یا ۴۲۳ جمعی از کردها را در آنجا سکنا داد (← ابن‌شداد، ۱۳۸۲، همانجا؛ مولر - وینر، ص ۷۷). صلیبیون ابتدا در ۱۰۹۹/۴۹۳ در مسیرشان به طرف قدس، مدتی حصن‌الاکراد را از ساکنان آن گرفتند (یاقوت حموی، همانجا؛ حمصی، ص ۱۳). در ۵۰۳/ ۱۱۰۹ تانکَرد، نایب‌السلطنهٔ

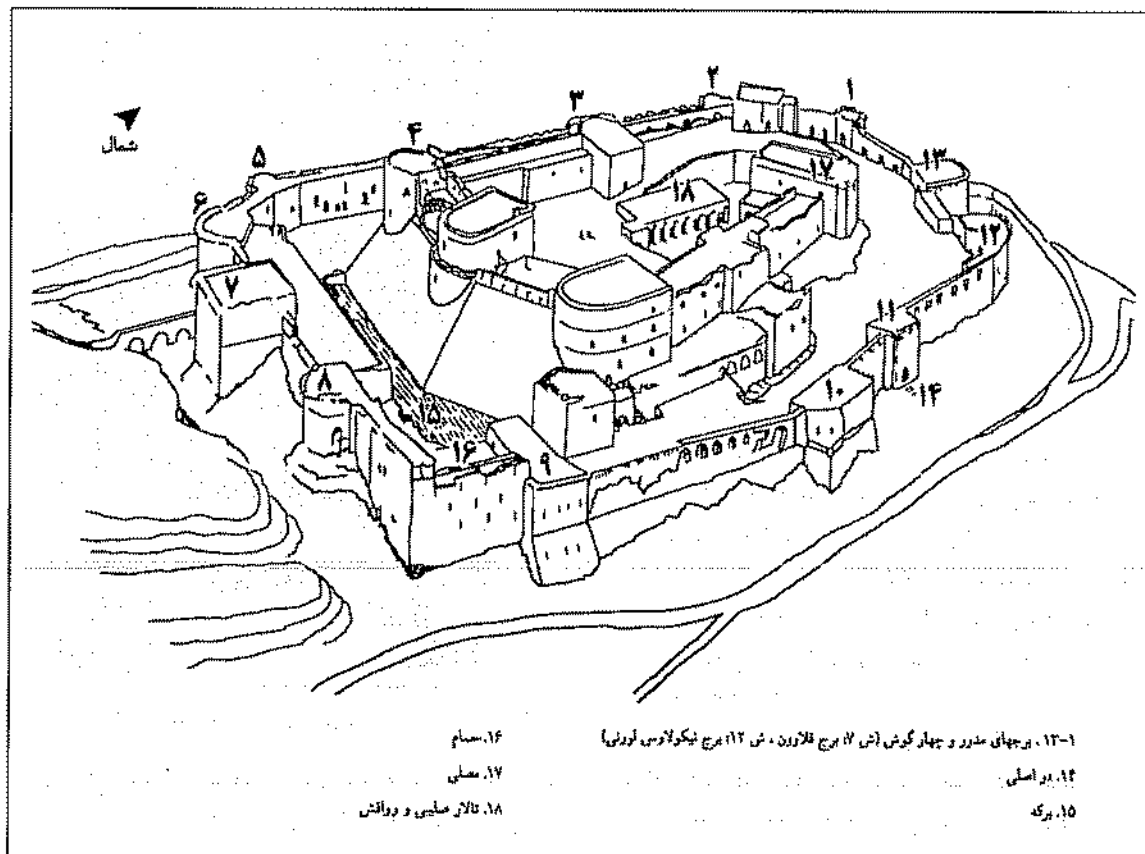


بخشی از تزیینات در صحن قلعه

انطاکیه، به دستور حاکم انطاکیه، قلعه را بار دیگر تصرف کرد (ابن‌شداد، ۱۳۸۲، همانجا؛ ابن‌عبدالظاهر، ص ۳۷۷). در ۵۰۹ آلب ارسلان سلجوقی، حاکم وقت حلب، مدت کوتاهی قلعه را محاصره کرد. در ۱۱۴۲/۵۳۷ رمون، حاکم طرابلس، قلعه را تسخیر کرد و آن را در اختیار اسبتاریه قرار داد و آنان قسمتهایی از قلعه را مرمت کردند (مولر - وینر، همانجا؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۱۹۶). در طی قرون، زلزله‌های پی‌درپی و حوادث طبیعی صدمات زیادی به قلعه زدند، اما حاکمان آن را مرمت و بازسازی کردند (← طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۱). پس از حملات نورالدین زنگی بر صلیبیان، اسبتاریه از ۱۱۶۰/۵۵۵ به تقویت دژهای خود، از جمله حصن‌الاکراد، پرداختند (← مولر - وینر، ص ۲۰ـ۲۱). در جنگهای صلیبی، چندین‌بار مسلمانان، و از جمله صلاح‌الدین ایوبی* در ۵۸۴، قلعه را محاصره کردند (← برنز، ص ۱۳۸).

این قلعه در ۶۶۸ و ۶۶۹ در اختیار ملک ظاهر بیبرس اول*، سلطان مملوکی، بود. وی صارم‌الدین قایماز، نایب‌السلطنهٔ مملوکی، را برای حاکمیت آنجا برگزید و دستور ساخت بناهای جدید و مرمت قلعه را داد و با نظارت خودش، خندق و دیگر خرابیهای قلعه را بازسازی کردند و دو برج در جانب جنوبی قلعه ساختند. حصن‌الاکراد با منجنیقهای زیادی تجهیز و کتیبه‌هایی از جمله کتیبهٔ تاریخ تجدید بنا در آن نصب گردید (← ابن‌شداد، ۱۴۰۳، ص ۱۱۶ـ۱۱۹، ۳۳۲، ۳۵۷ـ۳۵۸؛ ابن‌عبدالظاهر، ص ۳۷۰؛ مقریزی، ج ۲، ص ۶۹؛ حمصی، ص ۱۸ـ۱۹). در ۶۸۴، سلطان قلاوون* مملوکی حاکم قلعه شد و به دستور او برج مستطیل شکلی در قسمت جنوبی حصار خارجی قلعه تعبیه گردید (مقریزی، ج ۲، ص ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۸۹؛

1. Wolfgang Muller-Wiener 2. Burns



نقشهٔ سه بعدی حصن‌الاکراد

مولر ـ وینر، ص ۷۸). در ۸۶۱/ ۱۴۵۷ حصن‌الاکراد به‌دست لهستانیها افتاد (یاسپرت[1]، ص ۱۶۰).

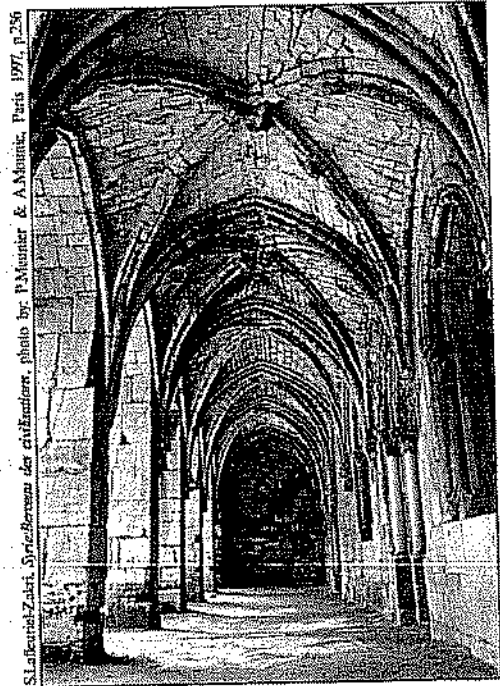
اجزای قلعه تا ۱۲۱۵ با توجه به مرمتها و بازسازیهای گذشته سالم باقی‌مانده بود، اما وجود قریه‌ای کوچک در کنار قلعه موجب آسیب فراوان به آن شد. از ۱۳۰۶ش / ۱۹۲۷، حصن‌الاکراد به عنوان اثری تاریخی تحت نظارت ادارهٔ باستان‌شناسی و موزه‌های سوریه درآمد. اطراف قلعه خالی از سکنه شد و مورد حفاظت و مرمت قرار گرفت، به طوری که امروزه این قلعه یکی از مهم‌ترین آثار گردشگری سوریه شده است (← حمصی، ص ۲۰ـ۲۱). این قلعه در جنگها و حوادث طبیعی و غیرطبیعی چنان آسیب دیده که با همهٔ تلاش باستان‌شناسان، گاهی تشخیص آثار مکشوفه و تعلق آنها به مسیحیان و مسلمانان ممکن نیست (رانسیمان[2]، ج ۳، ص ۳۶۷ـ۳۶۸).

حصن‌الاکراد به شکل ذوزنقه‌ای نامنتظم روی کوهی بلند و صعب‌العبور به ارتفاع ۷۵۰ متر از سطح دریا و سیصد متر از سطح زمین قرار گرفته است. مساحت قلعه با خندق اطراف آن به ابعاد ۲۴۰ متر (از شمال به جنوب) و ۱۷۰ متر (از مشرق به مغرب) است (حمصی، ص ۲۲؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۲۷، قس ص ۲۳۰، که اندازه‌های متفاوتی ذکر کرده‌اند). حصن‌الاکراد دارای دو بخش خارجی و داخلی است که بین آن دو را خندق فراگرفته و مانند دو حلقهٔ متحدالمرکزند (طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۳۰، ۲۳۵؛ حمصی، ص ۲۶؛ مولر ـ وینر، ص ۷۶).

بخش خارجی که حصار بیرونی است، سیزده برج مدور و چهارگوش دارد که یکی از آنها برج گنبددار، معروف به گنبد قلاوون است، به ارتفاع چهارمتر، در جانب جنوبی قلعه. این قلعه در قسمت شمالی سه در و در قسمت جنوبی دارد که یکی از آنها برج معروف نیکولاوس لورنی[3] است. در اصلی قلعه در شرق حصار قرار دارد که با پل متحرکی رفت و آمد از آنجا انجام می‌شده است. بعضی درها معلق بوده و بعضی دیگر

---

1. Jaspert 2. Runciman 3. Nicholas Lorgne



نمایی از رواق (متعلق به دورهٔ صلیبیان)

برای مواقع اضطراری تونلهای مخفی داشته‌اند. جبههٔ سه در مخفی دارد. در دو طرف درهای شمالی برجی قرار شرقی قلعه در دورهٔ حکومت مسلمانان تغییرات زیادی یافته است. این جبهه که به‌سبب ویژگیهای طبیعی منطقه، دست‌نیافتنی‌تر از دیگر قسمتهاست، سه برج قطور مستطیل شکل دارد که ورودی اصلی قلعه در داخل یکی از آنهاست. جانب جنوبی قلعه که جبههٔ اصلی دفاعی بوده، در دوران اسلامی بیشترین تغییرات را یافته است. این جبهه با جانب غربی که با برجهای نیم دایره‌ای شکل احاطه شده است، شباهت دارد. با این تفاوت که در جانب جنوبی، برج قلاوون قرار دارد. از فضاهای این‌حصار بیرونی برای اتاقهای نگهبانی و سکونت، اصطبل و انبار استفاده می‌شده است. در قسمت جنوبی، در محوطهٔ خندق، منطقه‌ای است که آب در آن جمع و از آنجا با شبکه‌ای به قسمتهای مختلف قلعه روان می‌شده است به این منطقه برکه می‌گفته‌اند. در نزدیکی برکه، درگوشهٔ جنوب شرقی حصار بیرونی، حمامی است به شکل حمامهای شام با سقف گنبدی و اتاقهای مربع شکل گنبددار در اطراف آن (حمصی، ص ۲۶ـ۲۷؛ مولر ـ وینر، ص ۷۶ـ ۷۸ و ص ۷۹، نقشه؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۶۰ـ ۲۶۲، ۲۳۰ـ ۲۳۱، ۲۶۸ و ص ۲۳۵، نقشه).

آب مورد نیاز قلعه با آب باران و چاههایی که به همین منظور ساخته شده بودند، تأمین می‌گردید و از طریق آبراهه‌ها در اطراف پخش می‌شد (حمصی، ص ۲۸).

در حصار بیرونی، کتیبه‌هایی به خط نسخ از دورهٔ بیبرس اول (با تاریخ ۶۶۹) و کتیبه‌ای از لورنی به لاتین دیده می‌شود. حصار داخلی از جنوب شرقی و از طریق دالان مسقف طویلی با طاق گهواره‌ای به مدخل خارجی قلعه متصل شده که راه ورود به قلعه بوده است. این مدخل چنان مستحکم و پیچیده ساخته شده بود که عبور از آن بسیار مشکل بود (طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۳۱، ۲۳۳ـ۲۳۴، ۲۵۵؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۳۷۳). حصار داخلی را صلیبیان ساختند که مشرف بر حصار خارجی، و در بیشتر قسمتها دو طبقه است. حصار داخلی در جبههٔ جنوبی از سه برج قطور نیم‌دایره تشکیل شده است که کاملاً بر موضع دفاعی بنا اشراف دارند. در محوطهٔ جلوی این برجها مخازن آب قرار دارد. در جانب شمالی بنا برج دیگری است و در فضای کاربردی اطراف قلعه اتاقها، نانوایی، دستگاههای روغن و شراب‌گیری در طبقهٔ اول و سربازخانه‌ها در طبقهٔ دوم بوده است (حمصی، ص ۵۸؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۳۰ـ۲۳۱؛ مولر ـ وینر، ص ۷۷، ۷۸ و ص ۷۹، نقشه).

کلیسا که بنای آن در بازسازی بعد از زلزلهٔ ۵۶۵ با کمک مالی ولادیسلاو[1] دوم، پادشاه بوهم[2]، ساخته شده است، در شمال شرقی حصار داخلی قرار دارد. این بنا با دیوارهای سنگی و شبستانی با طاقهای گهواره‌ای، مزین است به نقوش متنوع گیاهی و تصاویر، از جمله تصویر حضرت مریم که مسیح را روی دستانش گرفته و قدیس شمعون. نورگیرهایی در قسمتهای مختلف بنا، به ابعاد ۵ر۲۱ متر × ۵ر۸ متر ساخته شده است. بیبرس اول آن را به مصلی تبدیل و سه محراب در دیوارهٔ جنوبی آن ایجاد کرد و منبر کوچک سنگی تراش‌خوردهٔ گنبدداری در آن قرار داد (سه مولر ـ وینر، ص ۷۷؛ حمصی، ص ۱۵؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۹۳ـ۲۹۴).

تالار بزرگی در جانب غربی کلیسا، به صورت مستطیلی به ابعاد ۲۷ متر × ۵ر۷ متر، با طاقهای گهواره‌ای برای اجتماعات و تشریفات ساخته شده است. این تالار بزرگ‌ترین و زیباترین تالار صلیبی و قابل مقایسه با بهترین نمونه‌های سبک گوتیک[3] (سبکی هنری و پر تزیین متعلق به قوم گوت در اروپای قرون وسطا) در اروپای غربی است. در جهت شرقی تالار، رواقی است با درگاههای پنج‌گانه که بالای آنها طاقهای جناغی و نورگیرهای مشبک سنگی قرار دارد. درهای پنج‌گانه، رواق را به شش قسمت تقسیم کرده‌اند و این قسمتها طاقهای قطور سنگینی بر شانه‌های خود دارند. این رواق مرواریدقلعه نامیده

---

1. Vladislav II 2. Bohemia 3. Gothic

می‌شود. تزیینات تالار و رواق هماهنگی زیادی با هم دارند. در تزیینات رواق از نقش پرندگان و برگ درختان به‌صورت گرد و حلقه‌وار و کتیبه استفاده شده است (رانسیمان، ج ۳، ص ۳۷۴؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۳۰۶ـ۳۰۷، ۳۰۹ـ۳۱۲).

حصن‌الاکراد با نقشه‌ای واحد و در یک زمان ساخته نشده و الزامات دفاعی باعث شکل‌گیری آن در دوره‌های مختلف شده است. این قلعه که برای سکونت هزاران مرد جنگی ساخته شده است، از بزرگ‌ترین و زیباترین و مهم‌ترین قلعه‌های نظامی قرون وسطا به شمار می‌رود و راه آن بسیار صعب‌العبور بوده است. علاوه بر نظامیان، صنعتگران و بردگان نیز در آنجا ساکن بودند (ابن‌جبیر، ص ۲۳۲؛ حریری، ص ۲۷۸؛ حمصی، ص ۲۲، ۲۶؛ یاسپرت، ص ۱۶۰). ساخت این قلعه اگرچه ابداعی مهم برای حفظ امنیت و دفاع بوده، اما نمونهٔ حصار خارجی یا دیوار مضاعفی که دور قلعه را فراگرفته است، قبلاً در قسطنطنیهٔ بیزانسی و بغداد زمان خلفای عباسی ساخته شده بود (رانسیمان، ج ۳، ص ۳۷۲).

منابع: ابن‌جبیر، رحلة ابن‌جبیر، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ ابن‌شداد، *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراءالشام والجزیرة*، ج ۲، قسم ۲، چاپ سامی دهان، دمشق ۱۹۶۲/۱۳۸۲؛ همو، *تاریخ‌الملک‌الظاهر*، چاپ احمد حطیط، ویسبادن ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن عبدالظاهر، *الروض‌الزاهر فی سیرةالملک الظاهر*، چاپ عبدالعزیز خویطر، ریاض ۱۹۷۶/۱۳۹۶؛ علی حریری، *الحروب‌الصلیبیة: اسبابها، حملاتها، نتائجها*، چاپ عصام محمد شبارو، بیروت ۱۹۸۸؛ احمد فائز حمصی، *قلعة‌الحصن*، [دمشق] ۱۹۸۶؛ مصطفی طلاس و محمد ولید جلاد، *قلعة الحصن: حصن الاکراد*، دمشق ۱۹۸۹ـ۱۹۹۰؛ احمدبن علی مقریزی، *السلوک لمعرفة دول‌الملوک*، چاپ محمد عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ ولفگانگ مولر ـ وینر، *القلاع ایام‌الحروب الصلیبیّة*، ترجمة محمد ولید جلاد، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ یاقوت حموی؛

Ross Burns, *Monuments of Syria: an historical guide*, London 1995; EI^2, s.v. "Ḥiṣn al-Akrād" (by N. Elisséeff); Nikolas Jaspert, *The crusades*, tr. Phyllis G. Jestice, NewYork 2006; Steven Runciman, *A history of the crusades*, vol.3, London 1954.

/ عبدالکریم عطارزاده /

حِصن‌الغُراب (قلعهٔ کلاغ)، نام کوهی با ویرانه‌های قلعه‌ای باستانی بر قلهٔ آن، در ساحل جنوبی عربستان در قلمرو سلطان‌نشین واحدی* در منتهالیه شرقی فدراسیون عربستان جنوبی[1]، نزدیک شهر بئرعلی (۱۴° شمالی، ۴۸°۱۹′ شرقی). این کوه، که مانند چند جزیرهٔ کوچکِ هم‌جوارش منشأ آتشفشانی دارد و نامش را از رنگ قهوه‌ای مایل به سیاه خود گرفته، از نخستین سدهٔ میلادی با باریکهٔ زمین شنی پستی به سرزمین اصلی متصل شده است. این کوه از طرف جنوب‌غربی به شکل دماغه‌ای، یک خلیج‌کوچک را می‌پوشاند و در گوشهٔ شمال‌شرقی‌اش بندر تجاری بئرعلی قرار گرفته است. خلیج مذکور بهترین بندرگاه ساحل جنوبی عربستان در شرق عدن به‌شمار می‌آید. کوه حصن‌الغراب تقریباً در چهارکیلومتری بندر قرار دارد. روی زمینی مسطح، درست مجاور دامنهٔ شمالی کوهستان، ویرانه‌های ساختمانهایی سنگی است، که با ویرانه‌های مرکز تجاری کانه[2]، مذکور در پریپلوس[3] و جغرافیای بطلمیوس[4] (در کتیبه‌های عربستان جنوبی: ق ن ء[5])، بندر و گذرگاه دادو ستدهای زمینی برای تجارت بخور و بازرگانی بین مصر و هندوستان در دورهٔ بطالسه و رومیها، یکی دانسته شده است. به‌نظر برخی صاحب‌نظران، و اخیراً هـ. فون ویسمان[6]، شاید منظور از قَنّه[7]/ کَنّه در عهد عتیق، کتاب حزقیال (۲۷: ۲۳)، همین بندر باشد؛ اما اثری که این موضوع را ثابت کند، در کاوشهای سطحی باستان‌شناسی جدید به‌دست نیامده‌است. روی قلهٔ این کوه ویرانه‌های یک قلعه، چند آب‌انبار و اثری از یک برج دیده‌بانی و بناهای گوناگون دیگر به چشم می‌خورد. مسیری مارپیچ بندر باستانی را به قلعه پیوند می‌دهد. در امتداد بخش بالایی قلعه، کتیبه‌هایی هست که ستوان ولستد[8] آنها را در ۱۲۵۰/ ۱۸۳۴ کشف‌کرد [ــه ج ۲، ص ۴۲۱ـ۴۲۴، تصویر کتیبهٔ حصن‌الغراب نیز در این کتاب آمده است]، که گواهی بر نام باستانی این کوه و قلعه، «عورم و ی ت»[9]، و وجود رابطه‌ای نزدیک بین آن و کانه (ق ن ء) است. امروزه بر این نکته اتفاق‌نظر وجود دارد که جایگاه کانه نه در بَلحاف[10] در سمت مغرب، یا در مَجدَحه[11] در ده کیلومتری مشرق بئرعلی، بلکه در حصن‌الغراب است.

منابع:

J.R. Wellsted, *Travels in Arabia*, London 1838, repr. Graz, Austria 1978; H. von Wissmann, *De Mari Erythraeo*, in *Hermann Lautensach-Festschrift* = *Stuttgarter Geogr. Studien*, LXIX (Stuttgart 1957), 294f..

برای صورت کامل منابع ــه د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه.

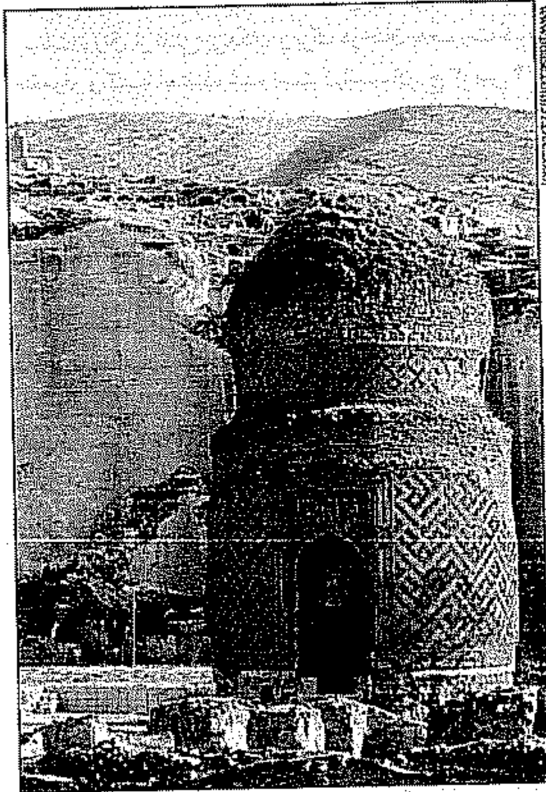
/ ج. شلیفر[12] ـ [ل. ا. شومان][13] (د. اسلام) /

1. South Arabian Federation 2. Cane Emporium 3. *Periplus* 4. Polemy 5. ḲN'
6. H. von Wissmann 7. Ḳanne 8. Wellsted 9. ‹Urr MWYT 10. Bal - Ḥāf
11. Madjdaḥa 12. J. Schleifer 13. L. O. Schuman

۵۲۲ **حِصْن‌کَیفا** (حسن‌کیف[1])، شهری در ولایت (استان) ماردین واقع در جنوب‌شرقی ترکیه. این شهر در کنار رود دجله، در ۳۰َ ۴۱ْ طول شرقی و ۴۰َ ۳۷ْ عرض شمالی قرار دارد (← <اطلس جغرافیایی ترکیه>[2]، بخش ۲، نقشهٔ ۹۴). حصن‌کیفا به کشاورزی مشهور است. پنبه، حبوبات، سبزی، انار و توت از محصولات آنجاست. عده‌ای از اهالی آن به پرورش بز و گوسفند اشتغال دارند و از پشم و گوشت و شیر آنها استفاده می‌کنند. برخی اهالی نیز در صنایع‌سنّتی، دستی، نساجی و مواد غذایی فعالیت دارند (ابوحجر، ص ۲، ۴).

واژهٔ حصن کیفا به صورتهای حصن کیبا (یاقوت حموی ذیل مادّه)، حصن کیف (حافظابرو، ج ۲، ص ۲۴)، حسنکیفا (ماردینی، ص ۶۲)، رأس‌القول (بدلیسی، ص ۱۹۸)، رأس کیفا (ابن‌خردادبه، ص ۷۳؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۵۳۴)، حسن کیف، کیفاس[3] و کیفی[4] (تستوی، ص ۳۰۴، پانویس ۲۳۲؛ لسترنج[5]، ص ۱۱۳) نیز ضبط شده است. حِصْن به معنای قلعه و دژ، و کیفا یا کیبا به معنای صخره است و نام شهر از نام قلعهٔ آن (← ادامهٔ مقاله) گرفته شده است. یاقوت حموی (همانجا) اصل واژهٔ کیفا را ارمنی دانسته است. به نوشتهٔ بدلیسی (ص ۱۹۹ـ۲۰۱)، حاکم قلعه شخصی از اعیان عرب، به نام حسن، را دستگیر کرد و در زندان شکنجه داد تا اینکه حسن با حیله گریخت و از همان زمان، مردم او و قلعه را حسن‌کیف نامیدند. بدلیسی در روایت دیگری نوشته است که بانی قلعه شخصی به نام کیفابن طالون بود و از همین‌رو، قلعه را حِصْن کیفا نامیدند.

ابن‌شداد (ج ۳، قسم ۲، ص ۵۲۹ـ۵۳۲) شرح مفصلی از قلعه دارد: حصن‌کیفا بر کوهی مرتفع واقع شده است، از سه طرف کوهها بر آن مشرف‌اند و از یک سو، قلعه بر رود دجله مشرف است. قلعه دارای قصرهای سلطنتی و یک مسجدجامع است. آب مورد نیاز از چشمه‌های اطراف تأمین می‌گردد، به‌ویژه از چشمه‌ای که از کوه طور عبدین سرچشمه می‌گیرد و وارد قلعه می‌شود. در زیر قلعه، راهروهایی حلزونی‌شکل وجود دارد که ساکنان قلعه از طریق آنها برای استحمام به دجله می‌روند، بدون آنکه کسی آنها را ببیند. این راهروها چنان وسیع‌اند که قاطرها از طریق آنها آب دجله را حمل می‌کنند. همچنین قلعه‌دارای خندقی است که منازل و مغازه‌هایی دارد، ولی کسی در آنجا ساکن نیست و دارای پلی است که از طریق آن به رَبَض (حومهٔ شهر) می‌روند و به هنگام حملات دشمن، پل را قطع می‌کنند و به داخل خندق می‌روند و در آنجا خرید و فروش می‌کنند و همانجا نیز مستقر می‌شوند، بی‌آنکه دشمن آنها را



مقبرهٔ زینل میرزا (پسر اوزون‌حسن) از دورهٔ آق‌قویونلوها در حصن‌کیفا، قرن نهم

ببیند. راههای ورودی قلعه بسیار تنگ و باریک‌اند، به طوری که دو نفر از کنار هم نمی‌توانند رد شوند.

از دیگر آثار تاریخی حصن کیفا اینهاست: جامع‌الرزق (متعلق به ۸۱۱)؛ جامع سلیمان (متعلق به ۷۵۲)؛ قوچ جاهی (متعلق به قرن هشتم)؛ مزاری از قرن نهم؛ گوشهٔ امام عبدالله که براساس کتیبهٔ آن به نام علی پسر اوزون حسن، در ۸۸۳ مرمت شده است؛ مقبرهٔ زینل‌بیگ پسر اوزون‌حسن؛ و پلی بر روی رود دجله (برای آگاهی بیشتر ← د. *اسلام*، چاپ دوم، ذیل مادّه).

دربارهٔ فتح حصن‌کیفا به دست مسلمانان اطلاع دقیقی وجود ندارد. از فتح منطقه‌ای، که حصن کیفا نیز جزو آن بوده است، به عنوان فتح جزیره یاد شده است. در این فتوحات عیاض‌بن غنم* فهری به دستور عمربن خطّاب بسیاری از شهرهای جزیره* را با جنگ یا صلح فتح کرد (ابن‌اعثم کوفی، ج ۱، ص ۳۲۹ـ۳۳۱، ۳۳۶؛ نیز ← عمری، ص ۱۴۰ـ۱۴۱، که این فتوحات را بین سالهای ۱۸ تا ۲۰ ضبط کرده است). به گفتهٔ ابن‌اثیر (ج ۲، ص ۵۳۴)، عیاض‌بن غنم در سال ۱۷، پس از فتح شُمَیْساط، روانهٔ سَروج و سپس رأس کیفا (حصن کیفا) شد و با ساکنان آن

1. Hasankeyf 2. *Türkiye coğrafya atlası* 3. Kiphas 4. Cephe 5. Le Strange

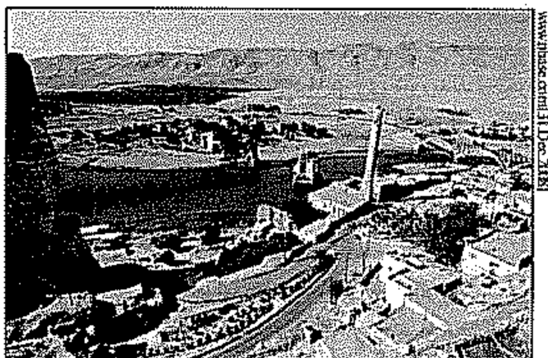
مصالحه کرد (نیز ← حسین مؤنس، ص ۱۲۹).

در قرن سوم، ابن‌خردادبه (ص ۷۳) حصن‌کیفا را، با نام رأس‌کیفا، یکی از شهرهای دیار مُضَر ضبط کرده ولی در قرن بعد، مقدسی (ص ۱۳۷، ۱۴۱) آن را جزو شهرهای دیاربکر دانسته و نوشته است که این شهر کلیساهای بسیار و قلعه‌ای مستحکم دارد و آب آشامیدنی اهالی از رود دجله تأمین می‌شود.

ابن‌حوقل حصن‌کیفا را قلعه‌ای بلند و مستحکم با راههای تنگ وصف کرده و نوشته دارای حومه‌ای است با بازارها، چشمه‌ها، مسافرخانه‌ها و منازلی که با سنگ و گچ بنا شده، ولی آب و هوای آن، به‌ویژه در تابستان، بسیار بد است، به طوری که موجب شیوع وبا می‌شود. در این شهر پلی سنگی بر روی دجله بنا شده که امیر فخرالدین قراارسلان در ۵۱۰ آن را مرمت کرده است (ابن‌حوقل، ص ۲۲۴؛ افزوده از حاشیه‌نویس مجهول‌الاسم قرن ششم، به نقل از لسترنج، ص ۱۱۳).

در قرن هفتم، قزوینی (ص ۴۲۰) حصن‌کیفا را در کنار دجله ضبط کرده است و یاقوت حموی که حصن کیفا را دیده (همانجا)، ضمن تشریح موقعیت آن در کنار دجله و میان آمِد و جزیرهٔ ابن عمر*، نوشته شهر در دو سوی دجله بنا شده و بر روی دجله پلی است که من در تمامی بلاد بزرگ‌تر از آن ندیده‌ام، این شهر متعلق به حاکم آمِد از فرزندان داوودبن سُقمان‌بن اُرتُق است. یک قرن پس از یاقوت حموی، حمدالله مستوفی (ص ۱۰۴) نوشته حصن کیفا شهری بزرگ بوده و اکنون قسمتی از آن خراب و بخشی از آن آباد است. در قرن هشتم، ابوالفداء (*تقویم‌البلدان*، ص ۲۸۰ـ۲۸۱) حصن کیفا را از شهرهای دیاربکر* به شمار آورده و افزوده است افرادی که لقب حَصکَفی دارند به این شهر منسوب‌اند. در قرن نهم، حافظ ابرو (ج ۲، ص ۲۴) حصن کیفا را در کنار دجله از دیاربکر به صورت حصن کیف ضبط کرده و نوشته است که به صاحب آن سلطان می‌گویند. در اواخر قرن نهم، حِمْیَری (ص ۳۱۶) فاصلهٔ میان حصن‌کیفا و سَروج را شش فرسنگ ضبط کرده است. در قرن دهم، بدلیسی (ص ۲۰۱) نوشته است در این ناحیه حدود سیزده قبیله زندگی می‌کردند.

حصن‌کیفا در ادوار گوناگون بین حکومتها دست به دست شده است. در قرن چهارم، به سبب ضعف و ناتوانی عباسیان، تحت سیطرهٔ حمدانیان* قرار گرفت. منطقهٔ دیاربکر، که حصن کیفا جزئی از آن محسوب می‌شد (← واقدی، ص ۱۰؛ غندور، ص ۹۶)، در آغاز تحت سلطهٔ ناصرالدوله حمدانی بود، پس از مرگ وی و برادرش سیف‌الدوله، این منطقه به بازماندگان آنان



آثار پل سنگی و نمایی از شهر

واگذار شد. در زمان ابوتغلب، که حمدانیان با رومیان درگیر شدند، رومیان تا نصیبین و دیاربکر پیشروی کردند، ولی آل‌بویه مجدداً این منطقه را تحت نفوذ خود درآوردند (← حسن‌ابراهیم حسن، ج ۳، ص ۱۱۷ـ۱۱۹). در ۳۸۰، باذِکُرد*، حاکم دیاربکر، به قتل رسید. ابوعلی‌حسن‌بن مروان، خواهرزادهٔ باذ، با استقرار در قلعهٔ حصن‌کیفا، املاک دایی خود را تصرف کرد (ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۷۱؛ ابن‌عبری، ص ۱۷۳؛ ابوالفداء، *المختصرفی اخبارالبشر*، ج ۱، جزء ۲، ص ۱۲۶). در ۴۹۵، معین‌الدین سُقمان در برابر خدمتی که به‌حاکم موصل کرده بود، حصن‌کیفا را پاداش گرفت (ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۳۴۳؛ ابن‌شداد، ج ۳، قسم ۲، ص ۵۳۲؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبارالشعر*، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۱۵؛ ابوخلیل، ص ۸۹). به روایتی دیگر، سلطان محمد سلجوقی او را به حکومت آن شهر فرستاد (← لین ـ پول[1]، ص ۱۶۶ـ۱۶۷).

در دورهٔ حکومت اُرتُقیان بر این ناحیه، حصن‌کیفا به شکوفایی رسید. شاهان ارتقی از ۴۹۵ حصن‌کیفا را مرکز حکومت خود قرار دادند. در ۵۰۲، ارتقیان به سه شاخه تقسیم شدند. شاخهٔ اول «حصن کیفا و آمد» نام داشت و به شاخهٔ سقمانیان، منسوب به معین‌الدین سقمان‌بن ارتق (سقمان اول)، یا ارتقیهٔ حصن‌کیفا، معروف بود (شمیسانی، ص ۱۴۱ـ۱۴۳). پس از سقمان اول، بنیانگذار سلسلهٔ ارتقیان، به ترتیب ابراهیم‌بن سقمان، داوودبن سقمان، قراارسلان، و نورالدین محمد بر این ناحیه حکومت کردند، ولی در ۶۲۹ قدرت خود را از دست دادند و ایوبیان* حصن‌کیفا را تصرف کردند (← ابن‌فرات، ج ۴، جزء ۱، ص ۹۹ـ۱۰۰؛ ابن‌تغری بردی، ج ۶، ص ۹۴، ۹۸؛ زامباور[2]، ص ۹۹، ۲۲۸؛ طقوش، ص ۷۰).

ملک کامل ایوبی پسرش، ملک صالح، را حاکم حصن‌کیفا

---

1. Lane-Poole   2. Zambaur

کرد و او به امور شهر سامان بخشید (ابن‌تغری بردی، ج ۶، ص ۳۱۹)، ولی در همین زمان ساکنان برخی قلاع، مانند جدیده و قرشیه، به همراه اهالی حصن کیفا بر وی شوریدند (حموی، ص ۲۴۲ـ۲۴۳). در ۶۴۸ دیاربکر و حصن کیفا مدتی در دست فرزند ملک صالح، یعنی ملک معظم تورانشاه، قرار گرفت (ابن‌وردی، ج ۲، ص ۲۶۰؛ عینی، ج ۱، ص ۲۳؛ ابن‌تغری بردی، ج ۶، ص ۳۶۴؛ ابن‌سباط، ج ۱، ص ۳۴۵).

در ۱۲۶۰/۶۵۸ مغولها حصن‌کیفا را تصرف و پس از غارت تقریباً ویران کردند (د. اسلام، همانجا)، هرچند اخلاف ایوبیان بیش از دو دهه همچنان بر حصن‌کیفا حکومت راندند، از جمله ملک‌سلیمان، ملک‌محمد، ملک‌عادل، ملک‌اشرف، ملک‌خلیل و ملک‌خلف.

در ۸۶۶ حسن‌بیگ‌بن علی آق‌قوینلو پس از هفت ماه محاصره، قلعه و شهر را تصرف کرد و به حکومت دویست ساله ایوبیان در این ناحیه پایان داد (بدلیسی، ص ۲۰۱ـ۲۰۴؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱۶، ص ۲۷۳).

آق‌قوینلوها و قراقوینلوها نیز بر سر تصرف حصن‌کیفا پیوسته درگیری داشتند، از آن جمله درگیری اوزون حسن آق‌قوینلو و جهانشاه قراقوینلو بود که به پیروزی اوزون حسن انجامید (طهرانی، ج ۱، ص ۲۴۲). در این دوره حکام حصن‌کیفا سالیانه مقادیری پیشکش به آق‌قوینلوها می‌دادند (همان، ج ۱، ص ۲۴۷).

با ضعف حکومت آق‌قوینلوها، ملک خلیل دوباره امور حصن‌کیفا را در دست گرفت. وی با خواهر شاه اسماعیل اول صفوی ازدواج کرد، ولی پس از مدتی میان ملک خلیل و شاه اسماعیل اختلاف افتاد و شاه اسماعیل او را به همراه بزرگان کُرد دستگیر کرد، ولی او در زمان جنگ چالدران* از زندان گریخت و خود را به حصن کیفا رساند. پس از وی فرزندانش، ملک حسین و ملک سلیمان، در این شهر حکومت کردند. سلیمان کلیدهای قلعه را به خسروپاشا، میرمیران دیاربکر و والی آنجا، داد و او نیز کلیدها را تقدیم سلطان سلیمان قانونی کرد (بدلیسی، ص ۲۰۵ـ۲۱۱).

چون دیاربکر برای دولت عثمانی، از حیث دسترسی به ایران و تهدید آن، بسیار مهم بود، افزون بر نزاعهایی که در دورهٔ شاه اسماعیل اول صفوی و سلطان سلیمان قانونی بر سر این شهر رخ داد، در زمان سلطان سلیم دوم حصن‌کیفا به تصرف دولت عثمانی درآمد (اوزون چارشیلی[1]، ج ۲، ص ۲۷۴ـ۲۷۵).

حصن‌کیفا، به سبب موقعیت خاصش، در طول تاریخ دانشمندان و ادیبان فراوانی داشته است که بیشتر آنان لقب حصکفی، منسوب به حصن‌کیفا، داشته‌اند، از جمله علاءالدین محمدبن علی حصکفی*، فقیه و محدّث حنفی قرن یازدهم (برای اسامی دیگر بزرگان آنجا ← ابن‌تغری بردی، ج ۵، ص ۳۲۸؛ بقاعی، ج ۱، ص ۶۰؛ ابن‌عماد، ج ۸، ص ۳۵۹، ۳۶۶؛ شوکانی، ج ۱، ص ۳۹).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌اعثم کوفی، *کتاب‌الفتوح*، ج ۱، حیدرآباد، دکن ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [۱۳۸۳؟]ـ۱۳۹۲/ [۱۹۶۳؟]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌حوقل؛ ابن‌خردادبه؛ ابن‌سباط، صدق‌الاخبار، *تاریخ ابن‌سباط*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ ابن‌شداد، *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراءالشام و الجزیرة*، ج ۳، قسم ۲، چاپ یحیی عباره، دمشق ۱۹۷۸؛ ابن‌عبری، *تاریخ مختصرالدول*، چاپ انطون صالحانی یسوعی، بیروت ۱۹۵۸؛ ابن‌عماد؛ ابن‌فرات، *تاریخ ابن‌الفرات*، ج ۴، جزء ۱، چاپ حسن محمد شماع، بصره ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ ابن‌وردی، *تاریخ ابن‌الوردی*، نجف ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ اسماعیل‌بن علی ابوالفداء، *کتاب تقویم‌البلدان*، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۴۰؛ همو، *المختصر فی اخبار البشر: تاریخ ابی‌الفداء*، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، [بی‌تا.]؛ آمنه ابوحجر، *موسوعةالمدن الاسلامیة*، عمان ۲۰۰۳؛ شوقی ابوخلیل، *اطلس‌التاریخ العربی الاسلامی*، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ شرف‌الدین‌بن شمس‌الدین بدلیسی، *شرفنامه*، چاپ محمدعلی عونی، [قاهره؟ ۱۹۲۶]؛ ابراهیم‌بن عمر بقاعی، *عنوان الزّمان بتراجم الشیوخ و الأقران*، ج ۱، چاپ حسن حبشی، قاهره ۲۰۰۱/۱۴۲۲؛ احمدبن نصرالله تتوی و همکاران، *تاریخ الفی: تاریخ ایران و کشورهای همسایه در سال‌های ۸۵۰ـ۹۸۴ هـ*، چاپ علی آل‌داود، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبداللّه‌بن لطف‌اللّه حافظابرو، *جغرافیای حافظابرو*، چاپ صادق سجادی، تهران ۱۳۷۵ـ۱۳۷۸ ش؛ حسن ابراهیم حسن، *تاریخ‌الاسلام: السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی*، ج ۳، قاهره ۱۹۶۵، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ حسین مؤنس، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ حمداللّه مستوفی، *نزهةالقلوب*؛ محمدبن علی حموی، *التاریخ المنصوری: تلخیص الکشف و البیان فی حوادث‌الزمان*، چاپ ابوالعید دودو، دمشق ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ محمدبن عبداللّه حِمْیَری، *الرّوض‌المعطار فی خبر الأقطار*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۴؛ عمادالدین خلیل، *الامارات الأرتقیّة فی الجزیرة و الشّام: ۴۶۵ـ۸۱۲ هـ/ ۱۰۷۲ـ۱۴۰۹ م، اضواء جدیدة (علی‌المقاومة الاسلامیة للصلیبیّین و التّتر)*، بیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ حسن شمیسانی، *مدینة ماردین: من‌الفتح العربی الی سنة ١٥١٥ م/ ۹۲۱ هـ*، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ محمد شوکانی، *البدر الطالع بمحاسن من بعدالقرن السابع*، قاهره ۱۳۴۸، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدسهیل طقوش، *تاریخ الایوبیین فی مصر و بلادالشام و اقلیم‌الجزیرة: ۵۶۹ـ۶۶۱ هـ/ ۱۱۷۴ـ۱۲۶۳ م*، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابوبکر طهرانی، *کتاب دیار*

1. Uzunçarşılı

بکـــریه، چـــاپ نـــجاتی لوغـال و فـاروق ســومر، آنکـارا ۱۹۶۲ـ۱۹۶۴، چاپ افست تهران ۱۳۵۶ش؛ عـبدالعزیز عـمری، *الفتوح الاسـلامیّة عبرالعصور: دراسة تاریخیة لحرکة الجهاد الاسـلامی مـن عـصر الرسول صـلی‌اللّه‌علیه‌وسلم حتی اواخر العـصر العـثمانی*، ریـاض ۱۴۱۹؛ محمودبن احمد عینی، *عقدالجمان فـی تـاریخ اهـل‌الزمـان*، چاپ محمد محمدامین، قاهره ۱۴۰۷ـ۱۴۱۲/ ۱۹۸۷ـ۱۹۹۲؛ محمدیوسف غندور، *تاریخ جزیرة ابن‌عمر: منذ تأسـیسها حتی الفتح‌العثمانی، نـحو ۲۰۰ـ۹۲۱ هـ/ ۸۱۵ـ۱۵۱۵ م*، بـیروت ۱۹۹۰؛ زکـریابن مـحمد قزوینی، *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ عـبدالسـلام‌بن عمر ماردینی، *تـاریخ مـاردین مـن کـتاب «ام‌العبر»*، چـاپ حـمدی عبدالمجید سلفی و تحسین ابراهیم دوسکی، دهـوک ۲۰۰۲؛ مـقدسی؛ محمدبن عمر واقدی، *تاریخ فتوح الجزیرة و الخـابور و دیـار بکـر و العـراق*، چـاپ عـبدالعزیز فـیاض حـرفوش، دمـشق ۱۴۱۷/ ۱۹۹۶؛ یاقوت حموی؛

*EI*², s.v. "Ḥiṣn Kayfā" (by S. Ory); Stanley Lane-Poole, *The Mohammadan dynasties: chronological and genealogical tables with historical introductions*, London 1894, repr. 2002; Guy Le Strang *The lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930; *Türkiye coğrafya atlası*, İstanbul: Doğan Burda Rizzoli, 2004; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1998; Edward von Zambaur, *Manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, repr. Osnabrück 1976.

/ لیلا تقوی /

حِصن منصور ← آدیامان

حِصّه ← وجود

حصیر / حصیربافی، کـالاهای کـاربردی و زیـنتی از الیاف گیاهی و بافت و سـاخت آن با کـمک ابـزار و دسـت. واژهٔ حصیر عربی و جمع آن حُصُر است (جـوهری؛ ذیـل «رمـل»، «فحل»؛ زبیدی، ذیل «بنی»؛ معلوف، ذیل «حصیر»). در فارسی، شکل مفرد آن در ترکیباتی مثل حصیربافی (محل و شغل بافتن حصیر)، حصیرباف، حصیرپوش، حصیری، حـصیرفروش و حصیرفرش به کار می‌رود (دهخدا؛ فرهنگ بزرگ سخن، ذیـل همین واژه‌ها؛ بـرای اصـطلاحات ایـن هـنر ← ابـراهیم‌زاده، ص ۱۰۸ـ۱۱۰). واژهٔ بوریا به معنای حصیر بافته شده از نی، از دیرباز در فارسی (← دهخدا؛ فرهنگ بزرگ سخن، ذیل «بوریا»)



D.N.Saraf, Art & Crafts Jammu & Kashmir, India 1987, p.166

نمونه‌ای از بافت حصیر

و عربی (← جوهری، ذیل «بور»؛ نیز ← معلوف، ذیل «بوری») کاربرد داشته‌است.

محصولات این هنر و پیشه بسیار متنوع و ابزار کار و نوع بافت و مراکز تولید و گاه مواد اولیهٔ آن نیز گوناگون است. در این مقاله، بر اساس نوع محصول تولید شده از حصیر، این تقسیم‌بندی صورت گرفته است: ۱) گستردنیهای حصیری، ۲) پرده، ۳) ظروف حصیری (سبدبافی)، ۴) سازه‌ها، ۵) کاربردهای متفرقه و محلی.

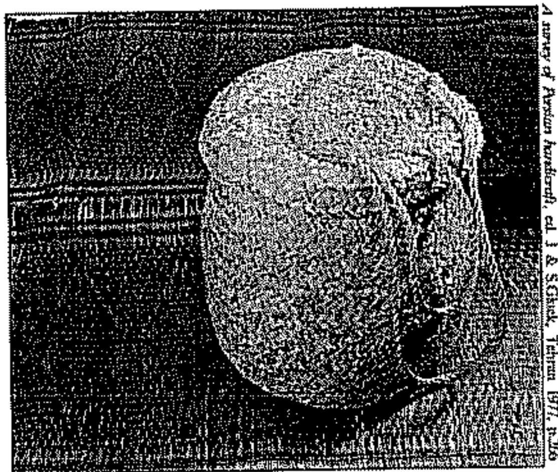
۱) **گستردنیهای حصیری**. بافت انواع گستردنیهای حصیری پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد. نمونه‌های به دست آمده در عراق از پنج هزار سال قبل از میلاد و در مصر از پانصد سال بعدتر، گواهی بر این مطلب است (← وولف[1]، ص ۲۱۹). حصیربافی را منشأ بافندگی دانسته‌اند. نخستین زیراندازهای انسان، بافته‌هایی از نی و گیاهانِ باتلاقهای سفلای بین‌النهرین بوده است (← *حصیربافی*، ص ۵ـ۶؛ قاضیانی، ص ۸۰). ظاهراً بافت کف‌پوش و زیرانداز حصیری در بسیاری از تمدنهای بشری هم‌زمان آغاز شده است (← *تاریخ جهان باستان*، ج ۱، ص ۷۴).

به روایتی، پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم گاه بر روی حصیر نماز می‌گزارده است (← ابوعوانه، ج ۲، ص ۲۹۳). در دورهٔ اسلامی کاربرد فرش حصیری، به‌ویژه برای پوشاندن کف مساجد، بسیار رایج و این کف‌پوش به حصیر مسجدی معروف بوده است (← ادامهٔ مقاله). استفادهٔ بسیار از حصیر در مساجد، از اشارات به آن در احکام فقهی راجع به اثاث مسجد دریافت می‌شود (برای نمونه ← شهید اول، ج ۲، ص ۲۸۰؛ ابن‌نجیم، ج ۵، ص ۴۲۰ـ۴۲۱). ناصرخسرو (ص ۴۴، ۹۱ـ۹۲، ۱۰۰) به زیراندازهای حصیری در مساجد بیت‌المقدّس و مصر اشاره کرده

1. Wulff

است. ابن‌جبیر نیز در سدهٔ ششم دربارهٔ پهن کردن حصیر در مساجد مکه (← ص ۱۰۶) و صقلیه (ص ۲۷۱) و در قصر خلیفه در بغداد هنگام برگزاری مجالس وعظ (ص ۱۷۷) سخن گفته است. در عهد عباسی، حصیر ــ که از نی پاپیروس و برگ خرما بافته می‌شد ــ با یا بدون قالی، گسترده می‌شد و پس از قالی بیشترین استفاده را برای مفروش کردن فضاهای درونی بناها داشت (احسن[1]، ص ۱۹۳). حصیر عَبّادانی (آبادانی) در این دوره، بسیار نازک، زیبا، نرم، مرغوب و پرآوازه بود. به تقلید از این نوع مرغوب، نمونه‌هایی در دیگر مناطق ایران و مصر بافته می‌شد (← مقدسی، ص ۱۲۸، ۴۴۲؛ ناصرخسرو، ص ۱۶۱؛ احسن، همانجا). در دربار عباسیان انبارهای ویژه‌ای برای نگهداری فرش و حصیر بود و هزینهٔ گزاف تهیهٔ حصیرها را دیوان‌النفقات می‌پرداخت (← صابی، ص ۲۱). به گزارش رشیدبن زبیر (ص ۹۹)، در شب زفاف بوران (پوران دختر حسن‌بن سهل) و مأمون، حصیری طلایی برای آنان پهن کردند. در کتابهای حِسبه* دربارهٔ مرغوبیت بوریا و حصیر، نحوهٔ بافت و شیوه‌های رنگرزی آن صحبت شده است (← ابن‌اخوه، ص ۳۳۹ـ ۳۴۰). در *رسائل اخوان‌الصفا* اثری متعلق به سدهٔ چهارم، بوریا بافی در زمرهٔ پیشه‌هایی آمده که مواد اولیهٔ آن اجزای گیاهان است و از این‌رو از بوریابافان در کنار نجاران سخن رفته است (← اخوان‌الصفا، ج ۱، ص ۲۷۳). بوریابافان خود را منسوب به پیری به نام وَرَقةبن بغدادی حُصُری می‌دانستند (← شیخلی، ص ۱۸۷). به گزارش مقدسی در قرن چهارم (ص ۳۲۴)، حصیر از جمله محصولات شهر طوس بود. به نوشتهٔ مؤلف *حدودالعالم* (ص ۱۰۹)، در شهر ترمذ بوریای سبز می‌بافتند. در مصر عهد ممالیک (۶۴۸ـ۹۲۲) از کف‌پوش حصیری در منازل اشراف استفاده می‌شد (← هواگ[2] و هانری[3]، ص ۷۵). در حالی که در ایران به سبب ارزانی، بیشتر مردمان بی‌چیز از کف‌پوش استفاده می‌کردند و از این‌رو، نشانهٔ تنگدستی بود (← نظام قاری، ص ۲۲؛ شیخ بهائی، ص ۵۶؛ ابریشمی، ص ۵۲۱).

شیوهٔ بافت حصیر از زمانهای دور تغییر چندانی نکرده و دستگاه حصیربافی کنونی شبیه همان است که تصویر آن در دیوار مقبره‌ای باستانی در بنی‌حسن در مشرق نیل، متعلق به هزارهٔ دوم قبل از میلاد، دیده می‌شود. حصیربافی بر روی زمین صورت می‌گیرد و غالباً سه نفر این کار را می‌کنند. آنان نی‌های نازک را در میان کنف یا تارهای نخ محکم و دولای پنبه‌ای (ریسمان) به‌صورت زیر و رو می‌بافند. بافت بوریا نیز روی زمین و با استفاده از نی‌های هندی یا خیزران صورت می‌گیرد که پس



A survey of Persian handicraft, ed. J. & S.Gluck, Tehran 1977, p.36

نمونهٔ ظرف و گستردنی حصیربافت، ایران

از پاک کردن ساقه و کوبیدن و خیساندن آنها، بافنده روی زمین می‌نشیند و آنها را به صورت جناغی در ابعاد چهار در هشت متر می‌بافد. مرکز مهم این هنر در ایران، زرقانِ فارس است که نی‌های مورد استفاده، از اطراف رود پلوار به دست می‌آید. در بروجرد و نهاوند و همدان نیز بافت این نوع بوریا با نی‌های خیزران دشت خوزستان رایج است (وولف، ص ۲۱۹ـ ۲۲۰).

در دیگر کشورهای مسلمان نیز این پیشه رونق دارد، به‌ویژه در مناطقی که مادهٔ اولیه حصیربافی در دسترس است و رطوبت هوا استفاده از گستردنیهای دیگر را دشوار می‌سازد. مثلاً، در کربلا از نی‌های روییده در هورهای العماره و الناصریه حصیر می‌بافند (← طعمه، ص ۳۰۲). در مالایا نوعی حصیر گل‌دوزی شده برای مراسم مذهبی و جشن ازدواج تهیه می‌شود (← راجا فوزیه[4] و احمدی[5]، ص ۳۰۷ و تصویر ۱۴).

از گستردنیهای حصیریِ معمول، جانماز یا سجادهٔ حصیری است که بافت آن از دیرباز معمول بوده است (← ناصرخسرو، ص ۳۰) و امروزه نیز بافت انواع آن در بلوچستان (← افشار سیستانی، ص ۴۵۵) و هرمزگان (یکتائی‌راد، ص ۱۱۹) رواج دارد. حصیر حمام که بر آن لباس می‌نهادند (← طوسی، ج ۸، ص ۳۷) و سفرهٔ حصیری که هم اکنون بافت آن در گیلان، هرمزگان و در میان بلوچهای خراسان رایج است (← *حصیربافی*، ص ۲۹؛ امیدی، ص ۱۸۱)، از دیگر گستردنیهای حصیری است.

۲) **پرده**. استفاده از پرده و سایبان حصیری از نخستین سده‌ها در بازارهای شهرهای جهان اسلام رواج داشته و تمهیدی برای جلوگیری از تابش مستقیم آفتاب بر مشتریان بوده است

1. Ahsan 2. John D. Hoag 3. Martin Henry 4. Raja Fuziah 5. Ahmadi

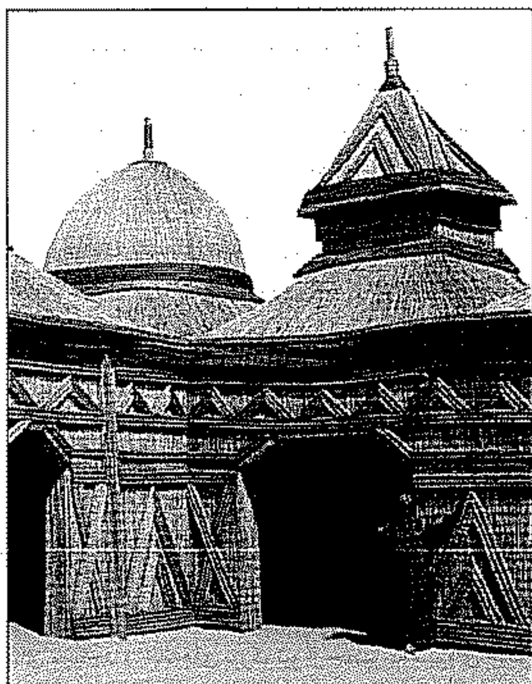
(← یعقوبی، ص ۳۲). پردهٔ حصیری بیشتر از نوعی نی سبک (معروف به نی تَجیر) و ریسمان پنبه‌ای بافته می‌شود. عرض آن به اندازهٔ دلخواه است. پس از بافت، نواری از جنس کرباس در حاشیهٔ آن می‌دوزند تا نی‌ها نشکنند. نی پرده قطرهای متفاوتی دارد، ولی در هر حال باید به گونه‌ای باشد که بتوان پرده را لوله کرد (وولف، ص ۲۲۰ـ۲۲۱). از جمله نی‌های مورد استفاده برای پرده، انواعی از آن است که در مناطقی مانند مرداب انزلی و جهرم می‌روید (← *حصیربافی*، ص ۲۰ـ۲۲؛ برای شیوهٔ بافت ← ص ۳۲ـ۳۴). مراکز عمدهٔ بافت پردهٔ حصیری در ایران، تهران و اهواز است (← *ایرانشهر*، ج ۲، ص ۱۸۱۴ـ۱۸۱۵).

۳) **ظروف حصیری (سبدبافی).** سبدبافی یا بافت انواع ظرف، به سبب کاربرد وسیع و تنوع چشمگیر آن، پس از حصیر گستردنی، مهم‌ترین محصول حصیربافی با پیشینه‌ای طولانی است.

مواد اولیهٔ سبدبافی، برگ خرما، ساقه‌های نی، ساقهٔ گندم و ترکهٔ بید است (*حصیربافی*، ص ۸). در هرمزگان معروف‌ترین محصول سبدبافی کُنْتُله / کَنتله نامیده می‌شود که جای نان است و آن را با نوارهای مرطوب حصیر می‌بافند (همان، ص ۲۴). در بلوچستان نوار برگ درخت نخل خودرو، که داز و پُرک نامیده می‌شود، در بافت سبد به کار می‌رود (همان، ص ۲۸). بلوچهای خراسان سبدهای در داری برای نگهداری خرما و کشک می‌بافند (امیدی، همانجا). در گیلان نوعی نی به نام لیغ اورشم برای سبدبافی به کار می‌رود (*حصیربافی*، ص ۲۰).

از انواع بسیار رایج سبدبافی، ترکه‌بافی است که مادهٔ اولیه آن ساقهٔ نورس گیاهان، به‌ویژه درخت بید، است و آذربایجان‌شرقی از مراکز بافت آن است. ترکه‌بافی در طُرقبهٔ خراسان هم رایج است. در اطراف تهران و سولَقان و نیز گیلان نوعی سبدبافی با ترکه‌های باریک ــ که مُروار نامیده می‌شود ــ به تازگی رایج شده است که این هنر را مرواربافی نامیده‌اند. در روستاهای اطراف مراغه نیز چَم‌بافی رایج است که در واقع گونه‌ای ترکه‌بافی است که به جای ترکه از ساقهٔ گیاهی به نام مُوشَن استفاده می‌شود. تولیدات چم‌بافی به ظرافت محصولات ترکه‌بافی نیست، زیرا معمولاً بافت با پوست گیاه صورت می‌گیرد و ساقه‌های چم نیز هماهنگی قطر ساقه‌های بید را ندارد (همان، ص ۳۶ـ۳۸).

در خوزستان نوعی حصیربافی به نام کپوبافی رایج است که مرکز آن دهستان شهیون، در چهل کیلومتری دزفول است. شیوهٔ کپوبافی مانند سبدبافی است و مادهٔ اولیه آن برگهای


A. F. & M. N. Roberts, a saint in the city: sufi Arts of urban Senegal, USA, 2003, p.214

بنای ساخته شده با حصیر، سنگال

خشک خرما (کِرتِک) یا ساقه‌های نازک گندم (حَلفه) و نیز نخهای رنگی پشمی است.

از مهم‌ترین و رایج‌ترین انواع حصیربافی، بامبوبافی است. بامبو ــ که در زبان فارسی به نی خیزران شهرت دارد ــ در مناطق مرطوب می‌روید و بیش از شش‌صد نوع دارد. بامبوبافی در شمال ایران، به‌ویژه در لاهیجان (لیالِستان)، سیاهکل و قاسم‌آبادِ رودسر رایج است. در شرق آسیا، هند، پاکستان، اوگاندا، تانزانیا و مصر نیز کشت بامبو و ساخت محصولاتی از آن متداول است (*بامبوبافی*، ص ۷، ۹). سبدبافی در دیگر کشورهای مسلمان از جمله در سوریه (← کالتر[1]، ص ۱۰۸)، برمه، اندونزی، مالزی، پاکستان، سری‌لانکا و سنگال نیز رایج است («حصیربافی»، ۱۳۸۲ش، ص ۱۲). شیوه‌های بافت در سبدبافی بسیار متنوع است (برای اطلاع بیشتر در بارهٔ انواع بافت ← *حصیربافی*، ص ۲۴ـ۴۱).

۴) **سازه‌ها.** حصیر به عنوان یکی از مصالح ساختمانی نیز کاربرد دارد. در برخی مناطق، سقف ساختمان را پیش از کاهگل کردن، با حصیر می‌پوشانند (*ایرانشهر*، ج ۲، ص ۱۸۱۴؛ وولف، ص ۲۱۹؛ نیز ← پورکریم، ص ۳۵). به‌ویژه نی یا لیغ جشلی مرداب انزلی برای این کار مناسب است (*حصیربافی*، ص ۲۰). در برخی مناطقِ نی‌خیز و مرطوب، حصیر عنصر غالب در

1. Kalter

ساخت مسکن است. در جنوب ایران و در سواحل اروندرود (شط‌العرب) و اطراف کرخه در هُویزه، عشایر در کنار سیاه‌چادرها، در کَپَرهایی از نی یا بوریا به سر می‌برند (قره‌گزلو همدانی، ص ۱۴، ۲۹). بختیاریها نیز از نی‌های مردابی برای ساختن کپرهای تابستانی استفاده می‌کنند (قاضیانی، ص ۶۸)، اما گسترده‌ترین سرپناه‌سازی با حصیر در میان بلوچها دیده می‌شود. آنان سبدهای بسیار بزرگی ــ که همان کَپَر (کتوک یا دَوار) است ــ می‌بافند و آن را وارونه بر زمین قرار می‌دهند و به عنوان مسکن از آن استفاده می‌کنند (ــه غراب، ص ۱۰۰، ۱۴۷، وولف، ص ۱۰۳؛ تصویر ۱۵۱؛ افشار سیستانی، ص ۲۶۸ـ۲۷۱؛ «حصیربافی»، ۱۳۸۲ ش، همانجا؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ انواع کپر ــه قبادیان، ص ۹۲ـ۹۶). نوعی سازهٔ حصیری به نام لوگ نیز در ایرانشهر رواج دارد که کف آن را نیز با حصیر می‌پوشانند (ــه غراب، ص ۳۴، ۱۴۷؛ افشار سیستانی، ص ۲۶۹). به کارگیری نی و حصیر در معماری و خانه‌سازی تنها محدود به خانه‌های کوچک روستایی نمی‌شود. در سنگال در بنای مساجد و خانه‌های بزرگ نیز از حصیر به شیوه‌ای خاص و فنی استفاده می‌شود (ــه رابرتس[1]، ص ۲۱۳ـ۲۲۹).

یکی از مهم‌ترین رشته‌های حصیربافی در خانه‌سازی، بافتن چیغ / چِغ در میان کوچ‌نشینان است. چیغ، که بافندگان آن بیشتر زنان هستند، دیواری حصیری به ارتفاع تقریبی ۵ر۱ متر است که به عنوان نوعی حفاظ و نیز بادگیر یا هواکش در اطراف سیاه‌چادر به کار می‌رود. بر روی چیغ با نخهای رنگارنگ پشمی نقشهای زیبایی مانند نقش شیر، آهو و گوزن پدید می‌آورند. قشقاییها دیوارهٔ چادر یا چیغ را با طرحهای مشبکِ پِشکی تزیین می‌کنند و عشایر کرد نی‌های عمودی چیغ را با ریسمان رنگین پشمی می‌پوشانند و نقوش و طرحهای هندسی روی چیغ پدید می‌آورند (ــه حصیربافی، ص ۴۱ـ۴۲؛ «حصیربافی»، ۱۳۸۲ ش، همانجا؛ جانب‌اللهی، ص ۴۲۲). چیغ‌بافی در میان طوایف چادرنشین آسیای مرکزی نیز رواج داشته است (ــه پاشینو[2]، ص ۱۱۹). کرمانشاه از مراکز تولید چیغ در ایران است (زمانی فراهانی، ص ۵۲۴).

۵) **کاربردهای متفرقه و محلی.** حصیر به ندرت در پوشاک کاربرد دارد. کلاه و کفش حصیری از جمله پوشاک این جنس است («حصیربافی»، ۱۳۸۲ش، ص ۱۳؛ امیدی، ص ۱۹۸).

برخی کالاها با تولید محدود و مصارف خاص محلی نیز در حصیربافی معمول است، از جمله قفس پرنده، سرکوزهٔ آب، سرپوش ظروف غذا، نوعی طناب برای بالا رفتن از نخل، انواع سبد برای حمل مرغ و خروس (کوروک) یا برای علوفه دادن به



کپر، متعلق به منطقهٔ بلوچستان

چهارپایان (سَکه) در میان بختیاریها، و نوعی سبد دایره‌ای (تویزه) برای آبکش کردن برنج (ــه همانجا؛ قاضیانی، ص ۶۸). جارو و بادبزن نیز از قدیم با حصیر ساخته می‌شد و هم اکنون در میان بلوچها (ــه افشار سیستانی، ص ۴۵۵) و در خراسان، شمال ایران و بافق نیز تولید می‌شود (امیدی، ص ۱۸۱، ۱۹۸؛ *ایرانشهر*، ج ۲، ص ۱۸۱۴).

امروزه محصولاتی نظیر میز، مبل، پردینه (پاراوان)، و کلاهِ نورتاب (آباژور) حصیری تولید می‌شود. محصولات حصیری که در خانه‌ها، کارگاههای خانگی و کارگاههای بزرگ، تقریباً در سراسر ایران تولید می‌شوند، از جمله صنایع‌دستی ایران‌اند و مورد توجه گردشگران قرار دارند (ــه *ایرانشهر*، همانجا؛ زمانی فراهانی، ص ۵۲۱ـ۵۲۴).

منابع: سیروس ابراهیم‌زاده، *فرهنگ پیشه و هنر*، تهران ۱۳۵۴ ش؛ محمدحسن ابریشمی، *زعفران ایران: شناخت تاریخی و فرهنگی و کشاورزی*، مشهد ۱۳۷۶ ش؛ ابن‌اخوه، *کتاب معالم القربة فی احکام الحسبة*، چاپ محمد محمود شعبان و صدیق احمد عیسی مطیعی، مصر ۱۹۷۶؛ ابن‌جبیر، *رحلة ابن‌جبیر*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ ابن‌نجیم، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ یعقوب‌بن اسحاق ابوعوانه، *مسند ابی‌عوانه*، بیروت [? ۱۳۶۲]؛ اخوان‌الصفا، *رسائل اخوان‌الصَّفاء و خلّان‌الوفاء*، چاپ عارف تامر، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ایرج افشار سیستانی، *بلوچستان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران ۱۳۷۱ ش؛ ناهید امیدی، *دیده و دل و دست: پژوهشی در پوشاک و هنرهای سنتی خراسان*، مشهد ۱۳۸۲ ش؛ *ایرانشهر*، تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲ـ۱۳۴۳ ش؛ *بامبوبافی*، تهیه شده در سازمان صنایع دستی ایران، جزوهٔ ش ۹/۲۱ (منتشر نشده)؛ پترایوانوویچ پاشینو، *سفرنامهٔ ترکستان: ماوراءالنهر*، ترجمهٔ مادروس داؤدخانف، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۲ ش؛ هوشنگ پورکریم، فشندک، تهران ۱۳۴۱ ش؛ *تاریخ جهان باستان*، نوشتهٔ آ. کاژدان... [و دیگران]، ترجمهٔ

1. Roberts 2. Peter Ivanovich Pashino

صادق انصاری، محمدباقر مومنی، و علی همدانی، تهران: نشر اندیشه، ۱۳۷۹ ش؛ محمدسعید جانب‌اللهی، «نگاهی مردم‌شناختی به چرخه زندگی عشایر ایلسون»، در مجموعه *مقالات نخستین همایش ملی ایران‌شناسی*، ۲۷-۳۰ خرداد ماه ۱۳۸۱: *مردم‌شناسی و فرهنگ عامه*، ج ۱، تهران: بنیاد ایران‌شناسی، ۱۳۸۳ ش؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ ش؛ *حدودالعالم*؛ *حصیربافی*، تهیه شده در سازمان صنایع دستی ایران، جزوة ش ۹/۱۶ (منتشر نشده)؛ «حصیربافی»، *صنایع‌دستی*، ش ۲۲ (دی ۱۳۸۲)؛ دهخدا؛ رشیدبن زبیر، *کتاب الذخائر و التحف*، چاپ محمد حمیدالله، کویت ۱۹۵۹؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ همیرا زمانی‌فراهانی، *ایران، صنعت گردشگری و خدمات مسافرتی*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدبن مکی شهیداول، *الدروس الشرعیّة فی فقه الامامیّة*، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۴؛ محمدبن حسین شیخ‌بهائی، *کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ‌بهاءالدین محمدالعاملی مشهور به شیخ‌بهائی*، چاپ غلامحسین جواهری، [تهران، بی‌تا]؛ صباح ابراهیم سعید شیخلی، *الاصناف فی العصر العباسی: نشأتها و تطورها*، بغداد ۱۳۹۶/۱۹۷۶؛ هلال‌بن مُحَسِّن صابی، *الوزراء، او، تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، چاپ عبدالستار احمد فراج، [قاهره] ۱۹۵۸؛ سلمان هادی طعمه، *کربلاء فی الذاکرة*، بغداد ۱۹۸۸؛ محمدبن حسن طوسی، *المبسوط فی فقه الامامیة*، ج ۸، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ کمال‌الدین غراب، *بلوچستان: یادگار مطرود قرون*، تهران ۱۳۶۴ ش؛ *فرهنگ بزرگ سخن*، به سرپرستی حسن انوری، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش؛ فرحناز قاضیانی، *بختیاریها: بافته‌ها و نقوش*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ وحید قبادیان، *بررسی اقلیمی ابنیهٔ سنتی ایران*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عبدالله‌بن مصطفی قلی قره‌گزلو همدانی، *مجموعه آثار حاجی‌عبدالله‌خان قراگوزلو امیرنظام همدانی*، چاپ عنایت‌الله مجیدی، ۱: *کتابچهٔ خوزستان و وضع راه لرستان*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ لویس معلوف، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، بیروت ۱۹۷۳-۱۹۸۲، چاپ افست تهران ۱۳۶۳ ش؛ مقدسی؛ ناصرخسرو، *سفرنامهٔ حکیم ناصرخسرو قبادیانی مروزی*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمودبن امیراحمد نظام قاری، *دیوان البسهٔ مولانا نظام قاری*، چاپ میرزاحبیب اصفهانی، استانبول ۱۳۰۳؛ جان هواگ و مارتین هانری، *سبک‌شناسی هنر معماری در سرزمین‌های اسلامی*، ترجمهٔ پرویز ورجاوند، تهران ۱۳۸۴ ش؛ یعقوبی، *البلدان*؛ حمیرا یکانی‌راد، «حصیربافی استان هرمزگان (میناب)»، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد صنایع‌دستی، دانشکدهٔ هنر، دانشگاه الزهرا ۱۳۷۲ ش؛

Muhammad Manazir Ahsan, *Social life under the Abbasids*, London 1979; Johannes Kalter, "Rural life and peasant culture", in *The arts and crafts of Syria*, [ed.] Johannes Kalter, Margareta Pavaloi, and Maria Zerrnickel, London: Thames and Hudson, 1992; Raja Fuziah Bte. Raja Tun Uda and Abdul Rahman Ahmadi, "Malay arts and crafts: Islamic inspiration in creativity", in *Islamic civilization in the Malay world*, ed. Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan pustaka, 1997; Allen F. Roberts and Mary Nooter Raberts, *A Saint in the City: Sufi arts of urban Senegal*, Los Angles 2006; Hans E. Wulff, *The traditional crafts of Persia*, Cambridge, Mass. 1966.

/ مهران هوشیار و گروه هنر و معماری /

حصیری، نام دو تن از درباریان و ندیمان دورهٔ غزنوی.

۱) **ابوبکر حصیری**. از ابتدای زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. فرّخی سیستانی (ص ۱۸۰) در مدیحه‌ای که برای ابوبکر حصیری سروده، وی را همچون پدرش، فقیه ذکر کرده است. ابوبکر حصیری از ندیمان سلطان محمود غزنوی نیز بود، چنان که از خواجه‌احمدبن حسن میمندی* دربارهٔ اموالش بازخواست کرد و سرانجام خواجه‌احمد پس از سالها وزارت، از مقامش برکنار گردید. ابوبکر حصیری همچنین سبب آزادی عده‌ای از مغضوبان سلطان محمود شد (← همان، ص ۴۵-۴۶؛ عقیلی، ص ۱۵۸، ۱۷۵-۱۷۸).

سلطان محمود در سال ۴۱۶ با قدرخان، فرمانروای ترکستان، دیدار کرد و با او بر ضد علی‌تگین (از امرای سلطان محمود و دشمن قدرخان) پیمان دوستی بست (← گردیزی، ص ۴۰۶-۴۱۰؛ بیهقی، ص ۲۶۶). ابوبکر حصیری به فرمان سلطان محمود روانهٔ مرو شد و در چند جنگ شرکت کرد و سرانجام، پس از بستن قرارداد صلح، بازگشت (بیهقی، ص ۶۹۳). بیهقی (همانجا) از حریف جنگی حصیری نام‌برده، اما فرخی سیستانی (ص ۳۲۱) به‌صراحت از جنگ ابوبکر حصیری با قدرخان در ترکستان یاد کرده است.

پس از مرگ سلطان محمود، در کشمکش درباریان بر سر جانشینی او، ابوبکر حصیری از مسعود غزنوی جانب‌داری می‌کرد. او پس از زندانی شدن امیرمحمد (پسر و ولیعهد سلطان محمود) در دژ کوهتیز، با تنی چند از درباریان این خبر را به مسعود رساند. در تگین‌آباد به نام مسعود خطبه خواندند و سلطان مسعود در همان سال، به پاس خدمت ابوبکر حصیری، به وی خلعت بخشید (بیهقی، ص ۳-۴، ۵۵-۵۶).

با به سلطنت رسیدن سلطان‌مسعود، خواجه احمد میمندی به وزارت وی منصوب شد. در صفر ۴۲۲، ابوبکر حصیری که به همراه پسرش، ابراهیم، از محله‌ای می‌گذشت، در حالت مستی به خواجه دشنام داد. خواجه احمد که به سبب مصادرهٔ اموالش در دورهٔ سلطان محمود، از حصیری کینه داشت، از سلطان‌مسعود خواست یا حصیری مجازات شود یا او از وزارت

کناره خواهد گرفت. ابونصر مشکان*، به دستور سلطان مسعود، این مشکل را به صورت مصالحه‌آمیز حل کرد (← همان، ص ۱۹۷ـ۲۱۲؛ خواندمیر، ص ۱۴۰).

ابوبکر حصیری در ۴۲۴ در شهر بُست درگذشت (بیهقی، ص ۴۷۰). سلطان محمود به او توجه ویژه‌ای داشت، چنانکه به وی فیل و مهد (از امتیازات خاص آن دوران) بخشید. شافعی‌مذهب بودن و هم عقیده بودن او با سلطان در دشمنی با قرمطیان، در این امر بی‌تأثیر نبود (← فرخی سیستانی، ص ۴۶، ۳۲۰). بیهقی (ص ۵۶) از او با عنوان فقیه یاد کرده و فرخی سیستانی (ص ۴۴ـ۴۶، ۱۷۰ـ۱۷۵، ۳۱۹ـ۳۲۱) مهارت او را در نویسندگی تأیید کرده و در چندین قصیده، او را ستوده است.

۲) **ابراهیم حصیری**، فرزند ابوبکر حصیری، از صاحب‌منصبان زمان سلطان محمود و مسعود غزنوی. سلطان مسعود در امور حکومتش با وی مشاوره می‌کرد. پس از درگذشت او، ابراهیم حصیری به جانب‌داری از مسعود برخاست و به همین سبب، با به سلطنت رسیدن سلطان مسعود، ابراهیم در شمار ندیمان خاص او قرار گرفت (← بیهقی، ص ۲۶۸ـ۲۶۹). در ۴۲۲، سلطان‌مسعود، ابراهیم حصیری را به همراه قاضی ابوطاهر عبداللّه‌بن احمد تبّانی برای خواستگاری شاه‌خاتون (دختر قدرخان) به کاشغر فرستاد. سلطان‌مسعود همچنین در نظر داشت دختر بُغراخان (پسر قدرخان) را به عقد فرزند خود، امیرمودود درآورد. مدتی پس از رسیدن ابراهیم حصیری به ترکستان، قدرخان درگذشت و بغراخان جانشین وی شد. ازاین‌رو، سفر ابراهیم حصیری به ترکستان به درازا کشید. در این فاصله، دختر بغراخان و قاضی ابوطاهر عبداللّه‌بن تبّانی درگذشتند و ابراهیم حصیری، پس از چهار سال، به همراه شاه‌خاتون به غزنین بازگشت و سلطان‌مسعود از او استقبال کرد (← همان، ص ۲۴۷ـ ۲۴۸، ۴۶۰، ۵۴۷ـ۵۴۹).

به نوشتهٔ بیهقی (ص ۸۷۷)، ابراهیم حصیری و ابوسهل زوزنی، وزیر سلطان‌مسعود، وساطت شخصی به نام ابوالفضل کُـرزنکی را نزد سلطان مسعود کردند. از این پس، اطلاع چندانی از وی نیست. ابراهیم حصیری پس از انجام دادن فریضهٔ حج، از خدمات درباری کناره‌گیری کرد و به عبادت و گوشه‌نشینی روی آورد (همان، ص ۱۹۸). زمان مرگ وی مشخص نیست؛ فقط از نوشتهٔ بیهقی (ص ۲۴۸) می‌توان دریافت که تا زمان تألیف *تاریخ بیهقی* زنده بوده است. میمندی او را از پدرش خردمندتر و خویشتن‌دارتر می‌دانسته (← همان، ص ۲۱۰) و بیهقی (ص ۱۹۸) نیز صفات نیکی برای او ذکر کرده است.

منابع: بیهقی؛ غیاث‌الدین‌بن همام‌الدین خواندمیر، *دستورالوزراء*، چاپ سعید نفیسی، تهران ۱۳۱۷ ش؛ حاجی‌بن نظام عقیلی، *آثارالوزراء*، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ علی‌بن جولوغ فرخی سیستانی، *دیوان*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ عبدالحی‌بن ضحاک گردیزی، *تاریخ گردیزی*، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ش.

/ مریم ارجیح /

حصیری، جمال‌الدین، فقیه و محدّث حنفی قرن ششم و هفتم. ابوالمحامد محمودبن احمد بخاری، در ۵۴۶ در بخارا متولد شد. سبب شهرت او و پدرش به حصیری، سکونت آنان در محلهٔ حصیربافان بخارا بود (← ابن صابونی، ص ۱۲۹؛ ابن‌ابی‌الوفا، ج ۳، ص ۴۳۲).

حصیری در بخارا از ابوالفتح منصوربن عبدالمنعم حدیث شنید و نزد حسن‌بن منصور قاضی‌خان اوزجندی فقه خواند و از شاگردان خاص او شد. در نیشابور، از قاضی ابراهیم‌بن علی مُغیثی، عبداللّه‌بن عمربن صفّار، منصوربن عبدالمنعم فُراوی و مؤیّدبن محمد طوسی، و در حلب، از شریف عبدالمطلب‌بن فضل هاشمی حدیث آموخت (← مُنذِری، ج ۳، ص ۴۹۹؛ ابن‌صابونی، ص ۱۲۸ـ ۱۲۹؛ ذهبی، ج ۲۳، ص ۵۳ـ۵۴؛ ابن‌قطلوبغا، ص ۲۴۴). بعد از اتمام تحصیلات، در دمشق به تدریس و افتا پرداخت و به ریاست دینی حنفیان رسید (ابن‌کثیر، ج ۱۳، ص ۱۵۲؛ ابن‌تغری بردی، ج ۶، ص ۳۱۳).

وی از ۶۱۱ تا پایان عمر به تدریس در مدرسهٔ نوریه (مدرسهٔ حنفیان در شام؛ ← نعیمی‌دمشقی، ج ۱، ص ۶۰۶ـ۶۰۷) اشتغال داشت. از جمله شاگردان او پسرش احمد، عیسی‌بن ایوب معظم (حاکم دمشق؛ ← ابن‌دقماق، ص ۱۱۲)، سلیمان‌بن وُهَیب، عبدالدائم‌بن محمود موصلی، محمدبن عَبّاد خِلاطی، سبط ابن‌جوزی، محمودبن عابد صَرْخَدی و بدرالدین یوسف‌بن عبداللّه بودند (سبط ابن‌جوزی، ج ۸، قسم ۲، ص ۷۲۱؛ ابن‌ابی‌الوفا، ج ۱، ص ۳۲۵، ج ۲، ص ۲۳۷، ۳۷۲، ج ۳، ص ۱۸۰، ۴۴۱، ۶۲۹). عبدالعظیم‌بن عبدالقوی مُنذِری، فاطمه دختر ابراهیم‌بن جوهر بطائحیة، و جمال‌الدین محمد معروف به ابن‌صابونی از او اجازهٔ نقل حدیث گرفته یا حدیث روایت کرده‌اند (منذری، همانجا؛ ابن‌صابونی، ص ۱۲۹).

شرح‌حال‌نویسان، حصیری را به تواضع، حسن معاشرت، تعبد، تقوا و دیگر محاسن اخلاقی ستوده‌اند (برای نمونه ← سبط ابن‌جوزی، ج ۸، قسم ۲، ص ۷۲۰؛ ابن‌صابونی؛ ابن‌تغری بردی، همانجاها). او نزد عیسی‌بن ایوب، حاکم دمشق، و پسرش ناصر محترم بود (ابن‌دقماق، ص ۱۱۲). وی در ۶۳۶ (ابن‌تغری بردی، همانجا؛ ابن‌عماد، ج ۵، ص ۱۸۲) یا ۶۳۷

(لکنوی، ص ۲۰۵) در دمشق از دنیا رفت و در مقابر صوفیه دفن شد (← ابن‌کثیر؛ ابن‌دقماق، همانجاها).

مهم‌ترین تألیفات حصیری، که عمدتاً فقهی‌اند، عبارت‌اند از: شرح مفصّل *الجامع‌الکبیر فی‌الفروع* محمدبن حسن شیبانی*، به نام *التحریر* و شرحی موجز بر همان کتاب؛ شرح *السِیَرالکبیر و السیرالصغیر* شیبانی؛ *خَیْرُالمطلوب فی‌العلم‌المرغوب*، در فقه، که آن را برای ملک ناصر نوشته است؛ *الطریقة‌الحصیریة*، در بیان موارد اختلاف شافعیان و حنفیان؛ *مناسک‌الحج*؛ کتاب فتوایی *الوجیز*، در فقه حنفی؛ *النجم‌الهادی الساری الی حلّ‌الفاظ صحیح‌البخاری* (← ابن‌ابی‌الوفا، ج ۳، ص ۴۳۳؛ حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۵۶۸، ۷۲۷، ج ۲، ستون ۱۰۱۴، ۱۸۳۱؛ بغدادی، ج ۲، ستون ۴۰۵؛ زرکلی، ج ۷، ص ۱۶۱).

پس از حصیری، فرزندش قوام‌الدین محمد به جای او تدریس در مدرسهٔ نوریه را برعهده گرفت که تا زمان فوت او در ۶۶۵ ادامه داشت (نعیمی‌دمشقی، ج ۱، ص ۶۱۹). فرزند دیگر حصیری، نظام‌الدین احمد، فقه را از پدرش و کسانی دیگر آموخت و پس از برادرش به تدریس در مدرسهٔ نوریه و افتا پرداخت. ابن‌کثیر دمشقی از جمله شاگردان نظام‌الدین احمد بود. نظام‌الدین، که نایب قاضی حُسام‌الدین حسن‌بن احمد نیز بود، در ۶۹۸ درگذشت و در جوار پدرش دفن شد (← ابن‌ابی‌الوفا، ج ۱، ص ۳۲۵ـ۳۲۶؛ نعیمی‌دمشقی، ج ۱، ص ۶۱۹، ۶۲۱؛ تمیمی، ج ۲، ص ۱۰۲).

منابع: ابن‌ابی‌الوفا، *الجواهر المضیّة فی طبقات‌الحنفیّة*، چاپ عبدالفتاح محمدحلو، ریاض ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [? ۱۳۸۳ـ ۱۳۹۲/ [? ۱۹۶۳]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌دقماق، *نزهةالانام فی تاریخ السلام: 628 هـ ـ 659 هـ*، چاپ سمیر طبّاره، صیدا ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ ابن‌صابونی، *کتاب تکملة اکمال الاکمال فی الانساب و الاسماء و الالقاب*، بیروت ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ ابن‌عماد؛ ابن‌قطلوبغا، *تاج‌التراجم فی من صنّف من الحنفیّة*، چاپ ابراهیم صالح، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ اسماعیل بغدادی، *هدیةالعارفین*، ج ۲، در حاجی‌خلیفه، ج ۶؛ تقی‌الدین‌بن عبدالقادر تمیمی، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، ج ۲، چاپ عبدالفتاح محمدحلو، ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ حاجی‌خلیفه؛ ذهبی؛ خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، بیروت ۱۹۸۰؛ سبط ابن‌جوزی، *مرآةالزمان فی تاریخ الاعیان*، ج ۸، حیدرآباد، دکن ۱۹۵۱ـ۱۹۵۲؛ عبدالحی‌بن عبدالحلیم لکنوی، *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*، کراچی ۱۳۹۳؛ عبدالعظیم‌بن عبدالقوی مُنذری، *التکملة لوفیات النقلة*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ عبدالقادربن محمد نعیمی‌دمشقی، *الدارس فی تاریخ المدارس*، چاپ جعفر حسنی، [قاهره] ۱۹۸۸.

/ لیلی کریمیان /

حصیری‌سمرقندی ← بساطی‌سمرقندی

حَصین‌بن بدر ← زبرقان‌بن بدر

حُصَین‌بن حُمام، ابویزید، شاعر مُخضرَم. از تاریخ ولادتش اطلاعی در دست نیست. او از معاصران نابغهٔ ذبیانی* (متوفی ۱۸) بود (فرّوخ، ج ۱، ص ۲۶۵). حصین از بزرگان عرب و رئیس قبیلهٔ بنی سهم‌بن مُرّه (از قبایل مضر) بود و از دلاوران قبیله به شمار می‌رفت. او را مانع‌الضَّیم (ظلم‌ستیز) می‌خواندند (← ابن‌قتیبه، ص ۴۳۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۲).

حصین‌بن حمام مدت کوتاهی از عمر خویش را در دورهٔ اسلامی گذراند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۱۰، ۱۴). فرّوخ (همانجا) او را صحابی پیامبر معرفی کرده است، اما به نظر می‌رسد که نام وی با صحابی دیگری اشتباه شده باشد (← ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۳ـ۳۴). حصین‌بن حمام از شاعران برجسته، اما کم‌گوی (مُقِلّ) دورهٔ جاهلی بود (ابن‌سلام جمحی، ص ۱۳۱؛ ابن‌قتیبه، همانجا). آمدی (ص ۹۱) دیوانی را به او نسبت داده است. فخر و حماسه، سرزنش مردم قومش و رثا از مضامین شعری اوست. در اشعار متأخرش، مفاهیم اسلامی وجود دارد، مانند روز قیامت، دیدن نتایج اعمال، چگونگی لرزش زمین در روز قیامت و کم‌ارزش بودن اعمال کافران (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۶ـ۸، ۱۴ـ۱۵؛ فرّوخ، همانجا، نیز ← ج ۱، ص ۲۶۶ـ۲۶۸). وی قبل از هجرت، و به نقلی در ابتدای خلافت عمر (حک: ۱۳ـ۲۳)، در یکی از سفرهایش درگذشت (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۱۵؛ شیخو، قسم ۴، ص ۷۴۳؛ فرّوخ، ج ۱، ص ۲۶۵).

منابع: حسن‌بن بشر آمدی، *المؤتلف و المختلف فی اسماء الشعراء و کناهم و القابهم و انسابهم و بعض شعرهم*، در محمدبن عمران مرزبانی، *معجم الشعراء*، چاپ ف. کرنکو، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن‌اثیر، *اسدالغابة فی معرفة الصحابة*، چاپ عادل احمد رفاعی، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ ابن‌سلام جمحی، *طبقات فحول الشعراء*، چاپ محمود محمد شاکر، [قاهره ۱۹۵۲]؛ ابن‌قتیبه، *الشعر و الشعراء*، او، *طبقات الشعراء*، چاپ مفید قمیحه و نعیم زرزور، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ ابوالفرج اصفهانی؛ لویس شیخو، *شعراء النّصرانیّة قبل الاسلام*، بیروت ۱۹۶۷؛ عمر فرّوخ، *تاریخ الادب العربی*، ج ۱، بیروت ۱۹۸۴.

/ سکینه فتاحی‌زاده /

حُصَین‌بن نُمَیر، از سرداران بنی‌امیه در دوران معاویه، یزید و مروان. نسب وی به شَبیب‌بن سَکون، از بزرگان قبیلهٔ کِنْدَه (از قبایل عرب یمانی)، می‌رسد (ابن‌حزم، ص ۴۲۹).

مسعودی (تنبیه، ص ۲۸۲) نام او را در فهرست کاتبان پیامبر آورده است.

در سال ۱۱، در روزگار خلافت ابوبکر، از حصین‌بن نمیر در جنگهای ردّه یاد شده است. هنگامی که ابوبکر، زیادبن لَبید را برای جمع‌آوری زکات بنی عَمروبن معاویه گسیل کرد و آنان حاضر به پرداخت زکات نشدند، زیاد، حصین‌بن نمیر را مأمور سرکوبی آنان کرد (ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۸۰). در زمان خلافت عمربن خطّاب، هنگام فتح قادسیه در سال چهاردهم هجرت، لشکری چهار هزار نفری به فرماندهی سعدبن ابی‌وَقّاص برای فتح عراق فرستاده شد که حصین‌بن نمیر و گروهی از قبیلهٔ سَکون نیز در آن بودند (همان، ج ۲، ص ۴۵۱). در روایتی، حصین‌بن نمیر سرسخت‌ترین دشمن در جنگ با علی علیه‌السلام خوانده شده است (← همان، ج ۲، ص ۴۵۲) ولی نصربن مزاحم در کتاب *وقعة صفّین* (ص ۴۷)، اگر چه از حصین به عنوان یکی از سرداران معاویه یاد کرده، در شرح جنگ صفّین از او نامی نبرده است. به نوشتهٔ نصربن مزاحم (ص ۱۲۸)، معاویه در نامه‌ای به مصریان، از آنان خواست که به کمک حصین‌بن نمیر و معاویة‌بن حُدَیج ــ که هر دو در مصر بودند ــ در مقابل فرماندار حضرت علی، قیس‌بن سعد، بایستند. ظاهراً حصین‌بن نمیر در زمان جنگ صفّین در مصر بوده است. حصین یکی از رؤسای اهل شام بود که در سال ۵۶ معاویه را تشویق کرد یزید را به ولیعهدی برگزیند (← ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۳۴؛ نیز ← طبری، ج ۵، ص ۳۰۱). در پاره‌ای روایات از حصین‌بن نمیر به عنوان صاحب شُرطهٔ (رئیس پلیس) عبیداللّه‌بن زیاد در سال ۶۰، و از وی در شمار سرداران لشکر عبیداللّه، ضمن رویدادهای قیام امام حسین علیه‌السلام و واقعهٔ کربلا، نام برده‌اند (← دینوری، ص ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۸ـ۲۵۹؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۵، ص ۵۲، ۸۲، ۸۹، ۱۱۷ـ۱۱۸)؛ اما ظاهراً وی را با حصین‌بن تَمیم تمیمی اشتباه کرده‌اند. طبری همه جا (مثلاً ← ج ۵، ص ۳۹۴ـ۳۹۵، ۴۰۱، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۳۹ـ۴۴۰، ۴۴۹) از حصین‌بن تمیم تمیمی به عنوان صاحب شرطهٔ عبیداللّه یاد کرده و از وی در حوادث مربوط به قیام امام حسین یاد کرده است.

در واقعهٔ حَرّه* (اواخر سال ۶۳)، حصین‌بن نمیر از سرداران همراه مسلم‌بن عُقبه بود که از دمشق روانهٔ مدینه شد. حصین فرماندهی اهل حِمْص را برعهده داشت. در آخر محرّم سال ۶۴ مسلم‌بن عقبه ــ پس از سرکوب قیام مردم مدینه، در حالی که برای سرکوب شورش عبداللّه‌بن زبیر روانهٔ مکه بود ــ درگذشت و بنابر سفارش یزید، حصین‌بن نمیر فرماندهی سپاه را برعهده گرفت (دینوری، ص ۲۴۶؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۶). مردم در مکه با ابن‌زبیر بیعت کرده بودند (طبری، ج ۵، ص ۴۹۷). حصین‌بن‌نمیر در ۲۵ یا ۲۶ محرّم ۶۴ وارد مکه شد و ابن‌زبیر را محاصره کرد. ابن‌زبیر و همراهانش به مسجدالحرام پناه بردند. در سوم ربیع‌الاول سال ۶۴، حصین‌بن نمیر و شامیان، در کوههای اطراف کعبه منجنیقها و عراده‌هایی به‌کار انداختند و با سنگ و آتش به شهر مکه و کعبه حمله کردند که کعبه ویران شد و جامه و چوبهای آن سوخت (همان، ج ۵، ص ۴۹۷ـ۴۹۹؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۶۴؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۷۰).

در اوج جنگ بین شامیان و مکّیان، خبر مرگ یزید (۱۴ ربیع‌الاول ۶۴) به ابن‌زبیر رسید. حصین به ابن‌زبیر پیشنهاد کرد خلافت را بپذیرد و همراه حصین و لشکر وی به شام برود تا از شامیان برایش بیعت بگیرند، اما ابن‌زبیر نپذیرفت و حصین با لشکر خود سوی شام بازگشت (دینوری، ص ۲۶۸؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۳؛ طبری، ج ۵، ص ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۰۲ـ۵۰۱؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۱).

پس از خلافت کوتاه معاویه‌بن یزید و مرگ او در سال ۶۴، حصین برای به خلافت رساندن مروان‌بن حَکَم کوشید (← طبری، ج ۵، ص ۵۰۳، ۵۳۵، ۵۳۶ـ۵۳۵). در سال ۶۵، در آغاز خلافت عبدالملک‌بن مروان، حصین جزو فرماندهان شام بود که قیام توابین*، به رهبری سلیمان‌بن صُرَد، را در عین‌الورده سرکوب کرد (همان، ج ۵، ص ۵۹۴، ۵۹۷ـ۵۹۹؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۶، ص ۲۲۱ـ۲۲۴؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۹۴ـ۲۹۵).

هنگامی که مختار به خونخواهی امام حسین علیه‌السلام قیام کرد، به فرمانده سپاهش، ابراهیم‌بن‌اشتر، سفارش کرد که عبیداللّه‌بن زیاد و حصین‌بن نمیر را به‌قتل برساند (دینوری، ص ۲۹۳).

در سال ۶۶ یا ۶۷، در جنگ میان ابن‌زیاد و ابراهیم‌بن اشتر، بسیاری از قاتلان امام حسین علیه‌السلام کشته شدند و حصین‌بن نمیر نیز هنگام درگیری با شَریک‌بن جَدیر تَغْلِبی، کشته شد (طبری، ج ۶، ص ۸۸ـ۹۰؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۶، ص ۲۸۰؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۹۸).

ابراهیم‌بن اشتر سر حصین و دیگر کشتگان لشکر شام را برای مختار به کوفه فرستاد. مختار سر حصین و عده‌ای دیگر از کشتگان را نزد محمدبن حنفیه به مکه فرستاد و سر بقیه را در کوفه آویزان کرد (ابن‌حبیب، ص ۴۹۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۶، ص ۲۸۲ـ۲۸۳؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰هـ، ص ۵۶ـ۵۷).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌اعثم کوفی، *کتاب الفتوح*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ ابن‌حبیب، *کتاب المُحَبَّر*، چاپ ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد، دکن ۱۳۶۱/۱۹۴۲، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌حزم، *جمهرة انساب العرب*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛

احمدبن داوود دینوری، *الاخبار الطِّوال*، چاپ عبدالمنعم عامر، مصر [۱۹۵۹/۱۳۷۹]، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۱ـ۸۰هـ، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ مسعودی، *تنبیه*؛ همو، *مروج* (بیروت)؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفّین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ زیبا معبّر /

حضانت، اصطلاحی در فقه و حقوق به‌معنای نگاهداری، پرورش و تربیت کودکان. واژهٔ عربی حضانت (با فتح یا کسر حاء)، از مادهٔ ح ض ن، به معنای حفظ و نگاهداری کردن، در آغوش گرفتن و پرورش دادن است (ابن‌فارس؛ زَبیدی، ذیل «حضن»). حضانت در اصطلاح فقه، عبارت است از حق یا مسئولیت نگاهداری یا پرورش دادن هر کسی که نیاز به مراقبت دیگران دارد، مانند کودک و مجنون، و انجام دادن آنچه برای حفظ سلامت جسمی و پرورش روحی او ضروری است (← نووی، ج ۶، ص ۵۰۴؛ ابن‌مفتاح، ج ۵، ص ۵۵۲؛ حطّاب، ج ۵، ص ۵۹۳؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۱؛ ابن‌نجیم، ج ۴، ص ۲۷۹ـ۲۸۰؛ خوانساری، ج ۴، ص ۴۷۲). به کسی که حضانت را برعهده دارد حاضن (برای مرد) یا حاضنه (برای زن) و به کسی که مورد حضانت قرار می‌گیرد، محضون گفته می‌شود (شلبی، ص ۷۳۳). قوانین کشورهای اسلامی، و به تبع آن حقوق‌دانان، حضانت را در معنای فقهی آن به کار برده‌اند (← محمد علیوی ناصر، ص ۲۳ـ۲۵؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۳۹).

در منابع فقه امامی، ابتدا بدون تصریح به لفظ حضانت و با تعابیری دیگر در باب طلاق، حکم نگاهداری کودک پس از طلاق ذکر شده است (برای نمونه ← ابن‌بابویه، ۱۴۱۵، ص ۳۶۰؛ ابن‌جنید اسکافی، ص ۱۶۱، ۲۱۸؛ مفید، ص ۵۳۱). شیخ‌طوسی (متوفی ۴۶۰) در *الخلاف** احکام حضانت را با کاربرد این واژه، در بابهای طلاق و نفقه و جز اینها آورده است (برای نمونه ← ج ۵، ص ۱۲۵، ۱۳۳ـ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۹). وی همچنین در *المبسوط* با عنوان «فی اَنَّ الأَبَوَیْنِ اَحَقُّ بِالْوَلَد» احکام حضانت را مطرح کرده است (← ج ۶، ص ۳۹ـ۴۳، نیز ← ج ۳، ص ۲۳۸، ۳۳۶، ۳۴۰، ج ۴، ص ۳۱۵). پس از او، فقهای امامیه بخشی از مباحث نکاح و طلاق را به حضانت اختصاص داده‌اند (← ابن‌حمزه، ص ۲۸۸؛ بیهقی نیشابوری کیدری، ص ۴۴۲؛ محقق حلّی، ج ۲، ص ۳۴۵ـ۳۴۷؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۱ـ۱۰۳).

فقیهان اهل سنّت احکام حضانت را در مبحث نفقات (← نووی، ج ۶، ص ۵۰۴ـ۵۱۹؛ بهوتی حنبلی، ج ۵، ص ۵۸۳ـ۵۹۲؛ ابوالبرکات، ج ۲، ص ۵۲۶) یا رضاع (حطّاب، ج ۵، ص ۵۹۳ـ۶۰۵) ذکر کرده یا بابی را به آن اختصاص داده‌اند (← کاسانی، ج ۴، ص ۴۰ـ۴۵؛ دمیاطی، ج ۴، ص ۷۰). فقهای زیدی و ظاهری حضانت را در بابی مستقل در مبحث طلاق آورده‌اند (← ابن‌حزم، ج ۱۰، ص ۳۲۳ـ۳۳۴؛ ابن‌مفتاح، همانجا).

دربارهٔ ماهیت حقوقی حضانت و اینکه آیا حضانت حق حاضن است یا محضون یا اصولاً از مقولهٔ حقوق نیست، در منابع فقهی و حقوقی بحث شده است. از عبارات فقها برمی‌آید که آنان حضانت را نوعی حق برای حاضن می‌دانسته‌اند، زیرا از آن با تعبیر حق حضانت سخن گفته‌اند (برای نمونه ← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۹؛ ابن‌حمزه، همانجا). همچنین بسیاری از فقهای متأخر تصریح کرده‌اند که اسقاط‌پذیر بودن حضانت، که در برخی احادیث هم تأیید شده‌است (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۳۵؛ حرّعاملی، ج ۲۱، ص ۴۷۲)، نشان می‌دهد که حضانت نوعی حق است نه حکم؛ ازاین‌رو، قابل نقل و انتقال هم هست (← عبدالاعلی سبزواری، ج ۲۵، ص ۲۸۲؛ مغنیه، ج ۵، ص ۳۰۵ـ۳۰۶). از برخی احادیث (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۱؛ حرّعاملی، همانجاها) و فتواهای فقهی نیز می‌توان دریافت که حضانت حق مادر است و وی می‌تواند از پذیرفتن آن خودداری کند (← شهید اول، قسم ۱، ص ۳۹۶؛ خوانساری، ج ۴، ص ۴۷۳). در حدیثی نبوی نیز پیامبر اکرم صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم حضانت کودک را حق مادرش دانسته است، مشروط بر آنکه وی مجدداً ازدواج نکند (← بیهقی، ج ۱۱، ص ۵۰۳؛ نوری، ج ۱۵، ص ۱۶۴).

برخی فقهای مالکی و امامی، حضانت را نوعی واجب کفایی دانسته‌اند به این معنا که با پذیرش حضانت کودک از سوی یک نفر، این تکلیف از عهدهٔ دیگران برداشته می‌شود، مگر اینکه کسی جز مادر یا جز پدر برای حضانت کودک وجود نداشته باشد که در این صورت نگهداری کودک بر آنان واجب عینی است (← شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۴؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۳ـ۲۸۴؛ محمد علیوی ناصر، ص ۳۳). این نظر را می‌توان مؤید نظریه‌ای دانست که حضانت را بنفسه نوعی حق اولویت برای حاضن می‌داند، همچنان که تعبیر اولویت نیز در سخنان فقها بسیار به چشم می‌خورد. ولایت بودن حضانت نیز چنین مفهومی را در بر دارد (← فخرالمحققین، ج ۲، ص ۱۳۹؛ خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۲؛ خوانساری، ج ۴، ص ۴۷۴).

در برابر، این دیدگاه در فقه اسلامی مطرح شده است که حضانت در واقع حق طفل (محضون) به شمار می‌رود، زیرا خودداری والدین و هر حضانت‌کنندهٔ دیگر از حضانت کودک موجب مرگ، یا ضرر رسیدن به طفل می‌شود. در این صورت، حضانت، بیشتر نوعی تکلیف برای حاضن است تا دربر دارندهٔ حقی برای او (← شمس‌الائمه سرخسی، ج ۵، ص ۲۰۷؛

ابن‌همام، ج ۴، ص ۱۸۴؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۶؛ شلبی، ص ۷۳۴). به نظر فقها در مواردی مادر یا پدر طفل نمی‌توانند از پذیرفتن حضانت کودک تن زنند و نگاهداری کودک بر آنان لازم است (برای نمونه ← شهید اول؛ ابن‌عابدین، همانجاها؛ محمد علیوی ناصر، ص ۳۲ـ۳۵). بر این اساس، می‌توان بر آن بود که حضانت در واقع هم حق کودک را تأمین می‌کند و هم حق حاضن را، زیرا اعطای نوعی ولایت و اختیار به حضانت‌کننده و دارای هر دو جنبه است. برخی حقوق‌دانان نیز به این ویژگی حضانت توجه کرده و آن را دربر دارندهٔ هر دو جنبه و آمیزه‌ای از حق و تکلیف دانسته‌اند (← امامی، ج ۵، ص ۱۹۲ـ۱۹۴؛ شلبی، ص ۷۳۴ـ۷۳۵؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۹۰ـ۲۰۲؛ محمد علیوی ناصر، ص ۳۸ـ۴۰؛ شیخ‌الاسلامی، ص ۱۴۰؛ نیز ← قانون مدنی ایران، مواد ۱۱۶۸ و ۱۱۷۲).

حضانت معمولاً برعهدهٔ والدین و گاهی برعهدهٔ دیگر خویشاوندان و وصی قرار می‌گیرد. فقها برای کسی که حضانت را برعهده می‌گیرد، شرایطی را لازم شمرده‌اند. از جملهٔ این شرایط، عقل است، زیرا مجنون قادر به انجام دادن تکالیف خود نیست و سرپرستی او را فرد دیگری برعهده دارد (برای نمونه ← ابن‌قدامه، ج ۹، ص ۲۹۸؛ بهوتی‌حنبلی، ج ۵، ص ۵۸۶؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۳؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۷). برخی فقها (برای نمونه ← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۳) بین مجنون إطباقی (دائم) و أدواری، در محرومیت از حضانت تفاوتی نگذاشته‌اند، مگر آنکه عارضهٔ جنون در مجنون ادواری به‌ندرت اتفاق افتد یا مدت آن کوتاه باشد، اما برخی فقها (برای نمونه ← نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۹) بر آن‌اند که جنون ادواری حتی اگر زیاد اتفاق افتد، به استناد اطلاق ادله، مانع حضانت نیست. مادهٔ ۱۱۷۰ قانون مدنی بر شرط عقل تصریح کرده است و برخی حقوق‌دانان (برای نمونه ← کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۷۰) میان مجنون ادواری و دائم تفاوت قائل نشده‌اند.

شرط دیگر لازم برای حضانت، بلوغ است، زیرا حضانت نوعی ولایت به شمار می‌رود. البته در موردی که حضانت برعهدهٔ پدر یا مادر باشد، ذکر نمودن این شرط لازم نیست و شاید به همین دلیل برخی فقهای شیعه آن را مطرح نکرده‌اند (برای نمونه ← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۲ـ۴۲۵). با این همه، بر مبنای اینکه اهل سنّت اصولاً زنان خویشاوند را در حضانت مقدّم بر مردان می‌دانند، این شرط معقول است. مثلاً، در صورت وجود عمه یا خالهٔ نابالغ از یک سو و پدر یا جد پدری از سوی دیگر، شرط بلوغ معنا پیدا می‌کند (← بدران ابوالعینین، ص ۶۸؛ قس دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۹).

آزاد بودنِ (برده نبودن) حاضن، شرط دیگر حضانت است که آن را در میان فقهای امامی اجماعی دانسته‌اند، زیرا حضانت نوعی ولایت است و برده بر انسان آزاد ولایت ندارد (← شافعی، ج ۳، جزء ۵، ص ۹۳؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۵، ص ۲۱۳؛ ابن‌عابدین، همانجا؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۶). در بسرخسی احادیث (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۷۵؛ حرّعاملی، ج ۲۱، ص ۴۵۹) نیز به وجود نداشتن حق سرپرستی برای پدر در صورتی که برده باشد، تصریح شده است. به نظر برخی فقهای اهل سنّت، بین برده و آزاد فرقی وجود ندارد. اینان به عموم ادله و تفاوت نداشتن نگاهداری کودک در این دو صورت استناد کرده‌اند (← سحنون، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۹؛ ابن‌حزم، ج ۱۰، ص ۳۳۰).

از دیگر شرایط حضانت‌کننده، داشتن سلامت جسمی و توانایی بر نگهداری طفل است. برخی با استناد به حدیثی نبوی، هرگونه بیماری که حاضن را از نگهداری طفل باز دارد، موجب سقوط حق حضانت او دانسته‌اند (محمد علیوی ناصر، ص ۷۶ـ۷۸)، اما برخی دیگر از فقها، به‌سبب اطلاق ادلهٔ حدیثی و اصل عدم سقوط حضانت و نیز امکان استفادهٔ حاضن از مساعدت دیگران تا زمان بهبود، به بقای حق حضانتِ حاضن بیمار فتوا داده‌اند (← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۳؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۸ـ۲۸۹).

از دیدگاه فقها، نگاهداری کودک در جایی که بیم خطر و ضرر برای کودک می‌رود، حق حضانت را ساقط می‌کند (برای نمونه ← بحرانی، ج ۲۵، ص ۹۱؛ دسوقی، همانجا؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۸). مادهٔ ۱۱۷۳ قانون مدنی به خطر افتادن سلامت جسمی یا روحی طفل را موجب سقوط حق حضانت دانسته است که از جمله مصادیق بارز آن زمین‌گیری و بیماریهایی است که حاضن را از نگهداری و تربیت کودک ناتوان می‌سازد (کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۷۵).

داشتن شایستگی اخلاقی از شروط دیگر حاضن است، زیرا کودک از اخلاق کسی که حضانت او را برعهده دارد، تأثیر می‌پذیرد و انحطاط اخلاقی حاضن، تربیت کودک را به خطر می‌اندازد. بیشتر فقها با ذکر ضرورت امین یا معتمَد (ثقه) بودن حاضن، به این شرط اشاره کرده‌اند (← سحنون، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۷؛ شافعی، ج ۳، جزء ۵، ص ۹۳؛ ابن‌مرتضی، ج ۳، ص ۲۸۵؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۴؛ دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۸؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۳) و برخی دیگر از لزوم احراز عدالت حاضن سخن گفته (برای نمونه ← طوسی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۰) و شماری از فقها (برای نمونه ← شهید ثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، همانجا) ضرورت فاسق نبودن وی را شرط دانسته‌اند. عده‌ای از فقها بدین استناد که نگاهداری طفل تنها به عواطف مادری نیاز دارد و عدالت لازم نیست، این شرط را نپذیرفته‌اند (← علامه حلّی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۲؛

فخرالمحققین، ج ۳، ص ۲۶۵؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۹). دربارهٔ شرط ایجابی عدالت یا سلبی فاسق نبودن حضانت‌کننده، ظاهراً فقها بیشتر به فلسفهٔ حضانت توجه داشته‌اند نه به نص شرعی خاص.

به موجب مادهٔ ۱۱۷۳ قانون مدنی، هرگاه بر اثر مواظبت نکردن یا انحطاط اخلاقی پدر یا مادری که طفل تحت حضانت اوست، سلامت جسمی یا تربیت اخلاقی طفل در معرض خطر باشد، دادگاه می‌تواند به تقاضای نزدیکان طفل یا به تقاضای قیّم او یا به تقاضای دادستان، هر تصمیمی را که برای حضانت طفل مقتضی بداند، اتخاذ کند. این مادّه برخی از مصادیق مواظبت نکردن یا انحطاط اخلاقی را چنین برشمرده است: اعتیاد زیان‌آور به الکل و مواد مخدر و قمار؛ اشتهار به فساد اخلاق و فحشا؛ ابتلا به بیماریهای روانی با تشخیص پزشکی قانونی؛ سوءاستفاده از طفل یا اجبار او به ورود در مشاغل ضداخلاقی، مانند فساد، فحشا، تکدّی و قاچاق؛ تکرار ضرب و جرح غیرمتعارف.

شرط دیگری که به‌ویژه فقهای امامی دربارهٔ حاضن ذکر کرده‌اند، مسلمان بودن اوست. مهم‌ترین دلیل آنها آیهٔ ۱۴۱ نساء («... لَن یَجْعَلَ اللّهُ لِلْکافِرینَ عَلَی الْمُؤمِنینَ سَبیلاً»: خداوند هرگز برای کافران در حق اهل ایمان راه تسلط نگذاشته است) و احادیث (از جمله «الاسلامُ یَعْلُو وَ لایُعْلیٰ عَلَیه») است (← طوسی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۸، همانجا؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۲؛ موسوی عاملی، ج ۱، ص ۴۶۸؛ حرّعاملی، ج ۲۶، ص ۱۴، ۱۲۵)، زیرا امکان دارد کفر حضانت‌کننده به انحراف کودک بینجامد (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۷).

فقهای اهل سنّت در مورد این شرط اختلاف‌نظر دارند. شافعیان و حنبلیان و برخی مالکیان آن را پذیرفته‌اند. حنفیان نیز این شرط را تنها در مورد حضانت مرد پذیرفته‌اند. اما نظر آنان و بیشتر مالکیان در مورد زن حاضنه این است که مسلمان بودن حضانت‌کننده شرط نیست. به نظر اینان، آنچه مهم است، سرپرستی کودک و شفقت کردن به اوست و دینِ حاضن بر آن تأثیری ندارد (← خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۵؛ دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۹؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۳، ۶۳۹؛ آبی ازهری، ج ۱، ص ۴۰۹؛ جزیری، ج ۴، ص ۵۹۶ـ۵۹۷). قانون مدنی ایران دربارهٔ اینکه کفر از موانع حضانت است یا خیر، سکوت کرده است و حقوق‌دانان دربارهٔ حق حضانت والدین غیرمسلمان بر فرزندان مسلمان خود، آرای مختلفی مطرح کرده‌اند (برای نمونه ← امامی، ج ۵، ص ۱۹۷؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۷۳).

شرط دیگر، سکونت حضانت‌کننده در محلی ثابت است. فقهای امامی، انتقال کودک را به وسیلهٔ مادر حضانت‌کننده به شهری نزدیک یا به شهری مانند شهر اول یا بهتر از آن، جایز شمرده‌اند، اما انتقال از شهر به روستا ــ که معمولاً امکانات آن کمتر از شهر است ــ یا به شهری با فاصلهٔ مکانی زیاد را جایز ندانسته‌اند، مگر اینکه پدر او در آنجا سکونت داشته باشد و این سفر موجب محبت بیشترِ پدر به کودک شود یا اینکه پدر کودک اجازه دهد (← طوسی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۸، همانجا؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۵). همچنین مسافرت کودک به همراه پدر جایز است و موجب سقوط حضانت مادر می‌شود (شهید اول، قسم ۱، ص ۳۹۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، همانجا).

به نظر برخی فقهای اهل سنّت، هرگاه مادری که حضانت کودک را برعهده دارد، وی را از شهری که ولیّ او در آن سکونت دارد به شهری نزدیک که رفت و برگشت به آن در یک روز ممکن باشد، ببرد، حضانت ساقط نمی‌شود. همچنین به نظر حنفیان، بردن کودک به سرزمینی که عقد ازدواج والدین در آن صورت گرفته است، باعث سقوط حضانت نمی‌گردد. به نظر حنفیان، انتقالی که موجب ضرر کودک باشد یا امنیت او را به خطر اندازد، ممنوع است (← ابن‌قدامه، ج ۹، ص ۳۰۵ـ۳۰۶؛ ابن‌همام، ج ۴، ص ۱۹۰ـ۱۹۱؛ محمد علیوی ناصر، ص ۱۲۵ـ۱۲۷).

شرط دیگر حضانت‌کننده، که در واقع شرط اختصاصی برای حضانت مادر است، ازدواج نکردن او با شخصی جز پدر کودک است. فقهای امامی، با استناد به احادیث (← نوری، ج ۱۵، ص ۱۶۴)، ازدواج کردن مادر کودک را با شخصی جز پدر او ساقط کنندهٔ حق حضانت دانسته‌اند. برخی فقها دلیل این حکم را اشتغال مادر به حقوق زوج دوم و درنتیجه بازماندن او از نگهداری شایستهٔ کودک دانسته‌اند (← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۳۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۳؛ بحرانی، ج ۲۵، ص ۹۲). به نظر فقها، ازدواج مادر در زمانی که وی عهده‌دار حضانت است با هر مردی غیر از پدر کودک، حق تقدم او را در حضانت، تنها در برابر پدر کودک ساقط می‌کند؛ به همین دلیل، در صورت فوت پدر، حق اولویت حضانت با مادر است، نه وصی پدر یا اشخاص دیگر، حتی اگر شوهر دیگری اختیار کرده باشد (برای نمونه ← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۳ـ۲۹۴؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۲۷۹). به تصریح شهیدثانی (۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۴)، رضایت شوهر دوم، در بقای حضانت مادر تأثیری ندارد، زیرا نصوصی که بر سقوط حق حضانت مادر در صورت ازدواج دلالت می‌نمایند، مطلق‌اند. به‌علاوه، ممکن است شوهر دوم از اجازه‌ای که داده صرف‌نظر کند و در نتیجه، حضانت کودک مختل شود. طبق مادهٔ ۱۱۷۰ قانون مدنی، شوهر کردن مادر از موانع حضانت است.

فقیهان اهل سنّت ازدواج مادر با خویشاوند مَحرم کودک را از موانع حضانت مادر ندانسته‌اند (جزیری، ج ۴، ص ۵۹۸؛ حماده، ص ۲۳۲ـ۲۳۳؛ برای نمونه ← ابن‌قیّم جوزیّه، ج ۵، ص ۴۸۴). به نظر شافعیان، ازدواج مادر با یکی از محارم کودک نیز فقط در صورتی که پدر به حضانت طفل توسط مادر رضایت دهد، موجب ساقط نشدن حضانت مادر می‌شود (خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۵). یکی دیگر از شروطی که شافعیان و مالکیان در حضانت دختر به آن پایبندند، محرم بودن حاضن با اوست (دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۸؛ محمد علیوی ناصر، ص ۸۷ـ ۸۸).

هرگاه کسی که یکی از شرایط مقرر برای حضانت را در فقه اسلامی ندارد، آن شرط را احراز کند، به نظر بیشتر فقهای شیعه و اهل سنّت، شایستگی حضانت را پیدا می‌کند، مانند بهبود بیماری مسری، مسلمان شدن کافر و زوال جنون (← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۳۷؛ شلبی، ص ۷۴۶؛ امامی، ج ۵، ص ۱۹۶). در حدیثی هم به این مطلب تصریح شده است (← طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۹۸)، ولی در مورد بازگشت حق حضانت مادر در صورت جدایی وی از همسر دومش اختلاف‌نظر وجود دارد. به عقیدهٔ مشهور فقهای امامی، حق حضانت بعد از وقوع طلاق یا فسخ نکاح، به مادر بازمی‌گردد، زیرا ازدواج مادر که موجب رفع صلاحیت او شده بود، از میان رفته است (← فاضل هندی، ج ۷، ص ۵۲۲). بر پایهٔ این نظر، اگر طلاق بائن باشد، حضانت به مجرد وقوع طلاق و در صورتی که طلاق رجعی باشد، پس از پایان مدت عِدّه، به مادر برمی‌گردد (← شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۴؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۰). شیخ طوسی (۱۳۷۷ـ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۱) میان طلاق بائن و رجعی فرقی قائل نشده و بر آن است که به محض وقوع طلاق، حق حضانت به مادر بازمی‌گردد. شماری از فقهای امامی (برای نمونه ← ابن‌ادریس حلّی، ج ۲، ص ۶۵۱؛ خویی، ج ۲، ص ۲۸۶)، بازگشت حق حضانت مادر را در صورت وقوع طلاق یا فسخ نکاح نپذیرفته‌اند. به نظر مشهور در میان اهل سنّت، ازدواج مادر یا هر مانعی که به‌طور اختیاری ایجاد شده باشد، حق حضانت را برای همیشه ساقط می‌کند و امکان بازگشت این حق وجود ندارد، زیرا حضانت، حق حاضن بوده و خود او این حق را ساقط کرده است (دسوقی، ج ۲، ص ۵۳۲ـ۵۳۳؛ قس خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۶ـ۴۵۷؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۴۰).

از دیدگاه فقه اسلامی و حقوق ایران، در مدت زندگی مشترک والدین کودک، حضانت وی برعهدهٔ آن دو است (← ابن‌فهد حلّی، ج ۳، ص ۴۲۸؛ میرزای قمی، ج ۴، ص ۳۵۲؛ قانون مدنی ایران، مادّهٔ ۱۱۶۸). همچنین در صورت جدایی پدر و مادر، چون مادر مناسب‌ترین فرد برای نگاهداری کودک تا پایان دورهٔ شیرخوارگی است، همهٔ فقهای مذاهب اسلامی مادر را برای حضانت طفل شایسته‌تر دانسته‌اند، خواه به کودک، مادرش شیر دهد خواه زنی دیگر. آیهٔ ۲۳۳ سورهٔ بقره («...لاتُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها...» : مادر نباید در مورد کودک به زحمت و ضرر افتد) و احادیث نبوی، از جمله ادلهٔ این نظر به شمار می‌روند (← صنعانی، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۴ـ ۲۸۶؛ شوکانی، ج ۶، ص ۳۶۸ـ۳۶۹؛ شلبی، ص ۷۳۶ـ۷۳۷؛ محمد علیوی ناصر، ص ۴۵).

درصورتی که جدایی والدین، به موجب طلاق یا علتی دیگر، پس از دو سالگی کودک روی دهد، آرای فقها دربارهٔ شخصی که حق حضانت او را دارد، مختلف است. در این میان، اختلاف نظر فقهای امامی بیشتر به اختلاف مُفاد احادیث حضانت بازمی‌گردد. به نظر مشهور فقهای امامی، حضانت فرزند پسر پس از دو سالگی با پدر است و حضانت فرزند دختر تا هفت سالگی با مادر است و پس از آن، با پدر (← علامه حلّی، ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۰۶؛ فخرالمحققین، ج ۳، ص ۲۶۴؛ فاضل هندی، ج ۷، ص ۵۵۰). این نظر مبتنی بر نصوص حدیثی نیست بلکه فقها میان احادیثی که حضانت را تا هفت سالگی به طور مطلق (بدون تفاوت گذاردن میان دختر و پسر) حق مادر دانسته و احادیثی که حضانت را تا هفت سالگی به طور مطلق حق پدر شمرده (← کلینی، ج ۶، ص ۴۵؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۷۰)، جمع کرده‌اند، بدین‌ترتیب که احادیث دستهٔ اول را بر حضانت دختر و احادیث دستهٔ دوم را بر حضانت پسر حمل کرده‌اند. وجه این‌گونه جمع‌کردن میان احادیث، شایسته‌تر بودن مادر برای تربیت دختر و شایسته‌تر بودن پدر برای تربیت پسر است (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۰ـ۲۹۱).

شماری دیگر از فقهای امامی، از جمله شیخ‌مفید (ص ۵۳۱) و حمزه‌بن عبدالعزیز سلّار دیلمی (ص ۱۶۶)، حق حضانت مادر را در مورد پسر تا دو سال و در مورد دختر تا نه سال دانسته‌اند (برای نقد این نظر ← طباطبائی، ج ۷، ص ۲۵۰؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۱). در نظری منسوب به ابن‌بابویه (۱۴۱۵، ص ۳۶۰)، مادر تا زمانی که ازدواج نکرده است، برای حضانت کودک، چه دختر چه پسر، اولویت دارد. برخی فقها (← ابن‌جنید اسکافی، ص ۲۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۳۱) مادر را برای حضانت پسر تا رسیدن به سن تمیز (معمولاً هفت سالگی) و برای حضانت دختر تا زمانی که مادر ازدواج نکرده باشد یا تا زمان سن بلوغ دختر (طوسی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۹)، اولویت داده‌اند. نظر دیگر در فقه امامی آن است که مادر برای حضانت کودک، چه دختر چه پسر، تا هفت سالگی آنها اولویت دارد (موسوی عاملی، ج ۱، ص ۴۶۷؛ محمدباقربن محمدمؤمن

سبزواری، ص ۱۹۴).

به نظر برخی مؤلفان، تعیین سن در روایات موضوعیت ندارد و امری تعبدی به‌شمار نمی‌رود بلکه برای تعیین سن حضانت توجه به نیاز روحی، و وضع فرهنگی و اجتماعی کودک لازم است. این مؤلفان احادیثی را که به حضانت مادر تا قبل از ازدواج او قائل‌اند و سنی را برای حضانت مادر مطرح نکرده‌اند، مؤید این نظر شمرده‌اند. همچنین گفته‌اند که آیهٔ ۲۳۳ سورهٔ بقره هر نوع ضرری، از جسمی و عاطفی، را دربرمی‌گیرد. به‌علاوه، توجه به مصالح و مفاسد احکام، اولویت مادر را در حضانت تا هر سنی که مصلحت کودک باشد، تأیید می‌کند (برای نمونه ← موسوی بجنوردی، ص ۵۵ـ۶۰؛ صفائی، ص ۲۹ـ۳۳).

فقهای اهل سنّت، با استناد به ادله‌ای از جمله احادیث، به طور کلی مادر را برای حضانت شایسته‌تر از پدر دانسته‌اند. مبنای نظریهٔ آنان دلسوزی و مهربانی بیشتر مادر است (← ابن‌همام، ج ۳، ص ۳۱۴؛ صنعانی، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۶؛ شوکانی، ج ۶، ص ۳۶۹؛ جزیری، ج ۴، ص ۵۹۴ـ۵۹۶). برخی از آنان به ذکر اوصافی پرداخته‌اند که با پدیدار شدن آنها در کودک، حضانت مادر پایان می‌یابد، مانند استقلال یافتن او در خوردن و آشامیدن و انجام دادن کارهای فردی در مورد پسر و بلوغ در مورد دختر (← شمس‌الائمه سرخسی، ج ۵، ص ۲۰۷؛ کاسانی، ج ۳، ص ۴۵۹؛ ابن‌همام، ج ۴، ص ۱۸۷) یا بلوغ هم در مورد دختر هم پسر (ابن‌حزم، ج ۱۰، ص ۳۲۳). برخی دیگر هفت، هشت، نه و یازده سالگی را برای پایان دورهٔ حضانت انحصاری مادر ذکر کرده‌اند. پس از آن، به نظر شماری از فقها، به استناد حدیثی از پیامبر اکرم، کودک در انتخاب حضانت‌کننده مخیر است (← شافعی، ج ۳، جزء ۵، ص ۹۲؛ ابن‌قدامه، ج ۹، ص ۳۰۱). مالکیان مادر را تا هنگام ازدواج دختر، برای حضانت با شرایطی، دارای اولویت دانسته‌اند (برای نمونه ← سحنون، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۶).

پیش از ۱۳۸۲ش، قانون مدنی ایران در مادهٔ ۱۱۶۹ قانون مدنی از نظر مشهور در فقه امامی پیروی کرده و حضانت پسر را تا دو سالگی و دختر را تا هفت سالگی به مادر سپرده بود. در طرح اصلاحی (مصوب ۱۳۸۲ش) مجمع تشخیص مصلحت نظام، حضانت کودک، چه پسر چه دختر، تا هفت سالگی برعهدهٔ مادر گذاشته شد. به موجب این قانون، پس از هفت سالگی، حضانت کودک با پدر است و در صورت بروز اختلاف بین پدر و مادر، حضانت طفل، با رعایت مصلحت کودک، منوط به تشخیص دادگاه است (ایران. قوانین و احکام، «قانون اصلاح مادهٔ (۱۶۹)، قانون مدنی مصوب ۱۳۱۴»، مصوب آذر ۱۳۸۲). به موجب قانون احوال شخصیهٔ مصر، در صورت جدایی پدر و مادر، مادر حق حضانت پسر را تا هفت سالگی و دختر را تا نه سالگی دارد، اما قاضی می‌تواند، در صورتی که مصلحت طفل اقتضا کند، حضانت پسر را تا پانزده سال و دختر را تا زمان ازدواج به مادر واگذار کند (محمد علیوی ناصر، ص ۱۱۴).

در صورت فوت یکی از والدین، به نظر فقهای امامی، حضانت کودک برعهدهٔ دیگری است. ازدواج دوبارهٔ مادر کودک، حق حضانت او را ساقط نمی‌کند. از جمله ادلهٔ این حکم، علاوه بر اینکه شفقت و مهربانی مادر به فرزند بیش از دیگران است، آیهٔ ۷۵ سورهٔ انفال («... أُولُوا الأَرحامِ بَعضُهُم أَولیٰ بِبَعضٍ...»؛ برخی از خویشاوندان از برخی دیگر سزاوارترند) و احادیثی است که اجازهٔ استرداد کودک را از مادر به وصیِ کودک نداده‌اند (برای اطلاع از این احادیث ← کلینی، ج ۶، ص ۴۱؛ حرّعاملی، ج ۲۱، ص ۴۵۶؛ برای نظر فقها ← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۳؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۲۷۹). مادهٔ ۱۱۷۱ قانون مدنی نیز در صورت فوت یکی از والدین، حضانت کودک را با دیگری دانسته است. شافعیان و برخی حنبلیان جدهٔ مادری کودک را بر پدر رجحان داده‌اند. حتی برخی از آنان خاله و خواهر را نیز بر پدر اولویت داده‌اند (← ابن‌قدامه، ج ۹، ص ۳۰۸؛ ابن‌همام، ج ۴، ص ۱۸۵؛ خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۲ـ۴۵۳). فقهای حنفی به‌طور کلی خویشاوندان زن را در حضانت بر پدر اولویت داده‌اند (ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۸ـ۶۳۹). مادهٔ ۵۷ قانون احوال شخصیهٔ عراق با فقدان مادر، حضانت را به پدر داده است، ولی اگر دادن حضانت به پدر با مصلحت طفل سازگار نباشد یا کودک پدر نداشته باشد، حاضن را دادگاه تعیین می‌کند (محمد علیوی ناصر، ص ۵۶، نیز برای قوانین کشورهای مصر و کویت در این باره ← همان، ص ۵۸ـ۶۰).

در صورت فوت والدین، فقیهان امامی دربارهٔ کسی که شایستگی حضانت کودک را دارد، اختلاف‌نظر دارند. به نظر برخی از آنان، حضانت بر عهدهٔ جد پدری و پس از او، برعهدهٔ وصی منصوب از جانب پدر یا جد پدری است، با این استدلال که جد پدری در حکم پدر کودک است و به‌علاوه، جد، به موجب فقه اسلامی، بر امور مالی کودک نیز ولایت دارد (← شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۵۹؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۵ـ۲۹۶؛ قس طباطبائی، ج ۱۰، ص ۵۲۷). بعد از وصی نیز حضانت طفل برعهدهٔ نزدیک‌ترین خویشاوند طفل بر حسب مراتب ارث است. در صورتی که کودک خویشاوندی نداشته باشد، حاکم شرع موظف است حضانت و سرپرستی وی را به فردی معتمد بسپارد و در صورت دسترسی نیافتن به او، حضانت کودک بر مسلمانان، واجب کفایی است (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۶ـ۲۹۷).

برخی فقها، حضانت کودک را بعد از فوت والدین بر عهدهٔ

خویشاوندان کودک بر حسب مراتب ارث دانسته‌اند. اگر در آن طبقه فقط یک نفر باشد، در صورت دارا بودن شرایط لازم، حضانت را برعهده می‌گیرد و اگر متعدد باشند، میان آنان قرعه‌کشی می‌شود، زیرا اشتراک چند نفر در امر حضانت، به زیان کودک است. این دسته از فقها در رد دلایل نظر پیشین چنین استدلال کرده‌اند که این موضوع که جد پدری در حکم پدر است، موجب تقدم او در مورد حضانت نمی‌شود، زیرا می‌توان گفت که جدهٔ مادری نیز در حکم مادر است و مادر در حضانت بر پدر مقدّم است، پس جدهٔ مادری باید بر جد پدری مقدّم باشد. همچنین اولویت جد پدری در حضانت به‌سبب ولایت وی بر اموال کودک نیست، زیرا ولایت بر مال و حضانت دو امر جداگانه به‌شمار می‌روند و بین آن دو ملازمه‌ای وجود ندارد (شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۵۹ـ۴۶۰). به نظر برخی دیگر از فقها، درصورتی که کودک اموالی داشته باشد، حاکم برای حضانت و نگاهداری کودک، با هزینه کردن از اموال او، شخصی را اجیر می‌کند و در غیر این صورت، حضانت او بر تمام افراد واجب کفایی است (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۶؛ برای آرای دیگر ← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۳۰ـ۴۳۲).

بنابر مواد ۱۱۸۸، ۱۱۹۱ و ۱۲۳۲ قانون مدنی ایران، حضانت کودک پس از فوت والدین، برعهدهٔ جد پدری و پس از او برعهدهٔ وصی منصوب از جانب پدر یا جد پدری است، هرچند به نظر برخی حقوقدانان، میان این مواد و مادهٔ ۱۱۷۳ (قانونی که درصورت سقوط حق حضانت والدین، اختیار تعیین حضانت‌کننده را به دادگاه می‌دهد) تعارض وجود دارد (برای نمونه ← کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۶۳ـ۱۶۴). در صورت فقدان پدر و جد پدری و وصی منصوب، حضانت کودک همانند ادارهٔ امور مالی او برعهدهٔ قیّمی است که به پیشنهاد دادستان از جانب دادگاه منصوب شده است، زیرا به موجب مادهٔ ۱۲۱۸ قانون مدنی، از جمله اشخاصی که برای آنها قیّم نصب می‌شود، کودکانی هستند که ولیّ خاص (پدر، جد پدری یا وصی آن دو) ندارند (همان، ج ۲، ص ۱۶۹).

به نظر فقهای حنفی، به استناد احادیث، درصورت مرگ مادر یا فقدان صلاحیت او برای حضانت، حضانت کودک به ترتیب قرابت و مراتب ارث برعهدهٔ زنان خویشاوند قرار می‌گیرد، یعنی به ترتیب جدهٔ مادری، جدهٔ پدری، خواهران، دختر خواهران، خاله‌ها، دختر خواهران پدری، دختر برادران، عمه‌ها (در همهٔ موارد، ترتیب ابوینی، مادری و پدری رعایت می‌شود)، خاله‌های مادر، خاله‌های پدر و عمه‌های مادر عهده‌دار حضانت می‌شوند. بعد از خویشاوندان زن نوبت به مردان خویشاوند (به‌ترتیب مراتب ارث) می‌رسد. همچنین در صورت متعدد بودن افراد دارای صلاحیت در هر مرتبه، به‌ترتیب، اشخاص صالح‌تر، تواناتر، باتقواتر و سالخورده‌تر برگزیده می‌شوند و در نهایت تصمیم‌گیری حضانت به قاضی سپرده می‌شود (← ابن‌همام، ج ۴، ص ۱۸۵ـ۱۸۶؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۸ـ۶۳۹).

به نظر شافعیان، در مورد خویشاوندان نزدیک کودک که شایستگی حضانت او را دارند، سه فرض متصوّر است: هم زن باشند هم مرد، فقط زن باشند یا فقط مرد. در فرض اول، حضانت‌کننده از میان زنان و سپس از میان مردان خویشاوند، به‌ترتیب طبقات ارث، انتخاب می‌شوند. مثلاً اگر کودک چند خواهر و چند برادر داشته باشد، اولویت در حضانت با خواهران است و اگر آنان حضانت را نپذیرند، نوبت به برادران می‌رسد. البته برخی فقهای شافعی، حتی با وجود مردان خویشاوند در مراتب بالاتر، اولویت را همواره به زنان خویشاوند داده‌اند. در فرضهای دوم و سوم، حضانت‌کننده به‌ترتیب درجات خویشاوندی و با رجحان قرابت ابوینی بر پدری و رجحان قرابت پدری بر مادری معیّن می‌شود. فقهای شافعی دربارهٔ صلاحیت خویشاوندی که محرم کودک نیستند، برای حضانت اختلاف‌نظر دارند. در صورتی که چند نفر شرایط حضانت را داشته باشند، حضانت‌کنندهٔ کودک با قرعه تعیین می‌شود (← بیضاوی، ج ۲، ص ۸۷۸؛ خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۲ـ۴۵۳؛ محمد علیوی ناصر، ص ۴۷ـ۴۸).

بنابر فقه مالکی، در حضانت، خویشاوندان مادری بر خویشاوندان غیرذکور پدری مقدّم‌اند و پس از آنان حضانت به وصی و سپس به خویشاوندان ذکور پدری می‌رسد. همچنین به نظر آنان، حاضن به ترتیب طبقات وراثت و نیز باتوجه به نوع قرابت (به ترتیب ابوینی، مادری و پدری) انتخاب می‌شود. دربارهٔ اولویت داشتن دختر برادر بر دختر خواهر یا برعکس و نیز استحقاق جد مادری برای حضانت، میان فقهای مالکی اختلاف‌نظر وجود دارد. درصورت متعدد بودن افراد شایسته در هر مرتبه، به خصوصیاتی مانند محبت و شفقت بیشتر داشتن به کودک و مسن‌تر بودن توجه می‌شود و درنهایت نوبت به قرعه می‌رسد (محمد علیوی ناصر، ص ۴۹؛ برای نمونه ← دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۷ـ۵۲۸).

به نظر حنبلیان، حضانت پس از مادر کودک، به ترتیب، برعهدهٔ جدهٔ مادری، جدهٔ پدری، جد، مادر جد، خواهر، خاله، عمه، خالهٔ مادر، خالهٔ پدر، عمهٔ پدر، دختر خواهر، دختر برادر، دختر عمه، دختر عموی مادر و دختر عموی پدر طفل است و سپس نوبت به دیگر خویشاوندان، به ترتیب قرابت، می‌رسد. در هر مرحله، حضانت‌کننده به‌ترتیب از میان خویشاوندان ابوینی، مادری و پدری انتخاب می‌شود.

همچنین حنبلیان در صورتی که دختر محضون به هفت سالگی رسیده باشد، حضانت خویشاوندان غیرمحرم را جایز ندانسته‌اند. درصورت تساوی شرایط چند نفر در حق حضانت، حضانت‌کننده با قرعه برگزیده می‌شود و در صورتی که کسی برای حضانت کودک یافته نشود، تعیین وی بر عهدهٔ حاکم است (← ابن‌قدامه، ج ۹، ص ۳۰۸ـ ۳۱۱؛ بهوتی‌حنبلی، ج ۵، ص ۵۸۴ـ۵۸۶).

به نظر حقوق‌دانان، مقرر داشتن حق حضانت به معنای جلوگیری از معاشرت و ملاقات کودک با خویشاوندانش نیست (برای نمونه ← کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۵۳). بنابر مادهٔ ۱۱۷۴ قانون مدنی ایران، درصورتی که به علت طلاق یا علل دیگر، پدر و مادر کودک در یک منزل سکونت نداشته باشند، دادگاه برای هریک از آن دو که حضانت کودک را برعهده ندارد، حق ملاقات تعیین می‌کند (نیز ← بدران ابوالعینین، ص ۸۵ـ۸۶؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۵۴؛ ایران. قوانین و احکام، «قانون حمایت خانواده»، مادهٔ ۱۲، «آیین‌نامهٔ اجرایی قانون حمایت خانواده»، مادهٔ ۱۲). امور مربوط به حضانت و ملاقات اطفال در صلاحیت دادگاه خانواده است (← ایران. قوانین و احکام، بند ۷ مادهٔ واحده «قانون اختصاص تعدادی از دادگاههای موجود به دادگاههای موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی»، مصوب مرداد ۱۳۷۶، مادهٔ واحده، بند ۷، «آیین‌نامهٔ اصلاحی قانون تشکیل دادگاههای عمومی و انقلاب»، مصوب بهمن ۱۳۸۱، مادهٔ ۴، بند ب).

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های نگهداری طفل، رضاع (شیر دادن) است. با وجود این، به نظر فقهای امامی، رضاع با حضانت ملازمه ندارد، زیرا ممکن است در پاره‌ای موارد، کودک برای شیردادن در اختیار زن دیگری غیر از مادر قرار داده شود (← فخرالمحققین، ج ۳، ص ۲۶۳؛ میرزای قمی، ج ۴، ص ۴۴۰ـ ۴۴۱). با این همه، در صورتی که کودک را زنی غیر از مادر شیر دهد، برخی فقها به ساقط شدن حق حضانت مادر قائل شده‌اند. شماری از آنان ــ بدین استناد که پدر به فرزندی که منسوب به اوست، اولویت دارد و فقط مواردی که حق حضانت مادر با دلیل شرعی ثابت شده، از این اصل بیرون است ــ در تمام مواردی که در مورد حق حضانت مادر تردید وجود دارد (مانند این مورد)، حق حضانت مادر را نپذیرفته‌اند. دلیل دیگر آنان این است که از جمع میان حضانت مادر بر طفل و شیردادن دیگری به او، ممکن است حرج یا ضرر به‌وجود آید (← محقق حلّی، ج ۲، ص ۳۴۶؛ شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۵۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۳۰۰). ظاهر حدیثی از امام صادق علیه‌السلام (← حرّعاملی، ج ۲۱، ص ۴۷۱)، که واژهٔ نَزْع (جداکردن) را دربردارد، این نظر را تأیید می‌کند. اما برخی دیگر (← ابوالصلاح حلبی، ص ۳۱۶؛ ابن‌ادریس حلّی، ج ۲، ص ۶۵۲)، رضاع وحضانت را دو حق جداگانه دانسته‌اند که با سقوط یکی، دیگری ساقط نمی‌شود. برخی فقهای معاصر، مانند امام خمینی (ج ۲، ص ۲۷۸ـ۲۷۹)، از بین نرفتن حق حضانت را مقتضای احتیاط دانسته‌اند. فقهای اهل سنّت، دادن کودک را به دایه، موجب سقوط حق حضانتِ مادر ندانسته‌اند (← زحیلی، ج ۷، ص ۷۱۹).

فقها دربارهٔ هزینهٔ حضانت و مخارجی که برای سلامت جسم و روح کودک نیاز است، در مبحث نفقهٔ اولاد بحث کرده‌اند. اگر کودک اموالی داشته باشد، نفقهٔ او و هزینهٔ حضانت، از مال او پرداخت می‌شود. در غیر این‌صورت، تأمین هزینهٔ خوراک و پوشاک کودک، برعهدهٔ پدر است و با فقدان پدر یا فقر او، این تکلیف برعهدهٔ جد پدری و سپس برعهدهٔ مادر است (برای نمونه ← طوسی، ۱۳۷۷ـ ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۱؛ ابن‌ادریس حلّی، ج ۲، ص ۶۵۶؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۳۸۰ـ۳۸۱؛ نیز ← قانون مدنی ایران، مواد ۱۱۹۷ـ۱۱۹۹). برخی فقیهان اجرت حضانت را جزو نفقه ندانسته و آن را منتفی دانسته‌اند. نبودن نصی که بر وجوب اجرت دلالت کند و مرسوم نبودن آن در عرف، از جمله ادلهٔ این نظر است (← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۱؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۶ـ۶۳۷؛ خوانساری، ج ۴، ص ۴۷۲)، هرچند به نظر برخی فقهای معاصر، مادر می‌تواند برای حضانت درخواست اجرت کند (← خویی، ج ۲، ص ۲۸۶؛ حکیم، ج ۲، ص ۳۰۳).

حنفیان و مالکیان پرداخت اجرت برای رضاع و حضانت را در طول نکاح، جایز ندانسته‌اند، زیرا به نظر آنان، انجام دادن این کارها واجب شرعی است (کاسانی، ج ۳، ص ۴۵۶؛ محمد علیوی ناصر، ص ۱۷۷ـ۱۷۸). اما شافعیان و حنبلیان در صورتی که حضانت بر مادر واجب نباشد، به جواز آن قائل‌اند. همچنین به نظر برخی از آنان، درصورتی که زن از مرد جدا شده باشد، زن برای حضانت طفل، حق دارد اجرت دریافت کند و این اجرت در صورت دارایی داشتن کودک، از مال او و در غیر این صورت از مال کسی که نفقهٔ کودک را برعهده دارد، تأمین می‌شود. همچنین به نظر برخی فقهای اهل سنّت، اگر کسی که شرایط حضانت را دارد، بدون گرفتن اجرت، حاضر به نگهداری کودک شود، در صورتی که پدر او نیز تنگدست باشد، بر صاحب حق حضانت مقدّم می‌شود وگرنه اولویت با صاحب حق است (← ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۶ـ۶۳۸؛ محمد علیوی ناصر، ص ۱۸۶).

در مورد پایان حضانت، همهٔ فقهای امامی برآن‌اند که رسیدن کودک به سن بلوغ و رشد، برای خروج از حضانت لازم است (برای نمونه ← طوسی، ۱۳۷۷ـ ۱۳۸۸، ج ۶،

ص ۳۹؛ محقق حلّی، ج ۲، ص ۳۴۶؛ شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۳؛ طباطبائی، ج ۷، ص ۲۵۴؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۲۸۰). برخی فقهای امامیه (برای نمونه ← شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۴) جدا نشدن فرزند را از مادر پس از این دوران، به‌ویژه برای دختر تا زمانی که ازدواج نکرده است، مستحب دانسته‌اند. برخی مالکیان و فقهای امامی، جدایی دختر از مادر را تا زمانی که دختر ازدواج نکرده است، ممنوع یا مکروه شمرده‌اند (برای نمونه ← سحنون، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۷ـ ۱۳۸۸، همانجا). در قانون احوال شخصیهٔ عراق (مادّهٔ ۵۷)، سن حضانت تا ده سالگی کودک مقرر شده که با رأی دادگاه تا پانزده سالگی قابل افزایش است. پس از رسیدن به این سن، دادگاه می‌تواند به او تا رسیدن به هجده سالگی حق انتخاب اقامت همراه با پدر و مادر یا یکی از خویشاوندانش را بدهد (محمد علیوی ناصر، ص ۱۰۹ـ۱۱۰). در قانون احوال شخصیهٔ مصر (مادّهٔ ۲۰)، پایان حضانت پسر ده سالگی و پایان حضانت دختر دوازده سالگی است و به قاضی این اختیار داده شده است که، باتوجه به مصالح، حضانت پسر را تا پانزده سالگی و حضانت دختر را تا زمان ازدواج تمدید کند (همان، ص ۱۱۲ـ۱۱۳). در قوانین ایران، دربارهٔ پایان حضانت مادّهٔ صریحی وجود ندارد، ولی به نظر حقوق‌دانان، از دیدگاه قانون مدنی ظاهراً با رسیدن طفل به سن بلوغ، وی از حضانت خارج می‌شود. البته، به موجب مواد قانون مدنی، والدین مکلف‌اند نفقهٔ فرزندان خود را تا زمانی که به استقلال مالی برسند، بپردازند (برای نمونه ← کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۵۲).

منابع: علاوه بر قرآن؛ صالح عبدالسمیع آبی ازهری، *جواهرالاکلیل*، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا.]؛ ابن‌ادریس حلّی، *کتاب السرائر الحاوی لتحریرالفتاوی*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن‌بابویه، *کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه*، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ همو، *المقنع*، قم ۱۴۱۵؛ ابن‌جنید اسکافی، *مجموعة فتاوی ابن‌الجنید*، تألیف علی‌پناه اشتهاردی، قم ۱۴۱۶؛ ابن‌حزم، *المُحَلّی*، چاپ احمد محمد شاکر، بیروت: دارالجیل، [بی‌تا.]؛ ابن‌حمزه، *الوسیلة الی نیل الفضیلة*، چاپ محمد حسون، قم ۱۴۰۸؛ ابن‌عابدین، *ردّالمحتار علی الدّر المختار*، چاپ سنگی مصر ۱۲۷۱ـ۱۲۷۲، چاپ افست بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌فارس؛ ابن‌فهد حلّی، *المُهَذَّب البارع فی شرح المختصر النافع*، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۱۳؛ ابن‌قدامه، *المغنی*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ ابن‌قیم جوزیه، *زادالمعاد فی هدی خیرالعباد*، چاپ شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌مرتضی، *کتاب البحر الزّخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار*، چاپ عبداللّه‌بن عبدالکریم جرافی، صنعا ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ ابن‌مفتاح، *المنتزع المختار من الغیث المدرار، المعروف بشرح الازهار*، صعده، یمن ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ ابن‌نجیم، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن‌همام، *شرح فتح القدیر للعاجز الفقیر*، [مصر ۱۳۱۹]، چاپ افست بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ احمد دردیر ابوالبرکات، *الشرح الکبیر*، بیروت: داراحیاء الکتب العربیة، [بی‌تا.]؛ ابوالصلاح حلبی، *الکافی فی الفقه*، چاپ رضا استادی، اصفهان [؟ ۱۳۶۲ ش]؛ امام خمینی، *تحریرالوسیلة*، قم ۱۳۶۳ ش؛ حسن امامی، *حقوق مدنی*، ج ۵، تهران ۱۳۷۶ ش؛ ایران. قوانین و احکام، *مجموعهٔ قوانین و مقررات حقوقی، همراه با آراء وحدت رویه، نظریات شورای نگهبان، نظریات مشورتی ادارهٔ حقوقی دادگستری، نظریات مجمع تشخیص مصلحت نظام، آراء دیوان عدالت اداری، و...*، تدوین جهانگیر منصور، تهران ۱۳۸۵ ش؛ یوسف‌بن احمد بحرانی، *الحدائق النّاضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ بدران ابوالعینین، *حقوق الاولاد فی الشریعة الاسلامیة و القانون*، اسکندریه: مؤسسة شباب الجامعة، [بی‌تا.]؛ منصوربن یونس بهوتی حنبلی، *کشّاف القناع عن متن الاقناع*، چاپ محمدحسن شافعی، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ عبداللّه‌بن عمر بیضاوی، *الغایة القصوی فی درایة الفتوی*، چاپ علی محیی‌الدین قره‌داغی، [قاهره ۱۹۸۲]؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ محمدبن حسین بیهقی نیشابوری کیدری، *اصباح الشیعة بمصباح الشریعة*، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۱۶؛ عبدالرحمان جزیری، *کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة*، استانبول ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ حرّ عاملی؛ محمدبن محمد خطّاب، *مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل*، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۵؛ محسن حکیم، *منهاج الصالحین*، بیروت ۱۴۱۰؛ فاروق حماده، «احکام الحضانة فی الاسلام: سیاج لحمایة الطفولة»، *مجلة الاحمدیة*، ش ۳ (محرّم ۱۴۲۰)؛ محمدبن احمد خطیب شربینی، *مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج*، مع تعلیقات جوبلی‌بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ احمد خوانساری، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، علق علیه علی‌اکبر غفاری، ج ۴، تهران ۱۴۰۵؛ ابوالقاسم خوئی، *منهاج‌الصالحین*، قم ۱۴۱۰؛ محمدبن احمد دسوقی، *حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر*، [بیروت]: داراحیاء الکتب العربیة، [بی‌تا.]؛ عثمان‌بن محمد شطا دمیاطی، *اعانة الطالبین علی حلّ الفاظ فتح‌المعین*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ وهبه مصطفی زحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلّته*، دمشق ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ عبدالعلی سبزواری، *مهذّب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم ۱۴۱۳ـ ۱۴۱۶؛ محمدباقربن محمدمؤمن سبزواری، *کفایة الاحکام*، چاپ سنگی تهران ۱۲۶۹، چاپ افست اصفهان [بی‌تا.]؛ عبدالسلام‌بن سعید سحنون، *المُدَوَّنة الکبری*، التی رواها سحنون‌بن سعید تنوخی عن عبدالرحمان‌بن قاسم عتقی عن مالک‌بن انس، قاهره ۱۳۲۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ حمزه‌بن عبدالعزیز سلّار دیلمی، *المراسم العلویة فی الاحکام النبویة*، چاپ محسن حسینی امینی، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمدبن ادریس شافعی، *الأمّ*، چاپ محمد زهری‌نجار، بیروت [بی‌تا.]؛ محمدمصطفی شلبی، *احکام الاسرة فی الاسلام: دراسة مقارنة بین فقه المذاهب السنیة و المذهب الجعفری و القانون*، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ محمدبن احمد شمس‌الائمه سرخسی، *کتاب المبسوط*، قاهره ۱۳۲۴ـ۱۳۳۱، چاپ

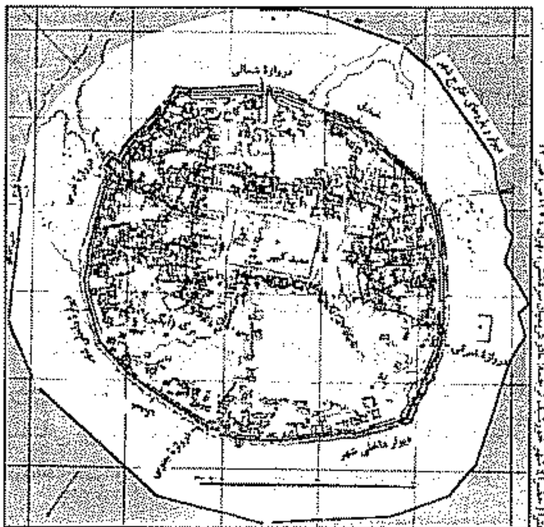
افست استانبول ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ محمد شوکانی، *نیل الاوطار: شرح منتقی الاخبار من احادیث سیدالاخیار*، مصر: شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی، [بی‌تا.]؛ چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن مکی شهید اول، *القواعد و الفوائد: فی الفقه و الاصول و العربیة*، چاپ عبدالهادی حکیم، [نجف ؟ ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹]، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، چاپ محمد کلانتر، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، *مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ اسعد شیخ‌الاسلامی، «بحثی تطبیقی در باب حضانت و احکام آن در مذاهب پنجگانه اسلامی»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۴۳ـ۴۴ (۱۳۶۶ـ۱۳۶۷ ش)؛ زهره صفاتی، «راهکاری دیگر بر مسأله حضانت» (مصاحبه)، *فصلنامهٔ شورای فرهنگی و اجتماعی زنان*، ش ۷ (بهار ۱۳۷۹)؛ محمدبن اسماعیل صنعانی، *سُبُل الاسلام: شرح بلوغ المرام، من جمع ادلة الاحکام* لابن حجر عسقلانی، [بیروت] ۱۹۶۰/۱۳۷۹؛ علی‌بن محمدعلی طباطبائی، *ریاض المسائل فی بیان الأحکام بالدلائل*، بیروت ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴/ ۱۹۹۲ـ۱۹۹۳؛ محمدبن حسن طوسی، *تهذیب‌الاحکام*، چاپ محمدجواد فقیه و یوسف بقاعی، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ همو، *کتاب الخلاف*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷؛ همو، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۸؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *قواعدالاحکام*، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ همو، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰؛ محمدبن حسن فاضل هندی، *کشف اللثام عن قواعد الاحکام*، ج ۷، قم ۱۴۲۲؛ محمدبن حسن فخرالمحققین، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، چاپ حسین موسوی کرمانی، علی‌پناه اشتهاردی، و عبدالرحیم بروجردی، قم ۱۳۸۷ـ۱۳۸۹، چاپ افست ۱۳۶۳ ش؛ ناصر کاتوزیان، *حقوق مدنی: خانواده*، ج ۲، تهران ۱۳۸۵ ش؛ ابوبکربن مسعود کاسانی، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، چاپ محمد عدنان‌بن یاسین درویش، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ کلینی؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *شرایع‌الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ محمد علیوی ناصر، *الحضانة بین الشریعة والقانون*، عمان، اردن ۲۰۰۲؛ محمدجواد مغنیه، *فقه الامام جعفر الصادق: عرض و استدلال*، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ محمدبن محمد مفید، *المُقْنِعَة*، قم ۱۴۱۰؛ محمد موسوی بجنوردی، *حقوق خانواده*، به کوشش ابوالفضل احمدزاده، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمدبن علی موسوی عاملی، *نهایةالمرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام*، چاپ مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی، و حسین یزدی، قم ۱۴۱۳؛ ابوالقاسم‌بن محمدحسن میرزای قمی، *جامع‌الشتات*، چاپ مرتضی رضوی، تهران ۱۳۷۱ـ۱۳۷۵ ش؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۳۱، چاپ محمود قوچانی، بیروت ۱۹۸۱؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸؛ یحیی‌بن شرف نووی، *روضة الطالبین و عمدةالمفتین*، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی‌محمد معوض، بیروت [بی‌تا.].

/ سیدعلی علوی قزوینی /

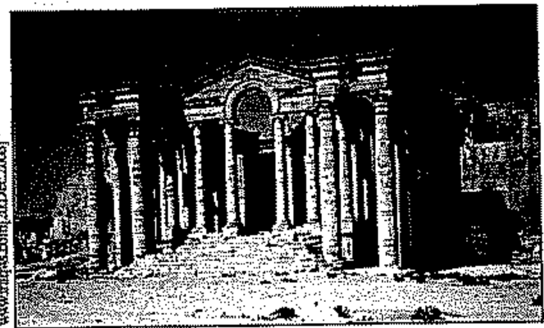
اَلحَضْر (هَترا)، شهری کهن در شمال عراق، که ویرانه‌های آن برجای مانده است. بازمانده‌های بناهای سنگی عظیم با نقش‌برجسته‌ها و نگاره‌ها و مجسمه‌های تزیین شدهٔ شهر بیابانی، مدور، محصور و پهناور حضر، در شمال بین‌النهرین* و در ۱۱۰ کیلومتری جنوب‌غربی موصل* واقع است (فؤاد سفر و محمد علی مصطفی، ص ۱۰، نقشهٔ ۱، ص ۱۷ـ۱۸؛ نیز ← ماجد عبدالله شمس، ص ۱۵، ۲۱، ۲۳). وادی ثَرثار در سه کیلومتری مشرق آن است (فؤاد سفر و محمد علی مصطفی، ص ۱۸).

در دورهٔ آشوریان حضر قریه‌ای بود که زمینهای آن با جمع شدن آب باران در گودالهای طبیعی، سیراب می‌شد و سبزه‌زارها و مرغزارهایی پدید می‌آمد؛ از این‌رو، مهم‌ترین و مشهورترین مرکز تجمع قبایل و محل بتخانه‌های آنها بود و «شمس» والاترین و مشهورترین خدای آنها بود (همانجا). نخستین معبدی که از سنگ با ستونهای بلند و ستبر در حضر ساخته شد، متعلق به قرن دوم پیش از میلاد و اواخر دورهٔ سلوکیان بود (همانجا).

تاریخ حضر به سه دوره تقسیم می‌شود: دورهٔ تکوین، که در اوایل سدهٔ اول میلادی به پایان رسید؛ دورهٔ سادات یا مریا، از خاندانهای محلی، که در قرن اول میلادی استمرار یافت؛ و دورهٔ ملوک، که کمی بعد از نیمهٔ دوم قرن دوم میلادی آغاز شد و با سقوط شهر در ۲۴۰ میلادی به پایان رسید. در دورهٔ ملوک، بلاش اشکانی نخستین کسی بود که خود را پادشاه حَضْر نامید و عنوان «مَلِک‌العرب» را برای وی برگزیدند (همان، ص ۲۶ـ۲۷، ۳۰ـ۳۱). حضر در زمان دو تن از شاهان اشکانی ــ به‌سبب کثرت معابد و بتها، عامل نظامی که حصارهای



موقعیت دایره‌ای شهر الحضر



معبد مرن (خدای خورشید)

بلند شهر و دیگر استحکامات نظامی گویای اهمیت آنهاست، و قرارگرفتن بر سر شاهراههای کاروانی تجاری ــ به شهر بزرگی بدل شد تا اینکه در ۲۴۱ میلادی شاپور اول ساسانی آنجا را فتح کرد و به علت سیطره و گسترش دین زردشت و تغییرات عمده در مرزهای دو امپراتوری ایران و روم، اهمیت دینی و نظامی‌اش را از دست داد، چنانکه در ۳۶۳ میلادی شهری کاملاً ویران و متروک و در محلی بسیار دورافتاده بود (همان، ص ۱۸ـ۱۹، ۲۶).

در سدهٔ سیزدهم / نوزدهم و نیمهٔ نخست سدهٔ چهاردهم / بیستم، چند باستان‌شناس اروپایی در حضر به حفاری پرداختند (ــــ د. *ایرانیکا*؛ *الموسوعة‌العربية*، ذیل مادّه). در حدود ۱۳۲۵ ش / ۱۹۴۶ در اطراف شهر کهن حضر عده‌ای سکونت گزیدند. دولت عراق، برای حفاظت از آثار، در آنجا پایگاهی نظامی ایجاد کرد که به تدریج گسترش یافت و قریه‌ای کوچک و سپس مرکز قضای حضر، از توابع استان نینوا، شد و بناهای اداری، مدرسه، جامع، درمانگاه و هتل بزرگ گردشگری در آن احداث گردید. از ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ مدیریت کل باستان‌شناسی عراق حفاری، بازسازی و مرمت را در حضر آغاز کرد و در ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰ وارد مرحلهٔ حفاظت از آن شد. در ۱۳۴۹ ش / ۱۹۷۰ کاوشهای گسترده‌تری صورت گرفت و مجموعهٔ معبد کبیر، دروازهٔ مهم و شمالی شهر و کاخی در مجاورت آن شهر، از زیر خاک خارج شد (فؤاد سفر و محمد علی مصطفی، ص ۱۲ـ۱۳؛ ــــ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ اکتشافات در حضر ــــ د. *ایرانیکا*؛ *الموسوعة العربية*، همانجاها).

مؤلفان و جغرافی‌نگاران اسلامی بسیاری از این شهر نام برده‌اند و بیشتر آنان داستان فتح این شهر را به دست شاپور اول ساسانی بر اثر خیانت نضیره، دختر حاکم حضر به نام ضیزان، و انهدام حضر و کشته شدن حاکم و سپاهیان او نقل کرده‌اند. ابن‌رسته در کتاب *الاعلاق‌النفيسة* (ص ۹۰) نوشته است که رود ثرثار از حضر می‌گذرد. ابن‌خردادبه در سدهٔ سوم، در توضیح نواحی موصل، شهر حضر را در مقابل تکریت و حاکم حضر را ساطرون‌بن ضَیْزَن معرفی کرده است. او به سرچشمه گرفتن رود ثرثار از هرماس و عبور آن از حضر و پیوستن آن به دجله اشاره کرده است (ص ۹۴، ۱۷۵؛ نیز ــــ سهراب، ص ۱۲۶؛ حمدالله مستوفی، ص ۲۲۶). بکری (متوفی ۴۸۷؛ ج ۲، ص ۴۵۳ـ۴۵۵) حضر را قلعه‌ای در کوهستان تکریت بین دجله و فرات و در کنار رود ثرثار دانسته و با در نظر داشتن داستان نضیره، افزوده است که این دختر، شاپور را از طریق همین رود برای ورود به شهر راهنمایی کرد. ابن‌اثیر (ج ۱، ص ۳۸۷ـ۳۸۸) از شهری به نام حضر در کوهستان تکریت میان فرات و دجله نام برده است که به شاه آن ساطرون می‌گفتند و داستان نضیره و خیانت او به پدر و تسلیم حضر به شاپور را نقل کرده است. یاقوت حموی (ذیل مادّه) نیز شهر حضر را در بین موصل و فرات معرفی کرده و نوشته است تمام خانه‌های شهر با سنگهای تراشیده ساخته شده بود و شصت برج بزرگ داشت و در فاصلهٔ هر برج، نُه برج کوچک‌تر ساخته شده بود و هر برجی کاخ و حمام داشت. او داستان خیانت نضیره به پدرش و علت و چگونگی راهنمایی وی به شاپور اول برای فتح این شهر، پس از دو سال محاصره، را به تفصیل شرح داده است. حِمْیَری (متوفی ۷۲۷؛ ص ۲۰۴ـ۲۰۵) حضر را شهری زیبا بین دجله و زاب از بلاد موصل در کنار رود ثرثار وصف کرد و داستان شاپور و دختر حاکم را نیز نقل کرده است. لسترنج[1] (ص ۹۸ـ۹۹) نیز، در بخش مربوط به جزیره، آن را با نام الحضر و به صورت رومی «هترا» آورده و دربارهٔ آن مطالبی نوشته است.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌خردادبه؛ ابن‌رسته؛ عبدالله‌بن عبدالعزیز بکری، *معجم مااستعجم من اسماءالبلاد و المواضع*، چاپ مصطفی سقّا، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*؛ محمدبن عبدالله حِمْیَری، *الروض المعطار فی خبرالأقطار*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۴؛ سهراب، *کتاب عجائب الاقاليم السبعة الى نهاية العمارة*، چاپ هانس فون مژیک، وین ۱۳۴۷/۱۹۲۹؛ فؤاد سفر و محمد علی مصطفی، *الحضر: مدينة‌الشمس*، بغداد [۱۹۷۴ ؟]؛ ماجد عبدالله شمس، *الحضر: العاصمة العربية*، بغداد ۱۹۸۸؛ *الموسوعة‌العربية*، دمشق: هيئة الموسوعة‌العربية، ۱۹۹۸ـ ، ذیل «الحضر» (از محمود فرعون)؛ یاقوت حموی؛

EIr., s.v. "Hatra" (by Rüdiger Schmitt); Guy Le Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930.

/ اصغر کریمی /

1. Le Strange

حضرات خَمس، اصطلاحی عرفانی در مکتب ابن‌عربی. حضرت در لغت به معنای نزدیکی و قرب (با نظر احترام) و پیشگاه و محضر و مقام است (جوهری، ذیل «حضر»؛ دهخدا، ذیل «حضرات» و «حضرت»). شاگردان و پیروان ابن‌عربی* براساس باور به اینکه تنها مصداق حقیقی وجود، ذات حق تعالی است و تمام هستی را وجود نامتناهی او در برگرفته است (وحدت وجود)، برای تبیین کثرت ظهورات حق تعالی (موجودات)، به مراتب طولی وجود قائل شدند و حضرات خَمس (مراتب پنج‌گانهٔ وجود) نظریهٔ ایشان دربارهٔ تعداد و کیفیت این مراتب است (ـــه عالم*).

بحث از مراتب کلی وجود، که در اندیشهٔ نوافلاطونی سابقه دارد (ـــه د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Hadra")، در آثار ابن‌عربی (برای نمونه ـــه *الفتوحات‌المکیة*، ج ۲، ص ۹۸، ج ۳، ص ۱۷۲، ج ۴، ص ۱۹۶، ۲۰۳؛ همو، *فصوص‌الحکم*، ج ۱، ص ۶۵) تحت عنوان «حضرت‌الوجود» یا «حضرات الالهیه» (یا تعابیری مانند «حضرات الاسماء») آمده و به طور کلی واژهٔ حضرت برای اشاره به هر یک از مراتب الهی وجود، در آثار او بسیار به کار رفته است (برای نمونه ـــه *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۱۹۶ به بعد؛ نیز برای تعاریف مختصر این حضرات ـــه عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۳۶ـ۲۴۱). به گفتهٔ ابن‌عربی (*الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۵۸۲)، تعداد این مراتب و حضرات را تنها خدا می‌داند. خود ابن‌عربی اصطلاح حضرات خمس را به کار نبرده است؛ اگر چه فکر اولیهٔ آن را می‌توان در کتاب *انشاءالدوائر* (ص ۲۱ـ۲۴) او یافت. اصطلاح حضرات خمس اولین‌بار در آثار صدرالدین قونیوی (ـــه ۱۴۰۴، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸) و پس از او در آثار دیگر پیروان و شارحان ابن‌عربی وسیعاً به کار رفته است (برای نمونه ـــه جندی، ص ۲۳؛ قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۸۹؛ جامی، ص ۳۱).

دلیل نامگذاری این مراتب به «حضرات»، به اعتبار حضور حق در این مراتب و مظاهر، و حاضر بودن این مراتب نزد حق تعالی است؛ لذا در بحث حاضر به مقام ذات حق، حضرت گفته نمی‌شود، زیرا سخن در باب تنزلات و تعینات و ظهورات ذات اوست (ـــه قیصری، ۱۳۷۵ش، حواشی امام‌خمینی، ص ۱۶۳).

اولین این حضراتِ کلیه، حضرت غیب مطلق است و عالَم آن، عالم اَعیانِ ثابته در حضرت علمیه است. پایین‌تر از آن، حضرتِ غیبِ مضاف است که به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی آن بخش که به حضرتِ غیبِ مطلق نزدیک است و عالَم آن عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، یعنی عالَم عقول و نفوس مجرد، است (حضرت دوم)؛ و دیگری آن بخش که به عالم شهادت مطلق نزدیک است و عالمش عالم مثال است و عالم ملکوت هم نامیده می‌شود (حضرت سوم). حضرت چهارم شهادت مطلق است و عالم آن عالم مُلک است. حضرت پنجم، که جامع و مظهر همهٔ حضرات و عوالم قبلی است، انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۹۰؛ جرجانی، ص ۹۳).

در تقسیم‌بندی فرغانی (ص ۷۰)، به جای حضرت اول، دو مرتبهٔ تعین اول و تعین ثانی را داریم که منسوب به حق و موطن علم حق‌اند و سه حضرتِ بَعدی منسوب به کَون (خلق) و خارج از موطن علم حق‌اند، و حضرت پنجم جامع مراتب قبلی است (با این حساب، تعداد مراتب کلی به شش مرتبه می‌رسد؛ نیز ـــه تُرکهٔ اصفهانی، ص ۲۹۰، ۲۹۳، که تعین اول و ثانی را، به ترتیب، تعین جلائیه و استجلائیه نامیده است). بعد از مقام ذات، تعین اول یا مرتبهٔ احدیت است که جامع جمیع تعینات است. علم حق به تعینات نامتناهی، عین علم او به ذات خویش در این مرتبه است و چون ذات حق غیب‌الغیوب است و هیچ تعین علمی در آن وجود ندارد، به تعین اول، اولین تعین معلوم گفته شده است. در این مرتبه تمام کثرات اسمائی در احدیت ذات محو و مستهلک‌اند (صدرالدین قونیوی، ۱۴۰۴، ص ۱۳۰، ۱۳۶؛ جندی، ص ۴۴؛ جامی، ص ۴۴). شارحان ابن‌عربی در توضیح و تبیین انتقال از مقام ذات به مقام تعین، از «وحدت حقیقیه» بهره‌گرفته‌اند. وحدت حقیقیه یا وحدت اطلاقی، که موجب ظهور تعین اول است، وحدتی عددی نیست که در مقابل کثرت باشد (ـــه صدرالدین قونیوی، ۱۳۶۳ش، ص ۶۳؛ ترکهٔ اصفهانی، ص ۱۸۸). این مرتبه به نامهای گوناگونی خوانده شده است، از جمله: تجلی اول (فرغانی، ص ۵۰)، نسبت علمیه (ترکهٔ اصفهانی، ص ۲۷۲)، احدیةالجمع (فناری، ص ۱۲۶)، حقیقةالحقائق (همان، ص ۱۲۹)، «أوْ أدْنیٰ» (جامی، ص ۳۶) و حقیقت محمدیه (ترکهٔ اصفهانی، ص ۲۶۹).

مرتبهٔ تعین ثانی یا واحدیت، دومین مرتبهٔ تعین حقانی است که ذات حق به خودش از حیث تفاصیل اسمائی علم دارد. در این مرتبه، اسمای الهی و اعیان ثابته* به صورت ممتاز از یکدیگر، وجود علمی دارند؛ در مقابلِ اسماء مفصّل در تعینات خَلقی که وجود خارجی دارند (ـــه فرغانی، ص ۵۶؛ جامی، ص ۳۸). مبدئیت حق تعالی در ایجاد تعینات خَلقی در این مرتبه است (ـــه صدرالدین قونیوی، ۱۳۶۲ش، ص ۷، ۱۸). در تعین ثانی، اسم‌اللّه جامع همهٔ اسماء و صفات حق است و در تمامی اسماء خود را نشان می‌دهد و عالَم، گسترش و تفصیل اسم‌اللّه است (ـــه قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۷؛ فناری، ص ۷۵). در این مرتبه دو حیثیت وجود دارد: اسماء الهی و اعیان ثابته. حیثیت اسماء هویت وجوبی دارد، زیرا همان وجوب اطلاقی حق است که متعین گشته؛ اما حیثیت اعیان،

امکانی و ماهوی است (← صدرالدین قونیوی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۸؛ فناری، ص ۲۳۰). اسماء رو به جانب حق و اعیانِ ثابته رو به جانب خلق دارند. تمام اسماء و اعیان متعین در تعین ثانی و نیز آنچه در تعینات خَلقی جلوه می‌نماید، فیض حق‌اند. این فیض دو نوع است: فیض اقدس، که به اسماء الهی و اعیان ثابته تبدیل می‌شود و موطن وجودیِ آن مرتبهٔ تعین ثانی است؛ و فیض مقدّس، که پدید آورندهٔ اعیان خارجی است (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۶۱، ۶۵؛ نیز ← فیض و صدور*). مرتبهٔ تعین ثانی به نامهای دیگری نیز خوانده شده، که از آن جمله است: تجلی ثانی، مرتبهٔ الوهیت، حضرت ارتسام، حضرت عمائیه، مقام جمع، و مرتبهٔ امکان (فرغانی، ص ۵۷ـ۵۸؛ نیز ← تعین*).

در میان شارحان آرای ابن‌عربی دربارهٔ ترتیب مراتب ظهورات هستی بعد از مقام ذات، یعنی در جایگاه علم حق، دو تقریر وجود دارد: براساس تقریر اول ــ که از آنِ صدرالدین قونیوی و جندی و فرغانی و پیروان ایشان است ــ بعد از مقام ذات، مرتبهٔ تعین اول و سپس مرتبهٔ تعین ثانی است (← صدرالدین قونیوی، ۱۴۰۴، ص ۱۳۰؛ فرغانی، ص ۷۱). طبق تقریر دوم ــ که متعلق به عبدالرزاق کاشی و قیصری است ــ بعد از مقام ذات، تعین ثانی (واحدیت) قرار دارد و واسطه‌ای با عنوان تعین اول (احدیت) وجود ندارد. در این تقریر، احدیت و تعین اول متعلق به مقام ذات است و مرتبه‌ای متمایز و پایین‌تر از آن به حساب نمی‌آید. عبدالرزاق کاشی و قیصری آثار شارحان پیش از خود راجع به تفسیر احدیت را دیده‌اند (برای نمونه ← قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۳۶۳، ۶۶۶، که به کتابهای *الفکوک* و مفتاح غیب صدرالدین قونیوی اشاره کرده) واحدیت در مرتبهٔ تعین اول را به احدیت مقام ذات تفسیر کرده‌اند (← عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۰ش، ص ۳۸؛ قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴، ۳۲۸؛ همو، ۱۳۸۱ش، ص ۵۲). قیصری (۱۳۸۱ش، همانجا) احدیت را مقام ذات، از حیث خود ذات دانسته، و مقصود وی همان احدیت ذاتیه است. وی واحدیت (تعین ثانی) را نسبت و اعتبار برای ذات دانسته که نوعی تنزل از مقام ذات است. تفاوت ذات مطلق حق با احدیت در مقام ذات آن است که ذات مطلق «لابشرط» است و در همهٔ تعینات و کثرات حضور دارد؛ اما در احدیت ذاتیه، ذات مطلق بی‌هیچ تعینی در نظر گرفته می‌شود. از این حیث، ذات حق «بشرط لا» است و تمام نسبتها و اعتبارات از او سلب می‌شود (← همو، ۱۳۷۵ش، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۱ش، ص ۵۳؛ نیز برای تفاوت وجود مطلق با احدیت ← ایزوتسو[1]، ص ۵۸).

عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۰ش، ص ۳۸، ۱۸۶؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۱۳۱ـ۱۳۲) بعد از مقام ذات و اَحدیت، واحدیت را ــ که صدرالدین قونیوی و قیصری موطن اعیان ثابته و اسماء می‌دانستند و از آن به تعین ثانی تعبیر می‌کردند ــ عقل اول دانسته است. به اعتقاد وی مقام ذاتْ بحت و بسیط است و فقط شئونات ذاتیهٔ حق در آنجاست و هیچگونه تکثری در آن راه ندارد. هنگامی که شئونات ذاتیهٔ حق بروز و جلوه می‌نمایند، عقل اول شکل می‌گیرد؛ اما قیصری (۱۳۷۵ش، ص ۴۲۲) و فناری (ص ۷۴) این تفسیر را رد کرده‌اند.

حضرت دوم مرتبهٔ ارواح است که مرتبهٔ ظهور حقایق مجرد و بسیط است و نمی‌توان بدان اشارهٔ حسی کرد (در فلسفه به این مرتبه عالم عقول و مفارقات تام گفته می‌شود که تجرد عقلانی دارند). به این مرتبه «عالم غیب» (به جهت تعلقش به مرتبهٔ غیب مضاف)، «عالم امر» و «عالم ملکوت» هم گفته می‌شود. موجودات عالم ارواح بر دو قسم‌اند: ۱) کروبیان، که تدبیر و تصرفی در عالم اجسام ندارند، و خود بر دو دسته‌اند: موجوداتی که غرق در جلال و جمال الهی‌اند و از عالم و اهل عالم هیچ خبر ندارند و به ایشان «ملائکهٔ مهیّمه» گفته می‌شود؛ و موجوداتی که اگرچه به عالم اجسام تعلق ندارند، واسطهٔ فیض الهی بر عالم اجسام‌اند. ۲) روحانیان، که در عین تجرد، به عالم اجسام تعلق دارند و در آن تدبیر و تصرف می‌کنند. اینها نیز دو قسم‌اند: اهل ملکوت اعلی، که در امور آسمانی قدرت دخل و تصرف دارند؛ و اهل ملکوت اسفل، که در امور زمینی قدرت تصرف دارند (جامی، ص ۳۱، ۴۹ـ۵۰).

حضرت سوم مرتبهٔ مثال است که واسطهٔ عالم ارواح و عالم اجسام است که به گفتهٔ جامی (ص ۵۲) اهل فلسفه به آن «عالم مثال» و اهل دین به آن «برزخ» می‌گویند (نیز ← برزخ*). بخشی از این عالم، که قوای فکری انسانی شرط ادراک آن است، خیال متصل خوانده می‌شود. رؤیاها و عجایبِ آن به این عالم مربوط است. به بخش دیگر، که قوای فکری انسان در ادراک آن شرط نیست، خیال منفصل گفته می‌شود. تجسد ارواح و تروّح اجساد و تجسم اعمال و تشخص اخلاق و ظهور معانی به صورتهای مناسب و مشاهدهٔ مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد؛ کما اینکه پیامبر اسلام صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم جبرئیل را به صورت دِحیهٔ کلبی در این عالم می‌دید و ارواح انبیا و اولیا که مشایخ به صورت اشباح می‌بینند، در این عالم است (جامی، همانجا).

چهارمین حضرت، مرتبهٔ عالم اجسام است که همان حضرت شهادت مطلق، عالم مادّه و مرتبهٔ حس و محسوسات

1. Toshihiko Izutsu

است. ویژگی مهم این عالم، مکانی بودن آن است. در مراتب نسزولی، این مرتبه نازل‌ترین مرتبهٔ وجود است که ظهور وجود در آن به تمامیت خویش می‌رسد، زیرا نهایت ظهور وجود و آثارش در این مرتبه است. موجودات این عالم از حیث ترکیب و، به تبع آن، تجزیه در نهایی‌ترین حد هستند و قابل خرق و التیام‌اند. ادراک این عالم برای همگان میسر است، برخلاف عالم ملکوت که تنها برای خواص ادراک شدنی است (ــه فرغانی، ص ۷۲؛ ترکهٔ اصفهانی، ص ۲۹۲؛ جامی، ص ۳۱، ۵۸).

حضرت پنجم، مرتبهٔ انسان کامل است که جامع جمیع مراتب الهی و کَونی (تعینات خَلقی) و تمام تنزلات وجود است. از این مرتبه به «کَون جامع» تعبیر می‌شود و از حیث شباهتی که به مرتبهٔ الهیه دارد، به آن حضرت عمائیه نیز گفته می‌شود. فرق میان این مرتبه و مرتبهٔ الهیه به ربوبیت و مربوبیت است و علم انسان به تمایزش از حق به سبب فقر او و بی‌نیازی حق. انسان کامل سزاوار خلافت حق و مَظهر و مُظهر (آشکار کنندهٔ) اسماء و صفات حق است (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۳۹۸ـ۳۹۹؛ ترکهٔ اصفهانی، ص ۳۵۶؛ جامی، ص ۶۱، ۶۳؛ نیز ــه انسان کامل*).

منابع: ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ همو، *فصوص‌الحکم* و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، تهران ۱۳۷۰ش؛ همو، *کتاب انشاء الدوائر*، چاپ نیبرگ، لیدن ۱۳۳۶؛ توشیهیکو ایزوتسو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمهٔ محمدجواد گوهری، تهران ۱۳۷۹ش؛ علی‌بن محمد تُرکهٔ اصفهانی، *تمهیدالقواعد*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۱ش؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، چاپ ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰ش؛ علی‌بن محمد جرجانی، *کتاب‌التعریفات*، چاپ گوستاو فلوگل، لایپزیگ ۱۸۴۵، چاپ افست بیروت ۱۹۷۸؛ مؤیدالدین‌بن محمود جندی، *شرح فصوص الحکم*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۶۱ش؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح‌العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا.]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ش؛ دهخدا؛ محمدبن اسحاق صدرالدین قونیوی، *اعجازالبیان فی تأویل أم‌القرآن (ای تفسیر السورة‌المبارکة الفاتحة)*، حیدرآباد، دکن ۱۹۴۹/۱۳۶۸، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ همو، *رسالة‌النصوص*، با تعلیقات میرزاهاشم اشکوری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۶۲ش؛ همو، *مفتاح غیب الجمع و الوجود*، در هامش محمدبن حمزه فناری، *مصباح‌الانس*، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ افست ۱۳۶۳ش؛ همو، *النفحات الالهیة*، چاپ محمد خواجوی، تهران ۱۳۷۵ش؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیة*، چاپ محمد کمال ابراهیم جعفر، [قاهره] ۱۹۸۱؛ همو، *شرح... فصوص الحکم*، قم ۱۳۷۰ش؛ همو، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل‌الالهام*، چاپ مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۷۹ش؛ سعید (محمد)بن احمد فرغانی، *منتهی المدارک و منتهی لبّ کلّ کاملٍ و عارفٍ و سالکٍ: شرح تائیه ابن‌فارض*، چاپ وسام خطاوی، قم ۱۳۸۶ش؛ محمدبن حمزه فناری، *مصباح‌الانس فی شرح مفتاح غیب‌الجمع والوجود*، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ افست ۱۳۶۳ش؛ داوودبن محمود قیصری، *رسائل قیصری*، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۸۱ش؛ همو، *شرح فصوص‌الحکم*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۷۵ش؛

EI^2, s.v. "Hadra" (by D. B. Mac Donlad).

/ مرتضی کربلایی /

حضرت احدیت ← حضرات خمس

حضرت امام صاحب

حضرت امام صاحب (امام صاحب)، وُلُسوالی (بخش) و شهری در ولایت قندوز در شمال افغانستان.

۱) **ولسوالی** حضرت امام صاحب، در شمال ولایت قندوز* واقع است و آمودریا (جیحون*)، مرز میان افغانستان و جمهوری تاجیکستان، در شمال آن جریان دارد. مرکز ولسوالی، شهر حضرت امام صاحب است (ــه ادامهٔ مقاله).

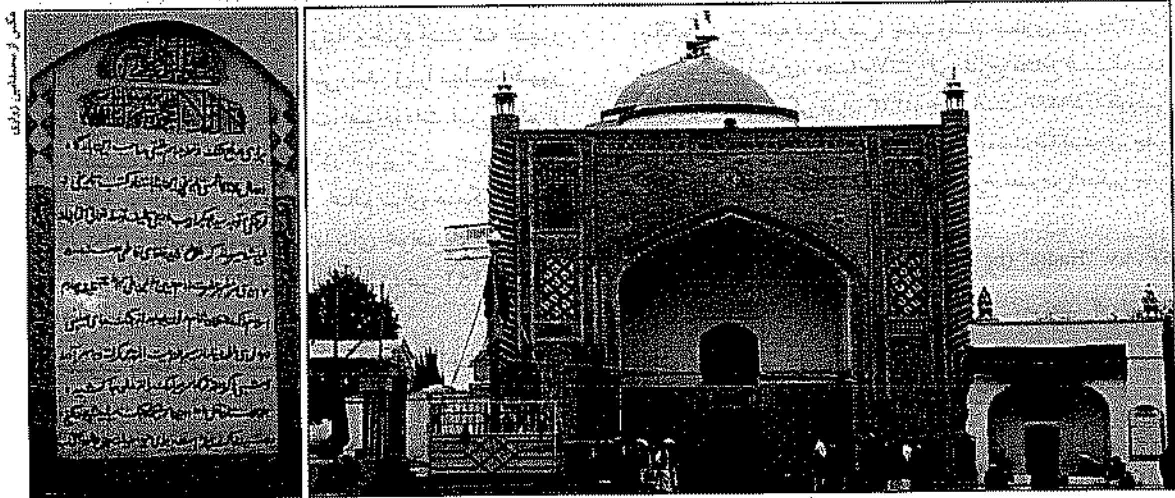
ساکنان این ناحیه ازبک و پشتون‌اند و به فارسی دری، ازبکی و پشتو سخن می‌گویند (دولت‌آبادی، ص ۲۰۹). ناحیهٔ حضرت امام صاحب پرآب و حاصلخیز و از محصولات جالیزی، خربزهٔ عسقلان آن معروف است (*قاموس جغرافیائی افغانستان*، ذیل «امام صاحب»؛ <فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان>[1]، ج ۱، ص ۸۰).

قالی آنجا نیز مشهور است (<فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان>، همانجا). ناحیهٔ حضرت امام صاحب، در تقسیمات اداری ۱۳۰۰ش حاکم‌نشین درجهٔ دو در ولایت قَطَغَن* محسوب می‌شد و ۳۴ روستا داشت (ــه محمد نادرخان، ص ۵۷ـ۵۸).

۲) **شهر** حضرت امام صاحب، پس از مزار شریف، دومین شهر زیارتی و مذهبی در سمت شمالی ولایت قندوز است. در ارتفاع حدود ۷۵۰ متری در کرانه‌های جنوبی رود آمودریا و در مسیر جادهٔ قندوز ـ شیرخان بندر واقع است. شهر قندوز، مرکز ولایت قندوز، در ۷۱ کیلومتری جنوب حضرت امام صاحب قرار دارد (*قاموس جغرافیائی افغانستان*، همانجا).

نام شهر از زیارتگاه واقع در آن گرفته شده است (<فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان>، همانجا). از سنگ‌نبشتهٔ نصب شده در ورودی زیارتگاه چنین برمی‌آید که بعد از واقعهٔ کربلا، سر مطهر امام حسین علیه‌السلام به عسقلان

1. *Historical and political gazetteer of Afghanistan*



زیارتگاه حضرت امام صاحب، فروردین ۱۳۸۶

سنگ‌نبشتهٔ نصب شده در مدخل ورودی زیارتگاه حضرت امام صاحب

در شام منتقل شد. در قرن ششم، خلیفهٔ فاطمی مصر، سر امام را به مصر منتقل کرد، اما قبل از اینکه آن را دفن کنند، عده‌ای از ترکان آن را به تخارستان بردند و در محلی به نام ارهنگ (← ادامهٔ مقاله) دفن کردند. در این محل (مانند زیارتگاه شاه‌مردان در مزار شریف)، هر سال در روز دهم حَمَل (فروردین) عَلَم زیارتگاه برافراشته می‌شود و متعاقب آن، چهل روز میله (جشن) در شهر برگزار می‌گردد. مقامات محلی و زائران، از دور و نزدیک، در این مراسم شرکت می‌کنند (← گروتس‌باخ[1]، ص ۱۰۱).

شهر ارهنگ در منابع به صورتهای آرْهَن و ارهنگ‌امام هم آمده است (← ادریسی، ج ۱، ص ۴۸۳؛ شمس بخارائی، ص ۲۳۳). هیوئن تسانگ[2] در نیمهٔ قرن هفتم میلادی، آرهن را به صورت او ـ لی ـ نی[3] در سرزمین تو ـ هو ـ لو[4] (تخارستان) ضبط کرده است (ج ۲، ص ۲۸۹). مارکوارت[5] (ص ۲۳۳) شهر قدیمی آرهن / ارهنگ و حضرت امام صاحب را یکی دانسته است. این شهر در نزدیکی شهر قدیمی هُلْبُک (کولاب کنونی) و درکنار رود جیحون در ولایت تخارستان قرار داشت (اصطخری، ص ۲۷۵؛ حدودالعالم، حواشی مینورسکی، ص ۲۰۵؛ شرف‌الدین علی یزدی، ج ۱، ص ۲۹، ۶۳). در سدهٔ نهم، به دستور تیمور ارهنگ به همراه سالی‌سرا، در نزدیکی آن، و تمام خُتَّلان جزو سیورغالِ ابابکر میرزا، فرزند جوکی (از نوادگان تیمور)، محسوب می‌شد (اسفزاری، بخش ۲، ص ۱۲۸).

این شهر در سدهٔ یازدهم به امام شهرت داشت، بسیار معمور و آباد بود و قافله‌های کاشغر از آنجا می‌گذشتند. مسجد و خانقاه بسیار و نیز مدرسه‌ای داشت که جمع کثیری در آن به تحصیل مشغول بودند (← شمس بخارائی، ص ۲۳۴).

در سدهٔ دوازدهم، محمدکاظم مروی (ج ۳، ص ۱۱۲۹ـ۱۱۳۱) گزارش مفصّلی از عقاید و روایاتِ رایج دربارهٔ چگونگی شکل گرفتن این زیارتگاه آورده است. در آن زمان، زیارتگاه دارای مرقد و گنبد و آثار بسیاری از پادشاهان قدیمی ایران بوده و حدود هزار خانوار در اطراف آن ساکن بوده‌اند. در دوران سلطنت احمدشاه ابدالی (حک: ۱۱۶۰ـ۱۱۸۷) و جانشینان او، امرای محلی و مستقل ازبک در این منطقه، از دولت مرکزی اطاعت می‌کردند (← غبار، ج ۱، ص ۳۶۲ـ۳۶۳). در اواخر حکومت تیمورشاه دُرّانی (حک: ۱۱۸۷ـ۱۲۰۷)، اللّه‌وردی خان تاز (رئیس یک قبیلهٔ مستقل ازبک) از آمودریا گذشت و ابتدا به امام صاحب و سپس به تمام نواحی جنوبیِ آمودریا حمله کرد. قلیچ علی‌بیگ، حاکم بلخ، شهر حضرت امام صاحب و قندوز را پس گرفت (الفینستون[6]، ص ۴۷۴). در ۱۲۲۴، حضرت امام صاحب از توابعِ خُلْم* (تاشقرغان) ضبط شده است (همان، ص ۴۶۴). در ۱۲۵۶ این شهر از نظر وسعت با شهر قندوز برابری می‌کرد (گروتس‌باخ، ص ۱۰۱). آخرین حاکم مستقل حضرت امام صاحب و قندوز، سلطان‌مراد بود که در ۱۲۸۱ بر سرکار آمد، اما مدتی بعد، از

1. Erwin Grotzbach 2. Hiuen Tsiang 3. O'-Li-Ni 4. To-Ho-Lo 5. Marquart

6. Elphinstone

ارتش دولتی افغانستان شکست خورد و عبدالرحیم‌خان، از امرای افغانستان (حک: ۱۲۹۷ـ ۱۳۱۹)، حکومت تمام ولایت قندوز، از جمله امام صاحب، را در دست گرفت (← محمدنادرخان، ص ۱۵).

در نیمهٔ اول سدهٔ سیزدهم، حضرت امام صاحب از عمده‌ترین شهرهای تجاری قطغن و بدخشان* محسوب می‌شد (← گروتس‌باخ، ص ۹۵). بر اثر جنگهای نیمهٔ دوم همین سده، که به تسلط کامل دولت افغانستان بر قسمتهای جنوبی آمودریا انجامید، از رونق و جمعیت امام صاحب کاسته شد، به طوری که در ۱۳۰۰، در این شهر تنها دویست خانه وجود داشت و جمعیت شهر و ۳۴ روستای اطراف آن، درمجموع حدود پانزده هزار تن بود. از صنایع‌دستی، نمدمالی، بافتِ الچه (نوعی پارچهٔ راه‌راه مانند جاجیم)، کرباس، گلیم و ساخت جل (پالان) در آن رواج داشت. جنگلِ بزرگ آن، نزدیک آمودریا، زیستگاه آهو و گوزن و شیر و پرندگانی چون مرغ دشتی (شبیه کبک) بود (← محمدنادرخان، ص ۵۷ـ۶۱). امام صاحب در ۱۳۱۷ جزو ولایت حاکم‌نشین افغانستان به‌شمار می‌رفت (← دولت‌آبادی، ص ۸۶ـ۸۷). نوسازی شهر در ۱۳۱۴ش در دورهٔ شیرخان، حاکم ولایت قندوز ــ که اکنون بندری به نام او بر کرانهٔ آمودریا وجود دارد ــ آغاز شد که طی آن، در این طرح بخش شرقی شهر و بازار آن نیز نوسازی گردید، اما سه سال بعد، این برنامه نیمه‌کاره رها شد (گروتس‌باخ، همانجا). تأسیس مجتمع‌صنعتی پنبه‌پاک‌کنی و کارخانهٔ روغن‌کشی و توسعهٔ کشاورزی مرتبط با این صنایع بر رونق شهر افزود، به طوری که در ۱۳۵۲ش جمعیت شهر به ۹٬۰۰۰ تن و تعداد مغازه‌های بازار آن به ۶۶۰ باب رسید (همانجا).

با سقوط دولت نجیب‌اللّه در ۱۳۷۱ش، ولایات شمالی افغانستان، از جمله امام صاحب، تحت تسلط جنبش ملی اسلامی افغانستان، به‌رهبری ژنرال دوستم، درآمد. با ورود طالبان به افغانستان در ۱۳۷۳ش، این شهر نیز به تصرف آنان درآمد، اما در اواخر ۱۳۷۷ش احمدشاه مسعود، فرمانده تاجیک نیروهای اتحاد شمال افغانستان، آن را از طالبان گرفت. این شهر، شاهراه تدارکاتی احمدشاه مسعود و محل دریافت کمکهای بین‌المللی برای نیروهای وی، از طریق تاجیکستان، بود. در تابستان ۱۳۷۸ش، طالبان دوباره امام صاحب را تصرف و راه تدارکاتی نیروهای مخالف را قطع کردند (← طنین، ص ۴۷۳؛ رشید، ص ۳۶۲، ۳۶۵).

در شمال افغانستان، روستاها و زیارتگاههای دیگری با این نام یا مشابه آن وجود دارد. کلمهٔ اصلی در نام این مکانها، «امام» است و برای احترام، «حضرت» را در ابتدای عبارت و «صاحب» را در انتهای آن، یا هر دو را باهم، اضافه می‌کنند. از آن جمله است زیارتگاهی به نام حضرت امام، منسوب به امام زین‌العابدین علیه‌السلام در حدود شصت کیلومتری مغرب مزارشریف؛ و روستای حضرت امام، دارای زیارتگاهی به همین نام، در حدود ۲۵ کیلومتری شمال‌غربی شهر سرُپل (← «فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان»، ج ۴، ص ۲۶۴، ۲۶۷).

منابع: محمدبن محمد ادریسی، *کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ معین‌الدین محمد اسفزاری، *روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات*، چاپ محمدکاظم امام، تهران ۱۳۳۸ـ۱۳۳۹ش؛ اصطخری؛ *حدودالعالم من المشرق الی المغرب*، با مقدمهٔ بارتولد و حواشی و تعلیقات مینورسکی، ترجمهٔ میرحسین‌شاه، کابل ۱۳۴۲ش؛ بصیر احمد دولت‌آبادی، *شناسنامهٔ افغانستان*، تهران ۱۳۸۲ش؛ احمدرشید، *طالبان: اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید*، ترجمهٔ اسداللّه شفایی و صادق باقری، [تهران] ۱۳۷۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه: تاریخ عمومی مفصل ایران در دورهٔ تیموریان*، چاپ محمدعباسی، تهران ۱۳۳۶ش؛ شمس بخارائی، *تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر*، چاپ محمداکبر عشیق، تهران ۱۳۷۷ش؛ ظاهر طنین، *افغانستان در قرن بیستم: ۱۹۰۰ـ۱۹۹۶*، تهران ۱۳۸۴ش؛ غلام محمد غبار، *افغانستان در مسیر تاریخ*، ج ۱، تهران ۱۳۷۴ش؛ *قاموس جغرافیائی افغانستان*، چاپ محمد حکیم ناهض، کابل: انجمن آریا دائرةالمعارف، ۱۹۵۶ـ۱۹۶۰؛ اروین گروتس باخ، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد ۱۳۶۸ش؛ محمدنادرخان، *راهنمای قطغن و بدخشان*، تهذیب برهان‌الدین کوشککی، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۶۷ش؛ محمدکاظم مروی، *عالم آرای نادری*، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۶۴ش؛

Mountstuart Elphinstone, *An account of the kingdom of Cabul and its dependencies in Persia, Tartary and India*, Graz 1969; *Historical and political gazetteer of Afghanistan*, ed. Ludwig W. Adamec, vol.1: *Badakhshan province and northeastern Afghanistan*, Graz 1972, vol.4: *Mazar-i-Sharif and north-central Afghanistan*, Graz 1979; Hiuen Tsiang, *Si-Yu-Ki. Buddhist records of the Western world*, translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A. D. 629) by Samuel Beal, London 1884, repr. New Delhi 2003; Joseph Marquart, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenacʻi*, Berlin 1901.

/ محمدامین زواری /

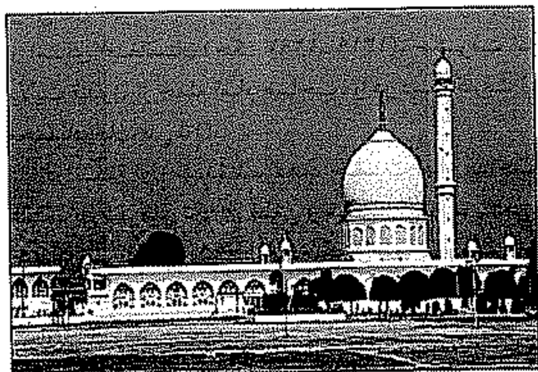
حضرت بال، مهم‌ترین مرکز عبادی و زیارتگاه مسلمانان در کشمیر و محل نگهداری تار مویی منسوب به حضرت محمد صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم. درگاه حضرت بال در

کرانهٔ غربی دریاچه دل[1] در سرینگر[2] واقع است (اسحاق‌خان[3]، ص ۱۷۲، ۱۷۴).

تقدس متعلقات اولیا و بزرگان دینی در کشمیر سابقه‌ای دیرین دارد. مثلاً، هیوئن تسانگ[4] (قرن اول / هفتم) از دندان بودا که نزد راهبان بودایی در کشمیر محترم بوده، سخن گفته است (← همان، ص ۱۷۶؛ پانویس ۱۶). پیشینهٔ انتقال تار موی منسوب به پیامبر از مدینه به هند به اوایل قرن یازدهم می‌رسد، چنان‌که به گفتهٔ فرشته (ج ۲، ص ۸۹ـ۹۰)، در ۱۰۰۵ در دورهٔ ابراهیم عادلشاه دوم، میرمحمد صالح همدانی چند رشته موی پیامبر را از مدینه به بیجاپور آورد که بسیار مورد توجه سلطان قرار گرفت.

در دوران شاه‌جهان (حک: ۱۰۳۷ـ۱۰۶۸) نیز یکی از خادمان حرم پیامبر، به نام سیدعبدالله بیجاپوری، تار مویی منسوب به آن حضرت را از عربستان به شهر بیجاپور هند بُرد. دربارهٔ صحت انتساب این تار مو به پیامبر و تاریخ دقیق ورود آن به بیجاپور، اطلاعات متناقضی در دست است. در ۱۱۱۱، در زمان حکومت اورنگ‌زیب، بازرگانی کشمیری به نام خواجه نورالدین ایشباری این تار مو (معروف به موی مقدّس) را خرید، اما هنگام بازگشت به زادگاهش درگذشت و موی مقدّس به همراه جسد وی به سرینگر برده شد (کهویهامی[5]، حصهٔ ۱، ص ۳۰۲؛ اسحاق‌خان، ص ۱۷۴). تار مو ابتدا در خانقاه نقشبندیه در سرینگر به نمایش عموم گذاشته شد، اما چون خانقاه گنجایش جمعیت زیاد بازدیدکننده را نداشت به دستور حاکم مغول کشمیر، فاضل‌خان، و به‌توصیهٔ اعیان شهر، تار مو را به باغ صادق‌آباد منتقل کردند و عمارت این باغ برای زیارت «موی شریف» وقف شد و حضرت بال نام گرفت. بال در زبان کشمیری به‌معنای «کنار آب» است و چون این مکان بر کرانهٔ دریاچهٔ دل قرار گرفته است، شاید وجه تسمیهٔ آن ازاین‌رو باشد. از طرفی، بال در این زبان به معنای مو نیز هست (← کهویهامی، حصهٔ ۱، ص ۳۰۲ـ۳۰۳ و پانویس ۹۷۵؛ اسحاق‌خان، همانجا؛ گوهر[6]، ص ۲۴، ۲۷، ۳۵؛ اسکوفیلد[7]، ص ۲۲؛ برای دیگر معانی بال ← گوهر، ص ۱۵).

معماری اولیهٔ عمارت صادق‌خان معروف به صادق‌آباد ــ که به گفتهٔ کهویهامی (حصهٔ ۱، ص ۳۰۳ و پانویس ۹۷۷) در ۱۰۳۳ ساخته شده است ــ ترکیبی از معماری مغولی و کشمیری بود (گوهر، ص ۲۲۹) که با آوردن موی مقدّس به این مکان، وسعت پیدا کرد و در مغرب آن مسجد و در مشرق آن خانقاه بزرگی ساخته شد (کهویهامی، حصهٔ ۱، ص ۳۰۱ـ۳۰۲). حضرت بال از



زیارتگاه حضرت بال

۱۳۲۲ش/ ۱۹۴۳ تحت نظارت اوقاف اسلامیه قرار دارد (اسحاق‌خان، ص ۱۸۱ و پانویس ۳۳؛ گوهر، ص ۲۵۵). بنای کنونی تماماً از سنگ مرمر سفید ساخته شده و طرحی از مسجد پیامبر در مدینه است (گوهر، ص ۲۳۰). به دستور شیخ‌عبدالله، نخست‌وزیر وقت، در ۱۳۴۷ش/ ۱۹۶۸ اوقاف اسلامیه ساخت این بنا را در مکان ساختمان پیشین آغاز کرد (همانجا).

موی منسوب به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در صندوقی شیشه‌ای نگهداری می‌شود و هر ساله در سالروز میلاد پیامبر و معراج وی و چند مناسبت دیگر در معرض بازدید و زیارت جمعیت انبوهی قرار می‌گیرد که از سراسر کشمیر با این هدف به سرینگر می‌آیند (اسحاق‌خان، ص ۱۷۲ـ۱۷۳؛ گوهر، ص ۵۳). شخصی با منصب «نشان‌ده» مسئولیت به نمایش گذاشتن موی مقدّس را برعهده دارد (← گوهر، ص ۲۷). مراسم نشان دادن مو، که باشکوه تمام برپا می‌شود، مناسبات اجتماعی و اقتصادی گسترده‌ای میان روستانشینان و شهرنشینان مسلمان کشمیری و نیز مردم شهرها با یکدیگر ایجاد کرده است. به هنگام برپایی این مراسم و در بیرون حضرت بال، بازارهای دوره‌ای تشکیل می‌شود و برای بازرگانان و صنعتگران فرصتی فراهم می‌گردد تا کالاهای خویش را عرضه کنند (اسحاق‌خان، ص ۱۸۰). زیارت‌کنندگان حضرت بال و موی مقدّس، رفع حوائج گوناگون خویش (چون درمان بیماریها، بچه‌دار شدن، طول عمر، و محافظت در برابر سیل و قحطی و بلایای دیگر) را خواستارند و نذرها و هدایایی نیز برای تحقق خواسته‌هایشان به این درگاه* تقدیم می‌کنند (همان، ص ۱۷۸). امروزه مردم برای تبرک، به دست و بدن و حتی لباس کسانی که موی مقدّس را به نمایش می‌گذارند دست می‌کشند (همان، ص ۱۷۹).

1. Dal 2. Srinagar 3. Ishaq Khan 4. Hiuen Tsang 5. Khuihamī 6. Gauhar
7. Schofield

حضرت بال از منظر مسلمانان کشمیری حلقهٔ اتصال حیات روحانی پیامبر با پیروان اوست (همان، ص ۱۷۵). ارج و اهمیت این یادگار در میان مسلمانان کشمیر در اشعار و ترانه‌های محلی آنها هویداست و زیارت حضرت بال با زیارت مسجدالنبی در مدینه قابل قیاس دانسته شده است. این درگاه را مدینهٔ ثانی نیز خوانده‌اند (← دیدمری، ص ۴۲۳؛ اسحاق‌خان، ص ۱۷۵، ۱۷۷؛ گوهر، ص ۲۷ـ۳۱، ۲۳۷ـ۲۴۶).

موی مقدّس در ۶ دی ۱۳۴۲/ ۲۶ دسامبر ۱۹۶۳ مفقود گردید و نُه روز بعد ادعا شد که تار مو به حضرت بال بازگردانده شده است. به گفتهٔ اسحاق‌خان (ص ۱۸۴ـ۱۸۵) کسی از اسرار این حادثه به‌درستی آگاهی ندارد. اغتشاشها و ناآرامیهایی که در آن چند روز، همهٔ کشمیر و برخی شهرهای هند را فراگرفت، نشان‌دهندهٔ اهمیت موی مقدّس در حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان کشمیر است (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ جزئیات این حادثه و پیامدهای آن ← همانجا؛ اکبر[1]، ص ۱۵۷، ۱۶۳ـ۱۶۴؛ نیز ← کشمیر*).

منابع: محمداعظم‌بن خیرالدین دیدمری، *واقعات کشمیر*، ترجمهٔ ظهور شهداد اظهر، سرینگر ۲۰۰۳؛ محمدقاسم‌بن غلامعلی فرشته، *تاریخ فرشته* (*گلشن ابراهیمی*)، [لکهنو]: مطبع منشی نولکشور، [بی‌تا]؛ غلامحسن کهویهامی، *تاریخ حسن*، حصهٔ ۱، سرینگر [? ۱۹۵۴]؛ M.J. Akbar, *Kashmir: behind the vale*, New Delhi 2002; G.N. Gauhar, *Hazratbal: the central stage of Kashmir politics*, New Delhi 1998; Muhammad Ishaq Khan, "The significance of the dargah of Hazratbal in the socio-religious and political life of Kashmiri Muslims", in *Muslim shrines in India: their character, history and significance*, ed. Christian W. Troll, New Delhi: Oxford University Press, 2004; Victoria Schofield, *Kashmir in the crossfire*, London 1996.

/ فاطمه رحیمی /

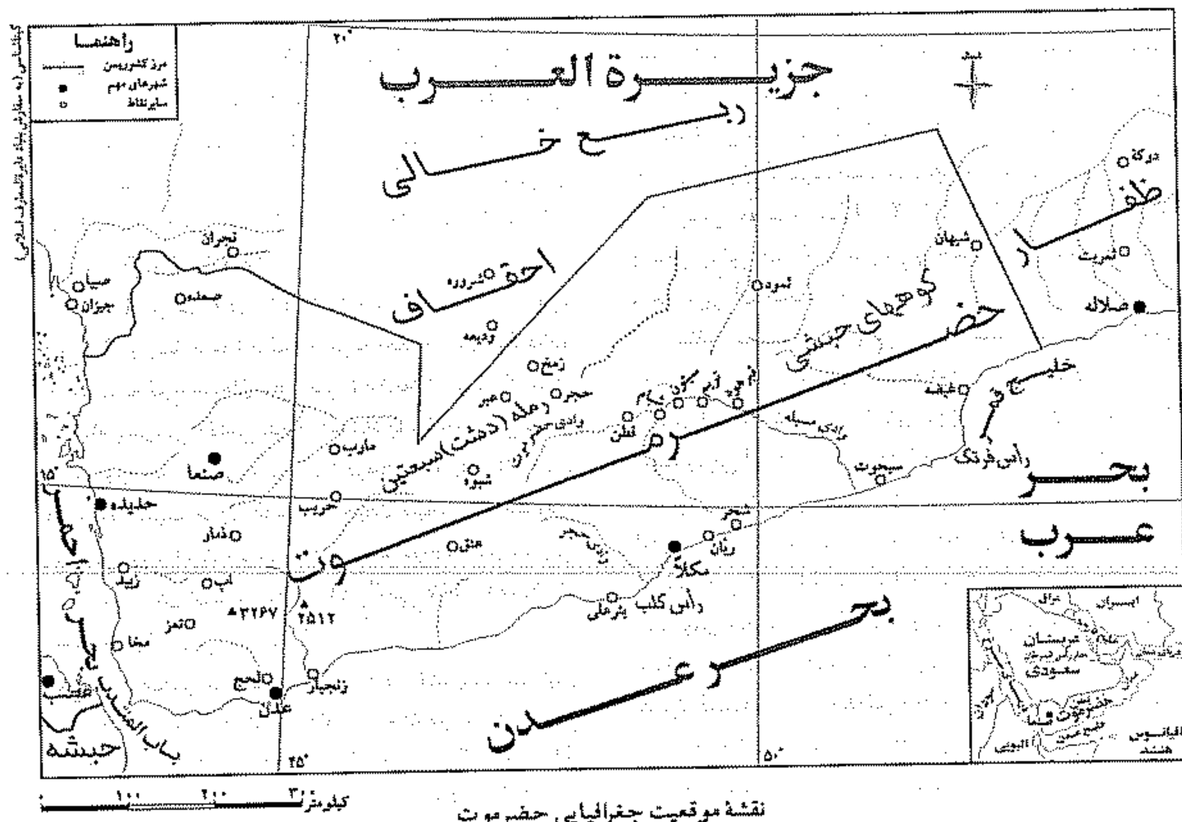
حَضْرَمَوْت، سرزمینی پهناور در مشرق یمن.

این سرزمین در جنوب جزیرةالعرب* قراردارد و بر دریای عرب و خلیج عدن مشرف است (← <اطلس تاریخی اسلام>[2]، نقشهٔ ۱۹). محدودهٔ آن به‌ویژه مرزهای شرقی و غربی‌اش، به دلایل مختلفی دقیقاً مشخص نیست و اختلاف‌نظر شدیدی در منابع دربارهٔ آن وجود دارد (← بن‌دغر، ص ۱۵؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۰؛ عبدالله، ج ۲، ص ۲۴۲).

به طور کلی، عدن در مغرب تا منطقهٔ ظفار عمان در مشرق و شنهای جنوبی ربع خالی و احقاف در شمال تا آبهای خلیج عدن در جنوب، مرزهای حضرموت را تشکیل می‌دهند (← حجری یمانی، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۶۳ـ۲۶۴؛ شاطری، همانجا). این محدوده تقریباً در ۱۳° تا ۱۹° عرض شمالی و ۴۵° تا ۵۳° طول شرقی گسترده است (← *نقشهٔ عمومی خاورمیانه*؛ نیز ← بن‌دغر، همانجا؛ کحّاله، ۱۳۸۴، ص ۳۳۳ـ۳۳۴). به گفتهٔ واسعی یمانی (ص ۶۶)، مرز شرقی حضرموت وادی هود پیامبر و مرزغربی آن صنعاست.

مطابق تقسیمات سیاسی جدید یمن، محدودهٔ واقعی حضرموت ده استان (محافظه) از ۲۱ استان کشور را دربرمی‌گیرد که شامل استانهای مَهْرَه در مشرق، حضرموت (پهناورترین استان یمن ← ادامهٔ مقاله)، شَبوَه و أبْیَن در مرکز و جنوب و بخشهایی از استانهای جوف، مأرب، بیضاء، ضالع، لَحج و عدن در مغرب است (← *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*، ص ۲۴؛ <اطلس جامع جهان تایمز>[3]، نقشهٔ ۳۱). قسمتهای مختلف این گستره، از نظر طبیعی و زمین‌شناسی متفاوت‌اند. در شمال و شمال‌شرقی، که سطوح شنی نسبتاً هموار گسترده است، حداکثر ارتفاع به پانصد متر از سطح دریا می‌رسد، اما در بخشهای مرکزی و جنوبی، چین‌خوردگیها و ناهمواریهای متعددی وجود دارد و ارتفاع برخی از این ناهمواریها از هزار متر بیشتر است (← *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*، ص ۲۵؛ <اطلس جامع جهان تایمز>، همانجا؛ *الموسوعة العربیة*، ذیل مادّه). در سراسر باریکهٔ کم‌عرض و کم‌ارتفاع جنوبی حضرموت که سواحل حضرموت را دربرمی‌گیرد، حداکثر ارتفاع به دویست متر می‌رسد. در این قسمت که به حضرموت ساحلی (← ادامهٔ مقاله) مشهور است، امروزه شهرهایی چون غَیْضَه (مرکز استان مهره)، مُکَلّا* (مرکز استان حضرموت)، زَنْجِبار (مرکز استان أبین)، عدن (مرکز استان عدن)، سیحوت، شَحر و رَیّان قرار دارند که به همراه شهرهای کهن قسمت مرکزی (حضرموت داخلی ← ادامهٔ مقاله) مانند تَریم*، شِبام*، شبوه*، ثمود و سیئون* اهمیت بیشتری از بقیهٔ شهرها دارند (← مقحفی، ۱۴۲۲، ذیل مادّه؛ *اطلس الجمهوریه الیمنیة و العالم*؛ <اطلس جامع جهان تایمز>، همانجاها). مغرب و جنوب‌غربی حضرموت بیشترین ناهمواریها و ارتفاعات را داراست، به طوری که در بعضی قسمتها، به‌ویژه در استان بیضاء، ارتفاع ناهمواریها به بیش‌از دوهزار متر می‌رسد. در قسمت مرکزی حضرموت دو عارضهٔ طبیعی وجود دارد، به‌نامهای دشت سَبعَتَین (رملةالسبعتین) در ارتفاع پانصد تا هزار متری، و کوههای حبشیه با ارتفاع بیش از هزار متر. بقیهٔ نواحی این قسمت شامل

1. Akbar
2. *An Historical atlas of Islam*
3. *The Times comprehensive atlas of the world*



نقشهٔ موقعیت جغرافیایی حضرموت

دشتهای پراکنده است (← *اطلس الجمهوریه الیمنیة و العالم*، ص ۳۵؛ *الموسوعة العربیة*، همانجا؛ نیز ← کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۳۴ـ۳۴۲).

حضرموت سرچشمهٔ وادیها(رودها)ی بسیاری است که آب مورد نیاز شهرها و نواحی کشاورزی را تأمین می‌کنند. کحّاله (۱۳۸۴، ص ۳۴۳) نام ۲۷ وادی را در این سرزمین ذکر کرده است (نیز ← *الموسوعة العربیة*، همانجا). معروف‌ترین آنها، به‌جز وادی برهوت*، وادی حضرموت است که به‌طول تقریبی ۱۶۰ کیلومتر از کوههای مشرق شبوه سرچشمه می‌گیرد و با عبور از شبام و سیئون و دریافت چند وادی دیگر، با نام وادی مَسیله در نزدیکی شهر سیحوت به خلیج عدن می‌ریزد (← *الموسوعة الیمنیة*، ذیل مادّه؛ *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*، ص ۲۵؛ <اطلس جامع جهان تایمز>، همانجا). مزارع مجاور این وادی از معدود مناطق کشاورزی سرزمین حضرموت‌اند که محصولات زراعی و باغی دارند. بقایای سدی که در قدیم در این وادی و در فاصلهٔ تریم تا سیحوت ساخته شده بود، هنوز قابل مشاهده است (شاطری، ج ۱، ص ۶۱؛ زکریا، ص ۴۴).

وادی حَجْر نیز که بیش از دویست کیلومتر طول دارد و نزدیک رأس کلب به خلیج عدن می‌ریزد، اهمیت زیادی در حضرموت دارد و آبادیهای بسیار و امکان زراعت در مسیر وادیها را فراهم آورده است (← بکری‌یافعی، ص ۴۰؛ برای اطلاع بیشتر از وادیهای حضرموت ← *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*؛ *الموسوعة الیمنیة*، همانجاها). به جز سواحل که دارای اقلیم بحری‌اند، بقیهٔ قسمتهای حضرموت میانگین دمای سالیانهٔ بالاتر از ۲۶° و بارش کمتر از ۱۰۰ میلیمتر در سال دارند (← کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۴۴ـ ۳۴۵؛ *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*، ص ۲۶؛ نیز ← *الموسوعة العربیة*، همانجا). در حضرموت حدود پنجاه نوع منابع معدنی کشف شده که مهم‌ترین آنها زغال‌سنگ است (← کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵ـ۳۴۹؛ بکری یافعی، همانجا). با وجود محدودیتهای محیطی، پرورش دام به‌ویژه شتر در بیشتر قسمتهای حضرموت رایج است (← *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*، ص ۲۸).

مرزهای حضرموت دقیقاً مشخص نیست و از این رو، مساحت آن نیز از ۴۵٬۰۰۰ کیلومتر مربع تا نزدیک به ۲۰۰٬۰۰۰ کیلومتر مربع ذکر شده است (← بکری‌یافعی، ص ۳۸ـ ۳۹؛ بن‌دغر، ص ۱۵؛ مقحفی، ۱۹۸۵، ذیل مادّه).

در تقسیم‌بندی کهن، حضرموت یکی از چهار بخش مهم و عمدهٔ یمن بود (← رازی، ص ۶۵). در دورهٔ اسلامی، دارای دو

شهر مرکزی به نامهای شبام و تریم بود و یکی از سه ولایت یمن محسوب می‌شد (ابن‌خردادبه، ص ۱۴۴؛ ادریسی، ج ۱، ص ۵۶؛ نیز ← یاقوت حموی، ذیل مادّه). در تقسیمات کشوری یمن جنوبی پس از استقلال در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷، منطقهٔ حضرموت استان پنجم جمهوری یمن شد (بن‌دغر؛ مقحفی، ۱۹۸۵، همانجاها؛ نیز ← همو، ۱۴۲۲، همانجا).

استان حضرموت با مساحتی بالغ بر ۱۵۵'۰۰۰ کیلومتر مربع (۲۸٪ از مساحت کشور یمن) دارای ۲۹ شهرستان و جمعیتی بالغ بر ۸۷۱'۰۰۰ نفر (آمار ۱۳۷۹ش/ ۲۰۰۰) است (*الجمهوریة الیمنیة*، ص ۳۵؛ *الموسوعة العربیة*، همانجا). هشت شهرستان استان حضرموت شامل ثَمود، عَبر، قَطَن، سیئون، شَحْر، دَوْعَن، حَجْر و مکلّاست که هرکدام چندین ناحیه و شهر کوچک را دربردارند (← مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا؛ اکوع، قسم ۱، ص ۱۹، پانویس ۵؛ برای اطلاع کامل از این شهرها ← سقّاف، ص ۱۵ـ۱۹، و جاهای دیگر).

در دیگر تقسیم‌بندی جغرافیایی، حضرموت به دو بخش ساحلی و داخلی تقسیم می‌شود (کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۶؛ مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا). بخش ساحلی، معروف به حضرموت ساحلی به طول تقریبی ۴۵۰ کیلومتر (کحاله، ۱۳۸۴؛ بن‌دغر، همانجاها)، به موازات خلیج عدن و دریای عرب امتداد دارد. عرض این بخش در مشرق به بیست کیلومتر و در مغرب به هشتاد کیلومتر می‌رسد (بکری یافعی، همانجا). حضرموت ساحلی بخش پرجمعیت حضرموت است و شامل شهر بندری و مهم مُکَلّا (مرکز حضرموت ساحلی) و نواحی غَیل، باوزیر، بُرُوم، وادی مَسیله، حصن‌الغراب*، عین بامعبد، و بندر مهم بئرعلی (در گذشته قنا) است (واسعی یمانی، ص ۶۷؛ کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۷؛ مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا).

حد فاصل دو بخش حضرموت ساحلی و داخلی، رشته کوهی است که بلندترین قلهٔ آن به ۲'۱۸۷ متر می‌رسد (کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۳۴؛ بکری‌یافعی، همانجا). حضرموت داخلی از ساحل دریا دور است و در اطرافش شنزار وسیعی (احقاف، جمع حَقَف یعنی تپه‌های شنی درهم پیچیده) وجود دارد (← اصطخری، ص ۲۵؛ یاقوت حموی، همانجا؛ واسعی یمانی، ص ۶۵؛ مقحفی، ۱۹۸۵، همانجا). این سرزمین اقامتگاه قوم عاد* بوده (بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۸۶؛ ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۸۵؛ سقاف، ص ۱۶) که در قرآن (← فجر: ۶ـ۷) نیز از آن نام برده شده است. حضرموت داخلی از رَیدَه‌الصَیعَر و شَبوَه در مغرب تا سرزمین مَهْرَه در مشرق امتداد دارد که در آن وادیهایی چون دَوْعَن، عِمِد، عُیَیْن، بن‌علی، و سِر وجود دارد که به کشت درختان خرما و حبوبات و میوه مشهورند (← مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا؛ بن‌دغر، ص ۱۶ـ۱۷). شهرهای تریم، شبام و شبوه هر یک در زمانهایی مرکز حضرموت به‌ویژه حضرموت داخلی بودند (← *الموسوعة الیمنیة*، همانجا؛ مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا). ظاهراً پیش از همه، مَیفَعه مرکز حضرموت بوده است (← برتو، ص ۷۱).

براساس گفتهٔ جغرافی‌دانان و مورخان اسلامی، فاصلهٔ صنعا تا حضرموت حدود ۴۳۰ کیلومتر یا ۷۲ فرسخ (ابن‌خردادبه، ص ۱۳۸) و فاصلهٔ عدن تا حضرموت پنج مرحله (ادریسی، همانجا) یا یک ماه راه (یاقوت‌حموی، همانجا) بوده است (نیز ← بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۶۶). در سرزمین حضرموت آثار باستانی و کهن متعددی وجود دارد. هریک از شهرهای تاریخی حضرموت مانند تریم، مکلّا، شبام و شبوه دارای آثار و قلاع متعددند. به‌جز آثار این شهرها، از مهم‌ترین آثار حضرموت می‌توان به قبر برخی از پیامبران مانند هود* نبی و ویرانه‌هایی از مواضع و اماکن اقوام عاد و ثمود* در بخشهای مختلف حضرموت اشاره کرد (← اصطخری، همانجا؛ بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۹۲ـ۹۳؛ بکری‌یافعی، ص ۴۴ـ۴۵؛ مسهران، ص ۲۴۵؛ نیز ← کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۰ـ ۳۵۵). در صد سال اخیر، دهها جهانگرد و باستان‌شناس از کشورهای مختلف از آثار باستانی حضرموت بازدید و نتایج کاوشها را تدوین و منتشر کرده‌اند (← بکری‌یافعی، ص ۴۲ـ۴۳).

حضرموت از دیرباز به تولید و صدور کندر، سدر، بخور، توتون، دارچین، صمغ، عنبر، خرما، حبوبات، عسل و ذرت شهرت داشته است (← بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۶۷؛ واسعی یمانی، ص ۶۶ـ۶۷؛ جرافی‌یمنی، ص ۴۷). همچنین، حضرموت به تولید لباس و پارچه‌های نفیس چون بُرده، نعلین، دشنه و خنجر، عطر و ادویه‌جات، شتر و اسبهای اصیل شهرت دارد. این سرزمین در دوری و زیبایی نیز ضرب‌المثل است (← حامد، ج ۱، ص ۹۵، ۱۰۱ـ۱۰۲؛ شاطری، ج ۱، ص ۴۸، ۶۱؛ سقاف، ص ۱۸ـ۲۱).

حضرموت از مناطق کم‌جمعیت یمن و جزیرة‌العرب است و به جز بخشهای معدودی در مغرب آن که تراکم جمعیتی بیش از هزار نفر در هر کیلومتر مربع دارند، تقریباً در سراسر حضرموت تراکم جمعیت کمتر از پنجاه نفر است (← *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*، ص ۳۳). جمعیت این سرزمین در طول تاریخ دچار دگرگونیهای بسیاری شده است. در منابع معاصر، در نیم قرن اخیر جمعیت حضرموت ۱۵۰ تا ۵۰۰ هزار نفر تخمین‌زده شده است (← برکاتی، ص ۱۲۰؛ واسعی‌یمانی، ص ۶۶؛ کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۵). جمعیت حضرموت در گذشته ترکیبی از قبایل و عشایر مهمی چون طَسْم*، جَدیس، عِمْلاق، عاد، ثمود، جُرهُم*، صَدِف، تُجیب، کِنده* و سیبان بود (← یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۳؛

مقحفی، ۱۹۸۵؛ *الموسوعة الیمنیة*، همانجاها). امروزه قبایل دیگری چون صَیْعَر، کَرِب، جعده، نُوَح، خَنابِشه، مَناهیل، حالِکه، آل‌کثیر، آل‌جابر، شَنافِر و عَوابِثه در آن به سر می‌برند. در این سرزمین، خاندانهایی از نسل امام حسین علیه‌السلام و علویان بسیاری چون خاندانهای بار، بیتی، جِفْری، جُنَید، حامد، حداد، سَقّاف، شاطری، باقْیه و جِبْشی نیز زندگی می‌کنند (ــــه مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا).

برخی از مردم حضرموت به کشاورزی و برخی نیز به صنعت و تجارت با سواحل شرقی افریقا و هند و عدن و مسقط و شهرهای بندری سواحل خلیج‌فارس اشتغال دارند (ــــه برکاتی، همانجا؛ کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴). اهالی این سرزمین سیاه‌چرده و سرسخت‌اند و بیشتر غذایشان خرما بوده است (مقدسی، ص ۸۷؛ زبیدی، ذیل مادّه). ثروتمندان حضرموت در کاخهای آجری دو تا چهار طبقه مستحکم زندگی می‌کنند و اشراف و سادات علوی احترام و جایگاه والایی دارند (ــــه کحاله، ۱۳۸۴؛ برکاتی، همانجاها؛ واسعی‌یمانی، ص ۶۶ـ۶۷).

مردم حضرموت از دیرباز الهه‌ای به نام سین را می‌پرستیدند که در معبدی به نام سین ذومیذاب قرار داشت (ــــه کامل، ص ۱۰۸؛ شاطری، ج ۱، ص ۴۳). باستان‌شناسان اروپایی در سدهٔ چهاردهم / بیستم آثار معبد سین را در شهر حُریضه (نام قدیم شهر مذاب) و روستای سَنا کشف کردند (ــــه مهران، ص ۲۳۷، ۲۴۴). علاوه بر الههٔ سین، مردم حضرموت در دورهٔ پیش از اسلام بتهای دیگری را می‌پرستیدند (ــــه هود: ۵۳؛ اعراف: ۷۰؛ احقاف: ۲۲؛ نیز ــــه بت / بت‌پرستی*). در نخستین سالهای پس از اسلام، مردم حضرموت دعوت پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم را پذیرفتند و پیامبر زیادبن لَبید را والی آنجا ساخت (بلاذری، ص ۱۰۳؛ نیز ــــه جزیرةالعرب*).

واژگان. حَضْرَمَوت که در میان قبیلهٔ هُذَیل و عوام مردم به صورت حَضْرَمُوت تلفظ می‌شود، مرکّب از دو واژهٔ حَضَرَ و مَوْت است و منسوبان به آن را حَضرَمی می‌گویند که جمع آن حَضارِمَه یا حَضارم است (یاقوت حموی؛ زبیدی، همانجاها؛ حجری‌یمانی، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۶۴؛ نیز ــــه بکری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۵۵؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه). مورخان نامهای دیگری چون وادی مفتون، بَرْکِ (یا برک الغِمّاد)، عَبدَل، وَبار، احقاف یا وادی احقاف برای حضرموت ذکر کرده‌اند (ــــه ابن‌خردادبه، ص ۱۴۳؛ ابن‌حائک، ص ۳۲۳ و پانویس ۴؛ ابن‌مجاور، ص ۲۵۳؛ سقاف، ص ۱۵؛ بکری‌یافعی، ص ۳۷). نام حضرموت در کتب تاریخی یونانی و رومی به صورتهای مختلفی ثبت شده است. تئوفراستوس[1] (۳۷۰ـ ۲۸۶ق‌م؛ ج ۲، ص ۲۳۵) آن را حدرامیتا[2] ذکر کرده است، در حالی که استرابون[3] (۶۴ق م ـ ۱۹ م؛ ج ۷، ص ۳۱۱، ۳۱۳) و پلینیوس[4] (۲۳ـ ۷۹م؛ ج ۲، کتاب ۳۴، ص ۴۵۵) آن را چترامو‌تیتا[5] نامیده‌اند (نیز ــــه مهران، ص ۲۳۵؛ بن‌دغر، ص ۱۲).

تورات نخستین منبعی است که در آن از فردی به نام حضرموت (به صورت حَضْرَماوِت) صحبت شده و او سومین فرزند یقطان (قحطان) دانسته شده است (ــــه سفر پیدایش، ۱۰:۲۶؛ کتاب اول تواریخ ایام، ۱:۲۰). ظاهراً در بیشتر منابع تاریخی دورهٔ اسلامی، الهام گرفته از تورات، حضرموت فرزند یَقطُن‌بن عابر، از نسل نوح ذکر شده (برای نمونه ــــه ابن‌حبیب، ص ۱ـ۲؛ رازی، ص ۷۱؛ ابن‌مجاور، ص ۲۵۲) و در برخی نیز حضرموت همان عامربن قحطان شمرده شده است که نخستین ساکن منطقهٔ شنزار احقاف بود و چون هنگام حضورش در جنگها بسیار می‌کشت و سایهٔ مرگ (موت) بر میدان نبرد می‌گستراند، او را به حضرموت ملقب ساختند و سپس این لقب، نام وی و قبیله و سرزمینش گردید (ــــه یاقوت‌حموی، همانجا؛ واسعی‌یمانی، ص ۶۵). به گفتهٔ کحاله (۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۸۲)، حضرموت نام قبیله‌ای در این سرزمین نیز هست. در تفسیر معنی حضرموت (سرزمین مرگ) نظرهای دیگری نیز وجود دارد، از جمله اینکه حضرت هود علیه‌السلام پس از نفرین کردن کافران گفت اینک مرگ حاضر شده است (بکری یافعی، ص ۳۸)، یا حضرت صالح علیه‌السلام به آنجا که رسید، درگذشت (زبیدی، همانجا)، یا بنابر افسانه‌ای یونانی درختان آنجا (کندر و بخور که وادی حضرموت به تولید آن شهره بوده است) بوی کشنده‌ای دارند (مقحفی، ۱۹۸۵؛ همو، ۱۴۲۲، همانجاها).

پیش از اسلام. تاریخ کهن و باستانی حضرموت به علت کمبود سنگ‌نوشته‌ها و کاوشهای باستان‌شناسی هنوز به طور دقیق روشن نیست و ازاین‌رو، میان باستان‌شناسان و مورخان در این باره اختلاف زیاد است و نظر قاطع و یکسانی دیده نمی‌شود (ــــه کامل، ص ۱۰۶؛ مهران، ص ۲۳۶ـ۲۳۷، ۲۴۲؛ اسمهان سعید جسرو، ص ۱۱۱). به گفتهٔ یعقوبی (ج ۱، ص ۱۵)، حضرموت از سرزمینهایی بود که نوح میان فرزندانش تقسیم کرد.

ظاهراً اولین‌بار در ۱۰۲۰ پیش از میلاد در حضرموت دولت مستقل تشکیل شد (ــــه مهران، ص ۲۳۷). با مرگ مَعدی کَرِب که به روایتی در ۹۸۰ پیش از میلاد به پادشاهی رسیده بود، حضرموت به مدت سه قرن با مملکت مَعِین ادغام گردید. پس از

1. Theophrastus 2. Hadramyta 3. Strabo 4. Plinius 5. Chatramotitae

آن، به مدت یک قرن مجدداً مستقل شد تا اینکه در ۵۹۰ پیش از میلاد، به مملکت قَتْبان* یا سبأ* (به اختلاف روایات) پیوست (← جوادعلی، ج ۲، ص ۱۳۶ـ۱۳۷؛ بکری‌یافعی، همانجا؛ شاطری، ج ۱، ص ۴۰؛ کامل، ص ۱۰۶ـ۱۰۷). حضرموت ۵۴۰ تا ۱۸۰ پیش از میلاد جزو قلمرو مملکت سبأ بود. در ۱۸۰ پیش از میلاد، یَدَعْ إلِ‌بین از قبیلهٔ یَهْبار به کمک مردم حضرموت بر ضد سبئیان قیام کرد و آنان را از حضرموت راند و خود سلسلهٔ سلطنتی جدیدی تأسیس کرد. وی پس از بازسازی شهر شبوه، آنجا را به پایتختی برگزید (← جوادعلی، ج ۲، ص ۱۴۶ـ۱۴۸؛ کامل، ص ۱۰۷؛ برّو، ص ۷۱). تاریخ حضرموت پس از مرگ پادشاه مستقل آن در ۶۵ میلادی (به روایتی ۱۲۵ میلادی) تا اواخر سدهٔ دوم میلادی روشن نیست.

در اواخر سدهٔ دوم میلادی، شَعْرَم اوتِر پادشاه سبأ، به حضرموت لشکرکشی کرد و آن را برای مدتی به قلمرو خود افزود (← عبدالله، ج ۲، ص ۲۴۵؛ مهران، ص ۳۰۵). در سدهٔ سوم میلادی، شَمَّرْیَرعِش / شمر یهرعش (حک: ۲۷۰ـ۳۱۰م)، یکی از مشهورترین فرمانروایان حمیری، به مملکت حضرموت حمله کرد و یدع إل بین را از بین برد و با تصرف شبوه آن را به مملکت خویش ملحق ساخت و از این تاریخ تا ۵۲۵ میلادی او و پادشاهان حمیری بعدی به پادشاه «سبأ و ذی ریدان و حضرموت و یمنت» ملقب شدند (← جوادعلی، ج ۲، ص ۱۵۳ـ ۱۵۴، ۵۳۰؛ کامل، ص ۱۲۰؛ مهران، ص ۲۴۱ـ۲۴۲، ۲۷۲).

شرق‌شناسان پس از بازدید آثار باستانی حضرموت و به‌ویژه ویرانه‌های شبوه، فهرستی تقریبی از نام پادشاهان حضرموت و تاریخ حکومت هرکدام از آنها و اطلاعات ارزشمند دیگری از هزارهٔ اول پیش از میلاد و سدهٔ اول میلادی تهیه کردند (← جوادعلی، ج ۲، ص ۱۳۲ـ۱۳۳، ۵۵۷ـ۵۶۷؛ مهران، ص ۲۳۷).

در حدود سال ۳۴۰ تا ۳۴۵ میلادی، حبشیان برای نخستین بار به یمن حمله و آنجا را تصرف کردند (← جوادعلی، ج ۲، ص ۱۵۴؛ حداد، ج ۱، ص ۱۱۴ـ۱۱۶؛ مهران، ص ۲۴۲). حدود سی سال بعد، ملک کَرِبْ یُهَمِّن حبشیان را از یمن بیرون کرد و بار دیگر بر تمام کشور، از جمله حضرموت، تسلط یافت و حکومت پادشاهان حمیری را احیا کرد. دورهٔ دوم حکومت پادشاهان حمیری که حدود یک قرن و نیم به درازا کشید (۳۷۸ـ۵۲۵ میلادی)، به عصر تَبابعه (← تُبَّع*) معروف است. لقب تُبَّع تنها بر آن دسته از فرمانروایان یمنی اطلاق می‌شد که حضرموت را در اختیار داشتند (← کامل، ص ۱۲۱، ۱۲۵). در حدود ۴۵۰ میلادی، قبیلهٔ کنده از بحرین به شمال حضرموت مهاجرت کرد و آنگاه، حُجْربن عمرو دولت کنده را زیرنظر تبابعه تأسیس کرد (← یعقوبی، ج ۱، ص ۲۱۶ـ۲۱۷؛ حجری یمانی، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۷۳؛ کامل، ص ۱۲۵ـ۱۲۶).

در ۵۲۵ میلادی، حبشیها برای دومین بار به یمن یورش بردند و ذونواس*، واپسین فرمانروای تبابعه، را کشتند و بر یمن و حضرموت تسلط یافتند (← ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۴۳۱ـ۴۳۲؛ کامل، ص ۱۲۷ـ۱۲۹؛ حداد، ج ۱، ص ۱۲۴ـ۱۲۵). در ۵۴۲ میلادی، مردم حضرموت به رهبری یکی از بزرگان یمن به نام یزیدبن کَبْشه بر ضد ابرهه، سردار حبشیان، قیام کردند و به شدت سرکوب شدند (← کامل، ص ۱۲۹).

در فاصلهٔ سالهای ۵۷۲ تا ۵۷۵ میلادی، لشکر ایرانیان ساسانی به رهبری وَهْرِز، و سیف‌بن ذی‌یزن (شاهزادهٔ حمیری) در سواحل حضرموت از کشتیها پیاده شدند و پس از اخراج حبشیان از یمن و کشته شدن واپسین امیر حمیری، بر این سرزمین تا ظهور اسلام فرمان راندند (طبری، ج ۲، ص ۱۴۴؛ بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۵۰ـ۳۵۱؛ ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۴۴۷ـ۴۴۸).

دورهٔ اسلامی: حضرموت از مناطقی است که در آغاز اسلام به قلمرو اسلامی پیوست. در سال نهم یا دهم و پس از اینکه پیامبر اکرم نامه‌هایی برای سران قبایل سرزمین حضرموت و به‌ویژه وائل‌بن حُجْر، رئیس قبیلهٔ حضرموت، فرستاد، سران این قبایل چون حضرموت، کِنده، تُجیب، صَدِف و جُعْف به مدینه رفتند و اسلام آوردند (← نشوان‌بن سعید حمیری، ص ۲۱۳؛ یاقوت حموی، همانجا؛ قلقشندی، ج ۲، ص ۲۴۶ـ۲۴۷).

پیامبر اکرم مهاجربن ابی‌امیةبن مغیره مخزومی، زیادبن لَبید بیاضی، عُکاشةبن ثَور غوثی را برای جمع‌آوری صدقات قبایل حضرموت فرستاد (یعقوبی، ج ۲، ص ۷۶ـ۷۸، ۱۲۲؛ طبری، ج ۳، ص ۱۴۷، ۲۲۸، ۳۳۰؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۰۱، ۳۳۶ـ۳۳۷). پس از رحلت پیامبر اکرم، برخی از این قبایل و در رأس آنها قبیلهٔ کنده، به سرکردگی اشعث‌بن قیس کندی*، مرتد شدند. کارگزاران پیامبر که از سوی خلیفهٔ اول ابقا شده بودند، با کمک لشکریان مدینه آنان را سرکوب کردند (← خلیفةبن خیاط، ص ۷۶؛ طبری، ج ۳، ص ۲۴۹، ۳۳۰ـ۳۴۲؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۴۶، ۳۶۰، ۳۷۸ـ۳۸۳، ۴۲۱).

بسیاری از سران قبایل و مردم حضرموت در فتوحات اسلامی شرکت کردند که این امر در مهاجرت آنان به کوفه، بصره، مصر و شام بی‌تأثیر نبود (← حامد، ج ۱، ص ۱۶۶، ۱۸۱ـ۱۸۲؛ فقی، ص ۵۰). مهاجرت مداوم مردم حضرموت به دیگر شهرهای اسلامی، تأثیر بدی در این منطقه گذاشت، به‌طوری که در دورهٔ امویان و بخشی از دورهٔ عباسیان توجه خاصی به آن نشد.

در سال ۴۰، بُسربن أرطاة* فهری در رأس سپاه سه هزار نفره امویان وارد حضرموت شد و طرفداران امام علی علیه‌السلام را قتل‌عام کرد (← ابن‌دیبع، ص ۶۹؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۹۶ـ

۹۷؛ جرافی‌یمنی، ص ۹۱؛ فقی، ص۵۸). در سال ۶۵، نجدةبن عامر حنفی، از یاران نافع‌بن ازرق خارجی، بر یمن و حضرموت چیره شد و فردی به نام ابوفُدَیک برای دریافت صدقات (زکات) مردم به حضرموت فرستاد (ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۲۰۱ـ۲۰۳).

در سالهای ۱۲۹ و ۱۳۰، عبداللّه‌بن یحیی کندی حضرمی ملقب به طالب‌الحق، به تشویق و کمک اباضیها، به سرکردگی ابوحمزه مختاربن عوف اَزْدی سُلَمی و همراهی مردم که از ظلم و ستم کارگزاران اموی حضرموت بـه ستوه آمده بودند، در حضرموت قیام کرد. طالب‌الحق در ابتدا کارگزار اموی، ابراهیم‌بن جبلةبن مخرمه کندی، را دستگیر و تبعید کرد و پیروزیهای زیادی به‌دست آورد ولی در جمادی‌الاولی ۱۳۰ در مصاف با سپاه امویان شام به قتل رسید و قیامش سرکوب شد. لشکریان اموی به شهرهای حضرموت یورش بردند و مردم را قتل‌عام کردند و اباضیها در سراسر حضرموت پراکنده شدند (ـــه خسلیفةبن خسیاط، ص ۳۰۸، ۳۱۶؛ طبری، ج ۷، ص ۳۴۸؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۱۲۴ـ۱۲۵).

در سال ۱۴۰ و به روایتی ۱۴۲، مَعن‌بن زائدهٔ شیبانی از سوی ابوجعفر منصور، دومین خلیفهٔ عباسی، با سپاهی چهل‌هزار نفره راهی یمن و حضرموت شد و حدود پانزده هزار تن از مردم حضرموت را کشت و پس از شش یا نه سال حکومت خونین، به‌دست مردم حضرموت کشته شد (ـــه ابن‌دیبع، ص ۹۳ـ۹۴؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۱۳۰ـ۱۳۱؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۳۷ـ۱۴۰).

در ۲۰۳، محمدبن زیاد یکی از نوادگان عبیداللّه‌بن زیاد، از سوی مأمون خلیفهٔ عباسی (حک: ۱۹۸ـ۲۱۸) به حکومت یمن رسید و در اندک زمانی بر حضرموت چیره شد. او در ۲۰۴، دولت بنی‌زیاد را تأسیس کرد و بیش از چهل سال بر یمن و حضرموت فرمان راند (ـــه ابن‌مجاور، ص ۶۷، ۷۱؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۱۵۰ـ۱۵۱؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۴۰ـ۱۴۱). حضرموت در دوران حکومت بنی‌زیاد (۲۰۴ـ۴۰۷)، که بیش از دو قرن به درازا کشید، گاهی به‌طور مستقیم و گاهی غیرمستقیم زیر سلطهٔ عباسیان قرار داشت (ـــه ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۲۷۲ـ ۲۷۳؛ شجاع، ص ۵۷؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۴۱ـ۱۴۳). در اواسط سدهٔ سوم، هم‌زمان با دولت بنی‌زیاد در صنعا، دولت بنی‌یَعفُر حُوالی حمیری در شبام برپا شد، که تا اواخر سدهٔ چهارم نقش مهمی در حوادث حضرموت ایفا کرد (ـــه نشوان‌بن سعید حمیری، ص ۱۹۴؛ ابن‌دیبع، ص ۱۱۵ـ۱۲۴؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۱۶۳ـ ۱۶۴، ۱۹۶).

در ۳۱۸، احمدبن عیسی‌بن محمدبن علی عریضی، نوادهٔ امام جعفرصادق علیه‌السلام، که از مشاهیر سادات حسینی علوی و نیای بیشتر خاندانهای علوی حضرموت و یمن بود، پس از ادای حج به حضرموت و به روستای حَسَیسه واقع در نزدیکی شهر قدیم رفت و به ترویج مذهب شافعی پرداخت و اباضیان را در آنجا ریشه‌کن کرد (ابن‌عنبه، ص ۲۹۶ـ۳۰۱؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۲ـ ۱۵۸؛ بن‌دغر، ص ۲۴).

در ۴۵۵، علی‌بن محمد صُلَیحی، از حاکمان یمن، بر حضرموت چیره شد و ادارهٔ آن را به بنی‌مَعن، کارگزاران وی بر عدن و حضرموت، سپرد (عماره یمنی، ص ۷۷؛ ابن‌مجاور، ص ۷۲ـ۷۳؛ کامل، ص ۱۶۷ـ۱۶۸). پس از کشته شدن صلیحی، حکومت حضرموت نخست از آنِ بنی‌معن شد، و سپس فرزندش مُکَرّم احمدبن علی صلیحی، عباس و مسعود، دو فرزند کُرّم / مُکَرّم همدانی، از کارگزاران یمن، را به حکومت عدن و حضرموت گماشت و بعد حکومت این نواحی در اختیار زُرَیع‌بن عباس، مؤسس دولت بنی‌زُرَیعیان (حک: ۴۶۷ـ۵۶۹)، قرار گرفت تا اینکه در ۱۸ ذیقعدهٔ ۵۶۹، سیف‌الدوله توران‌شاه ایوبی بر سراسر یمن و از جمله عدن و حضرموت چیره شد و آن را به قلمرو ایوبیان مصر ملحق ساخت (ـــه عماره یمنی، ص ۱۴۰ و پانویس ۲، ص ۱۴۱ و پانویس ۳ و ۸، ص ۱۴۲ و پانویس ۱؛ ابن‌مجاور، ص ۲۵۴؛ خزرجی، ج ۱، ص ۳۸؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۳۱۹ـ۳۲۴؛ کامل، ص ۱۶۸، ۱۷۲ـ ۱۷۳، ۱۷۹ـ۱۸۰).

عزالدین ابوعمرو عثمان‌بن علی زنجیلی از جمله حکام ایوبی یمن بود که در سالهای ۵۷۵ و ۵۷۶ با لشکری انبوه به شهرهای حضرموت یورش برد و خاندانهای محلی حاکم این سرزمین (مانند بنی‌قحطان / آل‌راشد در شهر قدیم و بنی دَغّار / دَعّار در شهر شبام و آل‌فارس یا آل‌اقبال در شهر شِحر) را سرکوب کرد (ـــه ابومخرمه، ج ۱، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۳۲۷؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۷۳ـ۱۷۵؛ سقّاف، ص ۷۳)، اما در ۵۷۹ که طغتکین ایوبی پس از مرگ برادرش، توران‌شاه، به یمن رفت، عزالدین عثمان گریخت (ابن‌دیبع، ص ۲۷۳، ۲۷۵؛ ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۳۲۸؛ حسن سلیمان محمود، ص ۲۵۲؛ نیز ـــه حامد، ج ۲، ص ۴۳۱ـ۴۳۲).

در ۶۱۲، عمربن مهدی، از امیران ایوبی، به شِحر رفت و چون حکام آل‌فارس اعلام اطاعت از او کردند، آنان را در حکومتشان ابقا کرد ولی در ۶۱۵ بار دیگر به حضرموت لشکر کشید و حاکمان محلی شهرهای مختلف چون شِحر* و تریم را سرکوب کرد و در نهایت در ۶۱۷ بر تمام حضرموت مستولی گردید (کندی، ج ۱، ص ۷۸ـ۷۹؛ حامد، ج ۲، ص ۴۹۴ـ ۴۹۶، ۶۵۴؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۷۶ـ۱۷۷).

در ۶۲۱ و پس از کشته شدن عمربن مهدی به‌دست افراد قبیلهٔ نَهْد و آشفتگی اوضاع حضرموت، مسعودبن یمانی‌بن لبید از بنی‌حرام بر تریم تسلط یافت و دولت آل‌یمانی را در

حضرموت برپا کرد که با وجود فرازونشیبهای زیاد و رقابت و کشمکش مداوم میان امیران محلی، بیش از سه سده در این سرزمین پابرجا بود تا اینکه در ۹۲۶ بدربن عبداللّه ابوطُوَیرِق کثیری آن را منقرض کرد (← کندی، ج ۱، ص ۸۱؛ شاطری، همانجا؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۳؛ نیز ← ادامهٔ مقاله).

همچنین پس از کشته شدن عمربن مهدی، خاندانهای محلی دیگری بر بخشهایی از حضرموت حکومت کردند، مانند خاندان ابن‌راشد که بیش از نیم قرن بر شحر مستولی بودند، اما در ۶۷۸ که سلطان مظفر رسولی (حک: ۶۴۷-۶۹۴، ← بنورسول*) به حضرموت لشکرکشی و آنجا را تصرف کرد، از بین رفتند (← ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۴۶۴-۴۶۶؛ کندی، ج ۱، ص ۸۹- ۹۰؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۳-۱۲۴). علاوه بر اینها، در سده‌های هفتم تا نهم، حکومتهای محلی و عمدهٔ دیگری چون آل‌کثیر* و طاهریان* گاهی به تناوب بر بخشهای حضرموت یا کل این سرزمین حکومت کردند (← ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۴۶۶، ۴۷۵-۴۷۷، قسم ۲، ص ۵۸۹، ۵۹۱؛ سقّاف، ص ۷۴؛ کندی، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۸).

در رجب ۹۲۶، بدربن عبداللّه (رئیس قبیلهٔ یافع) به کمک پنج‌هزار تن از افرادش و با حمایت امام زیدیان یمن، متوکل علی‌اللّه شرف‌الدین یحیی‌بن شمس‌الدین‌بن‌مهدی احمدبن یحیی، از صنعا حرکت کرد و با فتح شهرهای شحر، دوعن، شبام و تریم، سلطهٔ آل‌کثیر را بار دیگر بر حضرموت تثبیت کرد. او در ۹۳۴ دستور داد به نامش سکه ضرب کنند. در ۹۴۲، بدر پرتغالیهای متجاوز به بندرگاه شحر را سرکوب کرد (کندی، ج ۱، ص ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۰-۱۸۱؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۷-۱۲۹).

سه سال بعد، سلطان سلیمان قانونی، فرمانروای عثمانی (حک: ۹۲۶-۹۷۴)، سپاهی به فرماندهی سلیمان‌پاشا به یمن فرستاد. با پیروزیهای این سپاه در یمن و حضرموت، دورهٔ نخست تسلط عثمانیها بر حضرموت به مدت یک قرن آغاز گردید (← موزعی‌یمنی، ص ۲۴-۲۵؛ ابن‌قاسم، قسم ۲، ص ۶۸۴-۶۸۵؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۹).

در ۹۷۰، بدربن عبداللّه از دولت عثمانی اطاعت کرد و به سپاهیان عثمانیِ محاصره شده در عدن کمک رساند. این امر موجب شد تا فرزندش عبداللّه چند سال بعد، پدرش را از حکومت خلع کند و خود جانشین وی گردد (نهروالی، ص ۱۹۰؛ کندی، ج ۱، ص ۲۱۵؛ بکری یافعی، ص ۱۳۲). در ۱۰۶۴ یا ۱۰۶۵، متوکل علی‌اللّه اسماعیل‌بن قاسم، امام زیدیان، سپاهی ده‌هزار نفری به حضرموت فرستاد و آل‌کثیر را به اطاعت واداشت (← وزیر، ص ۱۳۵-۱۳۹؛ جرافی‌یمنی، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ بکری‌یافعی، ص ۱۳۶).

در ۱۰۱۰/۱۶۰۲، استعمارگران هلندی شعبه‌ای از شرکت هند شرقی هلند را در سواحل حضرموت (بندر شحر) تأسیس کردند (کامل، ص ۲۱۳). در سدهٔ یازدهم، منازعات دیگری میان امامان زیدی یمن و آل‌کثیر به‌ویژه در ۱۰۶۹ در حضرموت روی داد و در نهایت، در ۱۰۹۳ حسن‌بن عبداللّه‌بن عمر (از آل‌کثیر) با استفاده از قیامهایی که در شهرهای حضرموت روی داده بود، استقلال حضرموت را از زیدیان یمنِ تابع صنعا اعلام کرد (← عمری، ص ۴۸-۵۳؛ بن‌دغر، ص ۲۵-۲۶؛ بکری‌یافعی، ص ۱۴۰-۱۴۶، ۱۵۲).

در سده‌های دوازدهم تا چهاردهم، در هنگام تسلط مجدد عثمانیها بر یمن، کشمکش اصلی در حضرموت میان خاندانهای حکومتگر یافع و آل‌کثیر بود و شهرهای شحر، تریم و شبام کانون عمدهٔ این کشمکشها بودند (← بکری‌یافعی، ص ۱۵۲ به بعد؛ بن‌دغر، ص ۲۸؛ عمری، ص ۸۱-۸۲). در همین اوضاع، وهابیهای سعودی در ۱۲۲۳، به رهبری علی‌بن قملا، به حضرموت یورش بردند و به بهانهٔ اجرای احکام مذهبی وهابیت شهرهای حضرموت را ویران کردند (کندی، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱؛ کامل، ص ۲۲۷؛ بکری‌یافعی، ص ۱۵۴-۱۵۵).

در ۱۲۵۵ / ۱۸۳۹، انگلیسیها پس از اشغال عدن و ایجاد تفرقه میان خاندانهای حکومتگر حضرموت، قراردادهای جداگانه تحت‌الحمایگی با آنان منعقد ساختند، مانند توافقنامه‌های سالهای ۱۲۹۹/ ۱۸۸۱، ۱۳۰۱/۱۸۸۳ و ۱۳۰۶/ ۱۸۸۸ میان بریتانیا و حکومت قُعیطیه در شحر و مکلّا (← واسعی یمانی، ص ۶۸-۷۱؛ بکری‌یافعی، ص ۲۴۲؛ کامل، ص ۲۴۳). در سدهٔ چهاردهم / بیستم، حضرموت با تحولات بسیاری به‌ویژه در زمینهٔ تعیین مرزهای محلی و بین‌المللی روبه‌رو بود. در ۱۹۱۴/۱۳۳۲، دو دولت عثمانی و انگلیس توافقنامهٔ محرمانه‌ای دربارهٔ حضرموت امضا کردند که براساس آن، دولت عثمانی از حاکمیت خود بر حضرموت چشم‌پوشی کرد و سلطهٔ انگلیس بر سراسر حضرموت رسمیت یافت. در ۲۷ شعبان ۱۳۳۶ / ۸ ژوئن ۱۹۱۸، قرارداد عدن میان دو خاندان حاکم قعیطی و کثیری، با نظارت انگلیسیها منعقد شد که براساس آن، آل‌کثیر پذیرفتند که حضرموت سرزمینی واحد و متعلق به انگلستان است که زیرفرمان حاکم قعیطی شحر و مکلّا اداره می‌شود. همچنین، آل‌کثیر قرارداد تحت‌الحمایگی انگلیس با قعیطیها در ۱۳۰۶/۱۸۸۸، و مرز تعیین‌شده برای قلمرو خود (شامل شهرهای سیئون، تریم، تریس و چند شهر دیگر) را پذیرفتند (بن‌دغر، ص ۴۱-۴۳).

در ۱۳۱۵ش / ۱۹۳۷، انگلستان سیزده عهدنامهٔ تحت‌الحمایگی با حاکمان مناطق مختلف یمن منعقد ساخت که سه قرارداد با سران قعیطی، کثیری و مهره، حاکمان محلی

حضرموت، بود. این قراردادها در حضرموت با مخالفتهای شدیدی همراه شد (← بکری یافعی، ص ۲۴۳، ۲۴۶؛ کامل، ص ۲۵۹ـ۲۶۰؛ نیز ← بن‌دغر، ص ۵۳ـ۸۶). دو سال بعد، قرارداد ویژه‌ای میان بریتانیا و دو امیر قعیطی و کثیری حضرموت منعقد شد که براساس آن، دو امارت آنان منطقهٔ واحدی به نام حضرموت تشکیل می‌داد که تابع امپراتوری انگلستان بود. به‌موجب همین قراردادها، به ویژه قراردادهای سال ۱۳۱۵ش/۱۹۳۷، نام سرزمین حضرموت و بخشهایی از کشوریمن به تحت‌الحمایگی عربستان‌جنوبی یا تحت‌الحمایگی عدن معروف شد. حضرموت جزو بخش شرقی تحت‌الحمایگی عربستان جنوبی بود و در تقسیمات داخلی به تحت‌الحمایهٔ عدن شرقی معروف شده بود (← کامل، ص ۲۵۹ـ ۲۶۰).

در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴، حاکم انگلیسی عدن سران حضرموت و عدن را به ایجاد اتحادیه‌ای واحد، زیرنظر حاکم انگلیسی عدن، دعوت کرد. پنج سال بعد، اتحادیهٔ امارات جنوب عربی رسماً شکل گرفت و حضرموت و امارتهای محلی آن در این اتحادیه عضویت یافتند (← همان، ص ۲۶۱ـ۲۶۳؛ بن‌دغر، ص ۱۹۱ـ۲۰۵).

در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷ با خروج نیروهای انگلیسی، حضرموت از سلطهٔ استعمار خارج شد و در پی آن با تشکیل کشور یمن جنوبی در همین سال، ضمیمهٔ این کشور گردید. پس از آن، در ۱۳۶۹ش/۱۹۹۰ که دو کشور یمن شمالی و جنوبی متحد شدند، حضرموت جزو کشور یمن و بزرگ‌ترین استان این کشور شد (← بن‌دغر، ص ۲۶۶ـ۲۸۱؛ کریملو، ص ۱۹۳؛ *الجمهوریة الیمنیة*، ص ۳۵).

بسیاری از فقها، علما و مشاهیر جهان اسلام به حضرموت و شهرهای آن منسوب‌اند (← مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا؛ اکوع، قسم ۱، ص ۱۹، پانویس ۵). در میان منسوبان به حضرموت، عبداللّه‌بن یحیی حضرمی، قاضی حضرموت و امام اباضیها (متوفی ۱۳۰)؛ عبداللّه‌بن عمر بامخرمه*، مفتی یمن (متوفی ۹۷۲)؛ و عبدالرحمان‌بن عبیداللّه‌بن محسن حضرمی، فقیه و عالم سدهٔ چهاردهم (← *الموسوعة الیمنیة*، ذیل همین اسامی)؛ حفص‌بن ولید حضرمی*، از والیان اموی و از والیان مصر، معروف‌تر از بقیه‌اند.

نیز ← یمن*

منابع: علاوه بر قرآن و کتاب مقدّس. عهد عتیق؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌حائک، *صفة جزیرةالعرب*، چاپ محمدبن علی أکوع، بغداد ۱۹۸۹؛ ابن‌حبیب، *کتاب المُنَمَّق فی اخبار قریش*، چاپ خورشید احمد فاروق، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛ ابن‌خرداذبه؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌دیبع، *کتاب قرةالعیون باخبار الیمن المیمون*، چاپ محمدبن علی اکوع، [بیروت] ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ ابن‌عِنَبه، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب*، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۳۸۳ش؛ ابن‌قاسم، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، چاپ سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره ۱۳۸۸/۱۹۶۸؛ ابن‌مجاور، *صفة بلادالیمن و مکة و بعض الحجاز، المسماة تاریخ المستبصر*، چاپ اسکار لوفگرن، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ عبدالله طیب‌بن عبدالله، ابومخرمه، *تاریخ ثغرعدن*، چاپ اسکار لوفگرن، لیدن ۱۹۳۶ـ[۱۹۵۰]؛ محمدبن محمد ادریسی، *کتاب نزهةالمشتاق فی اختراق الآفاق*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ اسمهان سعید جرو، *موجز التاریخ السیاسی القدیم لجنوب شبه الجزیرة العربیة: الیمن القدیم*، اردن ۱۹۹۴؛ اصطخری؛ *اطلس الجمهوریة الیمنیة و العالم*، بیروت: جیوبروجکتس، ۲۰۰۳؛ اسماعیل اکوع، *مخالیف الیمن*، قسم ۱، ابوظبی ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ شرف عبدالمحسن برکاتی، *الرحلة الیمانیة*، [قاهره] ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ توفیق برو، *تاریخ العرب القدیم*، دمشق ۱۹۸۸؛ عبداللّه‌بن عبدالعزیز بکری، *کتاب المسالک و الممالک*، چاپ ادریان فان لیوفن و اندری فری، تونس ۱۹۹۲؛ همو، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، چاپ مصطفی سقا، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ صلاح عبدالقادر بکری یافعی، *فی جنوب الجزیرة العربیة*، قاهره ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ بلاذری (بیروت)؛ بن‌دغر (احمد عبید)، *حضرموت و الاستعمار البریطانی: ۱۹۳۷ـ۱۹۶۷*، قاهره ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ عبدالله جرافی‌یمنی، *المقتطف من تاریخ الیمن*، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ *الجمهوریة الیمنیة: مسیرة عشر سنوات، ۱۹۹۰ـ ۲۰۰۰*، [صنعا]: وزارة التخطیط و التنمیة، ۲۰۰۰؛ جوادعلی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت ۱۹۷۶ـ۱۹۷۸؛ صالح حامد، *تاریخ حضرموت*، صنعا ۱۴۲۳/۲۰۰۳؛ محمدبن احمد حجری‌یمانی، *مجموع بلدان الیمن و قبائلها*، چاپ اسماعیل‌بن علی اکوع، صنعا ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ محمدیحیی حداد، *تاریخ الیمن السیاسی*، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ حسن سلیمان محمود، *تاریخ الیمن السیاسی فی العصر الاسلامی*، [بغداد] ۱۹۶۹؛ علی‌بن حسن خزرجی، *العقود اللؤلؤیة فی تاریخ الدولة الرسولیة*، ج ۱، چاپ محمد بسیونی عسل، صنعا ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ خلیفة‌بن خیاط*، روایة بقی‌بن خالد [مخلد]، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ احمدبن عبدالله رازی، *تاریخ مدینة صنعاء*، چاپ حسین‌بن عبدالله عمری، دمشق ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، ج ۱۱، چاپ عبدالکریم عزباوی، کویت ۱۳۹۲/۱۹۷۲، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ احمد وصفی‌زکریا، *رحلتی‌الی‌الیمن*، دمشق ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ عبدالرحمان سقاف، *معجم بلدان حضرموت، المسمی إدام القوت فی ذکر بلدان حضرموت*، تحقیق ابراهیم احمد مقحفی و عبدالرحمان حسن سقاف، صنعا ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ محمد شاطری، *ادوار التاریخ الحضرمی*، ج ۱، جده [۱۳۸۱/۱۹۶۲]؛ عبدالرحمان عبدالواحد شجاع، *الیمن فی عیون الرحالة*، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ یوسف محمد عبدالله، *اوراق فی تاریخ الیمن و آثاره: بحوث و مقالات*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ عماره یمنی، *تاریخ الیمن، المسمّی المفید فی اخبار صنعاء و زبید*، چاپ محمدبن علی اکوع، صنعا ۱۹۸۵؛ حسین عمری، *تاریخ الیمن الحدیث و المعاصر: ۹۲۲ـ۱۳۳۶ هـ/ ۱۵۱۶ـ۱۹۱۸ م*، دمشق ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ عصام‌الدین عبدالرؤف فقی، *الیمن فی ظل الاسلام منذفجره حتی قیام دولة بنی‌رسول*، [قاهره]:

دارالفکر العربی، [بی‌تا.]؛ قلقشندی؛ محمود کامل، *الیمن: شماله و جنوبه، تاریخه و علاقاته الدولیة*، بیروت ۱۹۶۸؛ عمررضا کحاله، *جغرافیة شبه‌جزیرةالعرب*، چاپ احمد علی، مکه ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛ همو، *معجم قبائل العرب القدیمة و الحدیثة*، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ داود کریملو، جمهوری یمن، تهران: وزارت امورخارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴ ش؛ سالم‌بن محمد کندی، *تاریخ حضرموت، المسمّی بالعدّة المفیدة الجامعة لتواریخ قدیمة و حدیثة*، چاپ عبدالله محمد حبشی، صنعا ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ ابراهیم احمد مقحفی، *معجم‌البلدان و القبائل الیمنیة*، صنعا ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ همو، *معجم المدن و القبائل الیمنیة*، صنعا ۱۹۸۵؛ مقدسی؛ عبدالصمدبن اسماعیل موزعی یمنی، *دخول العثمانیین الاول الی الیمن، المسمی الاحسان فی دخول مملکة الیمن تحت ظل عدالة آل‌عثمان*، چاپ عبدالله محمد حبشی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ *الموسوعةالعربیة*، دمشق: هیئة الموسوعة العربیة، ۱۹۹۸- ، ذیل «حضرموت» (از احمد محمد شجاع‌الدین)؛ *الموسوعة الیمنیة*، زیرنظر احمدجابر عفیف و دیگران، صنعا ۱۴۱۲/۱۹۹۲، ذیل «حضرموت» (از محمدعبدالقادر بافقیه)؛ محمد بیومی مهران، *دراسات فی تاریخ العرب القدیم*، اسکندریه: دارالمعرفة الجامعیة، [بی‌تا.]؛ نشوان‌بن سعید حمیری، *ملوک حِمْیَر و اقیال الیمن: قصیدة نشوان‌بن سعید الحمیری، المتوفی سنة ۵۷۳ﻫ و شرحها المسمی خلاصة السیرة الجامعة لعجائب اخبار الملوک التبابعة*، چاپ علی‌بن اسماعیل مؤید و اسماعیل‌بن احمد جرافی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۵؛ نقشهٔ عمومی خاورمیانه، مقیاس ۱:۳٬۷۵۰٬۰۰۰، تهران: گیتاشناسی، ۱۳۸۲ ش؛ محمدبن احمد نهروالی، *البرق الیمانی فی الفتح العثمانی*، ریاض ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ عبدالواسع‌بن یحیی واسعی یمانی، *تاریخ الیمن، المسمّی فرجة الهموم و الحزن فی حوادث و تاریخ الیمن*، صنعا ۱۹۹۱؛ عبدالله‌بن علی وزیر، *تاریخ طَبَق الحلوی و صحاف المنّ و السلوی، المعروف ب: تاریخ الیمن، خلال القرن الحادی عشر الهجری (۱۰۴۵ ﻫ ـ ۱۰۹۰ م)*، چاپ محمدعبدالرحیم جازم، صنعا ۱۴۲۹/۲۰۰۸؛ یاقوت حموی؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

EI[2], s.v. "Ḥaḍramawt" (by A.F.L. Beeston); *An Historical atlas of Islam*, ed. William C. Brice, Leiden: Brill, 1981; Plinius/ Pliny [the Elder], *Natural history*, with an English translation, vol.2, tr. H. Rackham, Cambridge, Mass. 1947; Strabo, *The geography of Strabo*, with an English translation by Horace Leonard Jones, vol.7, London 1966; The ophrastus, *Enquiry into plants and minor works on odours and weather signs*, [Greek text] withan English translation by Arthur Hort, London 1948-1949; *The Times Comprehensive atlas of the world*, London: Times Books, 2005.

/ ستار عودی /

حضرمی، حَفْص‌بن ولیدبن سیف/ یوسف، کنیه‌اش ابوبکر، از امرای اموی و از والیان مصر. نسب وی به سهل‌بن زیدبن حَضْرَموت می‌رسد (کندی، ص ۹۶). در بیشتر منابع، نام جد وی را سیف نوشته‌اند (← همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶، ۴۴۹؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳)، اما کندی (ص ۱۰۴) نام او را یوسف ذکر کرده است. از وی با نسبت مصری نیز یاد کرده‌اند (← ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶؛ سیوطی، ج ۱، ص ۲۷۳). حضرمی معتمَد بنی‌امیه (ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳ـ۲۶۴) و از بزرگان مصر به شمار می‌رفت (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۹؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۲).

حضرمی در امارت کوتاه‌مدت محمدبن عبدالملک اموی در مصر (شوال ۱۰۵)، صاحب شرطه شد. حرّبن یوسف اموی، جانشین محمدبن عبدالملک، او را در مقام خود ابقا کرد (کندی، ص ۹۴ـ۹۵). به‌طورکلی، در دوران خلافت پنج خلیفهٔ آخر اموی (از هشام‌بن عبدالملک تا مروان‌بن محمد)، حضرمی سه بار به حکومت مصر رسید (← ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳ـ۲۶۴، ۲۹۱ـ۲۹۳). اولین‌بار در ذیقعدهٔ ۱۰۸، مناسبات حرّبن یوسف و عبیدالله‌بن حَبْحاب (مسئول خراج آن دیار) تیره شد و خلیفه هشام، حرّبن یوسف را در پی شکایت عبیدالله برکنار کرد و حکومت مصر را به حضرمی سپرد. امارت حضرمی چندان به‌طول نینجامید و او پس از چند هفته، در دهم یا آخر ذیحجهٔ ۱۰۸ برکنار شد، زیرا عبیدالله‌بن حبحاب، و عده‌ای از اوباش از او به هشام‌بن عبدالملک شکایت کردند. به گفتهٔ ابن‌حبحاب، با انتصاب حضرمی (که قبلاً صاحب شرطهٔ حرّبن یوسف بود)، در واقع حرّ برکنار نشده بود (← کندی، ص ۹۶ـ ۹۷؛ مقریزی، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳ـ ۲۶۴).

پس از آن، هشام خواست حضرمی را به ولایت خراسان منصوب کند، اما وی نپذیرفت (ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۴). هشام او را مأمور لشکرکشی برضد ترکان کرد. چون حضرمی بازگشت، خلیفه در سال ۱۱۹، وی را فرمانده نیروی دریایی مصر کرد و او با همراهی مصریان، در این سال و سال ۱۲۱ در حملات دریایی شرکت کرد. در سال ۱۲۲ نیز از اسکندریه حرکت نمود و ظاهراً در جزیرهٔ کرت با ترکان نبرد کرد و با اسیرانی بازگشت. او در سال ۱۲۳، حملهٔ دشمن را به شهر ساحلی بُرُلُّس دفع کرد و تا قبرس آنان را تعقیب نمود، اما بر ایشان دست نیافت و بازگشت (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۸ـ ۴۴۹؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۲).

در سال ۱۲۴، هشام دوباره حضرمی را به حکومت مصر منصوب کرد، زیرا حَنظَلَة بن صَفوان، والی مصر، را به ولایت افریقیه منصوب کرده بود (۷ ربیع‌الآخر ۱۲۴). حنظله، حضرمی را به جای خود قرار داد و خلیفه او را تأیید نمود و حکومت و

مسئولیت خراج را به وی سپرد (کندی، ص ۱۰۴؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۷ـ۴۴۸؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۱). حضرمی مأمورانی برای دیوانهای گوناگون، از جمله دیوان شُرطه و خراج و زِمام، تعیین کرد (← ابن‌تغری بردی، همانجا) و ارزاق مسلمانان را، که از دوازده پیمانه به ده پیمانه کاهش یافته بود، دوباره دوازده پیمانه کرد (کندی، ص ۱۰۴ـ۱۰۵). همچنین دستور داد که تقسیم میراث اهل ذمه بنا بر تقسیم‌بندی میراث مسلمانان صورت گیرد (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۹؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۴). عربها و قبطیان مصر نیز همه تحت فرمان حضرمی قرار گرفتند (← ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۸؛ مقریزی، ج ۱، ص ۲۰۸). این دورهٔ حکومت حضرمی بر مصر، هم‌زمان با حرکت پیروان بنی‌عباس از خراسان به کوفه و گرفتن بیعت برای بنی‌عباس بود (ابن‌تغری بردی، همانجا).

در سال ۱۲۵، هشام‌بن عبدالملک درگذشت و ولیدبن یزیدبن عبدالملک به خلافت رسید و حضرمی را در حکومت بر مصر باقی گذاشت. حضرمی هم عهده‌دار امارت و هم عهده‌دار خراج بود (کندی، ص ۱۰۵). به روایت کندی (همانجا)، ولید دستور داد شامیانِ لشکر مصر را اخراج کنند تا به نواحی خود بازگردند. شامیان سرپیچی نمودند و حضرمی را در خانه‌اش محاصره کردند، اما در نیمهٔ رجب ۲۵ سرکوب شدند و رهبرشان کشته شد. در ماه شوال، عیسی‌بن ابی‌عطا وارد مصر شد و به فرمان خلیفه، خراج مصر را برعهده گرفت و حضرمی فقط عهده‌دار امارت گردید (نیز ← ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۱). پس از آن، حضرمی به شام نزد ولیدبن یزید رفت و عُقبة‌بن نُعیم رُعَینی را به قائم‌مقامی خود برگزید (کندی، همانجا).

هنگامی که حضرمی به دمشق رسید، مردم ولیدبن یزید را از خلافت عزل کردند و در اواخر جمادی‌الآخرهٔ ۱۲۶ او را کشتند (همانجا؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۲). پس از او، یزیدبن ولیدبن عبدالملک به خلافت رسید که به حضرمی دستور بازگشت به مصر را داد. حضرمی از مردم مصر برای یزید بیعت گرفت. سپس به کار سپاه رسیدگی نمود و عاملانی برای نواحی صعید و سفلای مصر تعیین کرد (← کندی، ص ۱۰۵ـ۱۰۶)، اما خلافت یزیدبن ولید نیز طولی نکشید و در ذیحجهٔ ۱۲۶ کشته شد. پس از او، ابراهیم‌بن ولید دو ماه خلافت کرد، تا اینکه مروان بن محمد او را خلع کرد و خود در صفر ۱۲۷ به خلافت رسید. حکومت حضرمی در این نوبت حدود سه سال به درازا کشید. او چون وضع دولت اموی را آشفته دید، در نامه‌ای به مروان، از حکومت مصر استعفا کرد (همانجا؛ ابن‌تغری بردی، همانجا؛ انصاری، ص ۶۴)، اما جمعی از امرای مصر برضد حسّان‌بن عَتاهیه (حاکم جدید) و برضد مروان قیام و حسّان را از دارالاماره اخراج کردند و حضرمی را، به‌رغم خواست وی، بازگرداندند. حضرمی نیز با شماری از امرا و بزرگان مصر در خلع مروان همراه شد. مروان در سال ۱۲۸ حضرمی را عزل کرد و حَوثَرةبن سهیل را به جای او برگزید. حوثره نیز حضرمی و شماری دیگر از اشراف مصر را که با مروان مخالفت کرده بودند، در دوم شوال ۱۲۸ کشت (← کندی، ص ۱۰۷ـ۱۱۳؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۹ـ۴۵۰؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۳ـ۳۰۵). اما به روایت یعقوبی (ج ۲، ص ۳۳۵)، در دوران حکومت یزیدبن ولیدبن عبدالملک، هنگامی که سراسر قلمرو او دستخوش آشوب شد، مصریان نیز سر به شورش برداشتند و حضرمی را کشتند.

حضرمی را قاری و فاضل و موثق خوانده‌اند (← ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳ـ۲۶۴؛ سیوطی، ج ۱، ص ۲۷۳). حدیثی مسند از وی نقل شده است (← ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۸۳). حضرمی از کسانی همچون ابن شِهاب زُهْری و هلال‌بن عبدالرحمان قُرَشی روایت کرده است. از راویان وی نیز لیث‌بن سعد، یزیدبن ابی‌حبیب و عمروبن حارث بوده‌اند (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶؛ ابن‌تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳ـ۲۶۴، ۲۹۳).

منابع: ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [؟ ۱۳۸۳]ـ۱۳۹۲/ [؟ ۱۹۶۳]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، *کتاب تهذیب التهذیب*، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ناصر انصاری، *موسوعة حکّام مصر من الفراعنة الی الیوم*، قاهره ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *حسن المحاضرة فی تاریخ مصر و القاهرة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره] ۱۳۸۷؛ محمدبن یوسف کندی، *ولاة مصر*، چاپ حسین نصّار، بیروت ۱۳۷۹/ ۱۹۵۹؛ احمدبن علی مقریزی، *کتاب المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار*، *المعروف بالخطط المقریزیة*، بولاق ۱۲۷۰، چاپ افست بغداد [۱۹۷۰]؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ فریده حشمتی /

حضور ← غیبت و حضور

حُضَیگی، محمدبن احمد ← محمدبن احمد حُضَیگی

حُضَین بن مُنْذِر رَقاشی، از یاران امام علی علیه‌السلام و از اشراف و بزرگان قبیلهٔ بَکربن وائل*. در منابع، نام او به صورت حُصَین نیز آمده، اما صورت صحیح آن حُضَین است (← ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۳۹۶ـ۳۹۷؛ ابن‌منظور، ذیل «حضن»). او به نام یکی از مادربزرگهایش، رقاشه دختر ضُبیعه،

منسوب است (ابن‌حزم، ص ۳۱۷). کنیه‌های وی را ابومحمد (ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۶۰)، ابوحَفْص (طبری، ج ۶، ص ۵۱۱) و در بیشتر منابع، ابوساسان ضبط کرده‌اند. ابن‌مَنْجَوَیْه (متوفی ۴۲۸؛ ج ۱، ص ۱۳۹) گفته که ابوساسان لقب او و ابومحمد کنیهٔ اوست. از تاریخ تولد وی اطلاعی نیست. امین (ج ۶، ص ۱۹۴) احتمال داده است که در سال سوم هجری به دنیا آمده باشد. دربارهٔ تاریخ مرگ او، اختلاف اندکی در منابع وجود دارد. به نوشتهٔ بخاری (ج ۱، ص ۲۸۲) او بعد از سال یکصد هجری، و به نوشتهٔ ابن‌منجویه (همانجا) در سال ۹۹ هجری درگذشت. در صحت دو روایتی که در آن حضین یکی از نخستین کسانی ذکر شده که پس از سَقیفه به علی علیه‌السلام پیوسته (ــــه کشی، ص ۷، ۱۱)، به دلیل سن کم حضین در آن هنگام، تردید شده است (امین، ج ۶، ص ۱۹۵؛ شوشتری، ج ۳، ص ۵۶۸). باتوجه به فتح سمرقند در سال ۹۳ به دست قُتَیْبة‌بن مُسْلِم و حضور حضین‌بن منذر در مجلس قتیبه در این سال (ــــه ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۳۹۹ـ۴۰۰) و نیز تصریح حضین به نود سالگی خود در آن سال در یکی از سروده‌هایش (ــــه امین، ج ۶، ص ۱۹۴)، حضین احتمالاً در جنگ صفّین* ۳۴ ساله بوده و بر این اساس گفتهٔ ابویقظان سُحَیْم‌بن حفص (متوفی ۱۹۰)، که حضین را در نبرد صفّین نوزده ساله ذکر کرده (ــــه ابن‌منظور، همانجا)، نادرست است. نام سه تن از پسران او، به نامهای ساسان و عیاض / غیاظ و یحیی، و دو بیت از سروده‌های او خطاب به غیاظ، در منابع آمده است (برای نمونه ــــه ابن‌منظور، همانجا؛ امین، ج ۶، ص ۱۹۶). یحیی از دولتمردان امویان بود که به فرمان ابومسلم، همراه دیگر دولتمردان اموی کشته شد (ــــه ابن‌حزم، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۳۹۷). در منابع اهل‌سنّت و شیعه از حضین به عنوان فردی ثقه یاد شده است (برای نمونه ــــه مزّی، ج ۶، ص ۵۵۶؛ خویی، ج ۶، ص ۱۲۶).

حضین از علی علیه‌السلام، عثمان، مُجاشِع‌بن مسعود و ابوموسی اشعری روایت کرده است و از او فرزندش یحیی، حسن بصری، و عبدالعزیزبن معمر روایت کرده‌اند (مزّی، ج ۶، ص ۵۵۵ـ۵۵۶). ابن‌حجر عسقلانی (همانجا)، به نقل از ابن‌سعد، آورده که حضین کم حدیث بوده، اما این مطلب نادرست است و گفتهٔ ابن‌سعد (ج ۷، ص ۲۱۲) دربارهٔ ابوسعید قیس رقاشی، غلام حضین، است. ابوالحسن مداینی گفتهٔ حضین را دربارهٔ مسموم شدن امام حسن علیه‌السلام با دسیسهٔ معاویه، نقل کرده است (ــــه ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۶، ص ۱۷). برقی (ص ۳) حضین را از یاران و برگزیدگان علی علیه‌السلام یاد کرده، البته کنیهٔ ابوساسان در نقل برقی به ابوسنان تصحیف شده است. حضرت علی علیه‌السلام در جنگ جمل حضین را به فرماندهی پیاده‌نظام قبیلهٔ بکربن وائل برگزید (مفید، ص ۳۲۰؛ نیز ــــه مزّی، ج ۶، ص ۵۵۸). در جنگ صفّین، پرچم علی علیه‌السلام در دست وی بود و او به سرپرستی قبیلهٔ بکربن وائل نیز گماشته شد (ــــه مزّی، ج ۶، ص ۵۵۷). این کار یکی از تدبیرهای ارزندهٔ علی علیه‌السلام دانسته شده است (ــــه جاحظ، ج ۳، ص ۱۰۸). دلیری و پایداری حضین در جنگ صفّین و اهتزاز موزون پرچمی که در دست داشت، علی علیه‌السلام را به سرودن اشعاری برانگیخت که در منابع مضبوط است (برای نمونه ــــه نصربن مزاحم، ص ۲۸۹ـ۲۹۰؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۵، ص ۲۲۶ـ۲۲۷). رنگ پرچمی که در دست‌حضین قرار داشته، سرخ یا سیاه بوده است (ــــه مفید؛ ابن‌منظور، همانجاها). به هنگام دسیسهٔ برافراشتن قرآنها بر نیزه‌ها و بروز اختلاف میان یاران علی علیه‌السلام در جنگ صفّین، حضین از نخستین کسانی بود که با سخنانی کوتاه و شیوا از علی علیه‌السلام دفاع کرد و مردم را به فرمان‌برداری بدون قید و شرط از ایشان فراخواند (نصربن مزاحم، ص ۴۸۵ـ۴۸۶؛ اسکافی، ص ۱۶۷). حضرت علی علیه‌السلام، در دوران حکومت خود، حضین را حاکم اصطخر کرد (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۳۹۶؛ مزّی، همانجا).

حضین را به شاعری و زبان‌آوری ستوده‌اند (ــــه ابن‌ماکولا، ج ۲، ص ۴۸۱؛ مزّی، همانجا). ابیات پراکنده‌ای از او در منابع آمده است (برای نمونه ــــه جاحظ، ج ۲، ص ۱۹؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۶۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۵، ص ۲۴۴). امیران اموی در کارهای خود با حضین رایزنی می‌کردند و از او یاری می‌خواستند؛ حضین در برخی سروده‌های خود به این موضوع اشاره کرده است (ــــه طبری، ج ۶، ص ۳۹۵ـ ۳۹۶). برخی او را به بخل و خشت نکوهش کرده‌اند (ــــه ابن‌عساکر؛ مزّی، همانجاها). امین (ج ۶، ص ۱۹۵ـ۱۹۶) این نسبت را از جمله یاوه‌سراییهای شاعران زیاده‌طلب دانسته است.

منابع: ابن ابی‌الحدید، شرح *نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌حجر عسقلانی، کتاب *تهذیب‌التهذیب*، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن‌حزم، جمهرة *انساب‌العرب*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌قتیبه، *عیون‌الاخبار*، چاپ یوسف علی طویل و مفید محمد قمیحه، بیروت [۱۹۸۵؟]؛ ابن‌ماکولا، *الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤتلف و المختلف فی الاسماء والکنی و الانساب*، چاپ عبدالرحمان‌بن یحیی معلمی یمانی، بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌مَنْجَوَیْه، *رجال صحیح مسلم*، چاپ عبدالله لیثی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌منظور؛ محمدبن عبدالله اسکافی، *المعیار و الموازنة فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب (صلوات‌اللّه علیه)*، چاپ محمدباقر محمودی، بیروت

۱۹۸۱/۱۴۰۲؛ امین؛ محمدبن‌اسماعیل بخاری، *التاریخ‌الصغیر*، چاپ محمود ابراهیم زاید، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ احمدبن محمد برقی، *کتاب الرجال*، در ابن‌داوود حلّی، *کتاب‌الرجال*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ عمروبن بحر جاحظ، *البیان‌والتبیین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [?۱۳۶۷/ ۱۹۴۸]؛ خویی؛ شوشتری؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ محمدبن عمرکشی، *اختیار معرفة الرجال*، [تلخیص] محمدبن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ش؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مِزّی، *تهذیب‌الکمال فی أسماءالرجال*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ محمدبن‌محمد مفید، *الجمل و النصرة لسیّد العترة فی حرب البصرة*، چاپ علی میرشریفی، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴؛ نصربن‌مزاحم، *وقعة صفّین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۲، چاپ افست قم ۱۴۰۴.

/ محمود مهدوی دامغانی /

حُضَینی، ابوالطیب عبدالغفاربن عبیداللّه‌بن سری واسطی، از علمای علم قرائت در قرن چهارم. از تاریخ تولد او اطلاعی نیست، ولی بر اساس تاریخ درگذشت برخی از شیوخ وی، احتمالاً پیش از ۳۱۰ به‌دنیا آمده است (← سمعانی، ج ۲، ص ۲۳۳). وی قرائت را نزد قاریان مشهور زمان خود، چون ابوبکربن مجاهد، محمدبن جعفربن خلیل، احمدبن سعید ضریر، محمدبن مُغَلِّس شُونیزی و محمدبن یونس نحوی، فراگرفت (← ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۲۱). از جمله کسانی که قرائت را از او فراگرفتند، ابوعبداللّه کارزینی، ابوالفضل محمدبن جعفر خزاعی و علی‌بن محمد خبازی بودند (← ابن‌جزری، ج ۱، ص ۳۹۸). حضینی از محمدبن جریر طبری، احمدبن محمدبن علّان مُعَدِّل و هارون‌بن موسی تلعکبری و کسانی دیگر، روایت نقل کرده است (طوسی، ص ۴۳۳؛ ذهبی، همانجا؛ همو، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۲۶۹). ذهبی (۱۴۱۸، همانجا)، و به نقل از او ابن‌جزری (ج ۱، ص ۳۹۷)، حضینی را شیخِ قاریان واسط خوانده‌اند که دلالت بر اقامت او در این شهر دارد. از آثار وی به کتابی در قرائات سبع اشاره کرده‌اند (← ذهبی، ۱۴۱۸، همانجا؛ صفدی، ج ۱۹، ص ۲۲). خمیس‌بن علی حوزی* او را ثقه خوانده (ذهبی، ۱۴۱۸، همانجا؛ ابن‌جزری، ج ۱، ص ۳۹۸) و سمعانی (همانجا) از تبحر و شهرت وی در نحو و شعر و لغت سخن گفته است. حضینی در ۳۶۷ درگذشت (ذهبی، ۱۴۱۸، همانجا).

منابع: ابن‌جزری، *غایةالنهایة فی طبقات القرّاء*، چاپ برگشترسر، قاهره [بی‌تا]؛ محمدبن‌احمد ذهبی، *سیراعلام‌النبلاء*، چاپ شعیب أرنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ همو، *طبقات القرّاء*، چاپ احمدخان، ریاض ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ سمعانی؛ صفدی؛ محمدبن حسن طوسی، *رجال الطوسی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵.

/ پرویز آزادی /

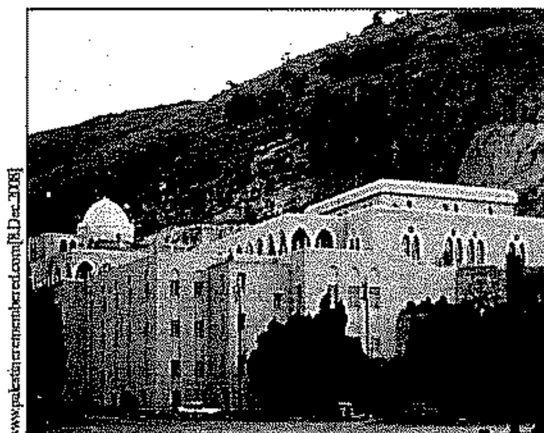
حِطّه، باب ← باب (۲)

حِطّین، روستایی در طبریّه واقع در فلسطین و نیز مهم‌ترین جنگ صلیبی که در این ناحیه روی داد و به پیروزی مسلمانان بر صلیبیان انجامید.

۱) **روستای حطّین**. ویرانه‌های این روستا در دشت نسبتاً هموار با ارتفاع حدود ۱۰۰ تا ۱۲۵ متر از سطح دریا، در نُه کیلومتری شمال‌غربی شهر طبریّه* قرار دارد (کی‌لانفسی، ص ۳۸۷؛ دبّاغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۰). دریاچهٔ طبریّه در مشرق حطّین واقع است و روستاهای نِمْرین، خربة وَعْرة سوداء، و عِیلَبُون در اطراف حطّین‌اند (← دبّاغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۲، ۴۲۳؛ *نقشهٔ فلسطین*). دشتی که روستای امروزی حطّین در آن قرار دارد از مشرق به مغرب گسترده شده و کوههای مزقّه، ظهرالسور و ظهرالشقیف در شمال و قرون حطّین (دارای ۳۲۶ متر ارتفاع) در جنوب آن واقع‌اند (موسی سمحه، ص ۶۶؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، ذیل «حِطّین، قریة»؛ نیز ← د.اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه). این آبادی از مشرق به دشت طبریّه و از مغرب، از طریق گذرگاههای کوهستانی، به دشتهای جلیل سفلا مرتبط می‌شود (کی‌لانفسی، همانجا؛ شُرّاب، ص ۲۹۵)؛ از این‌رو، از دیرباز گذرگاه کاروانهای تجاری یا محل وقوع برخی جنگها بوده است (*الموسوعة الفلسطینیة*؛ کی‌لانفسی، همانجاها). حطّین به سبب بارش فراوان، آب و هوایی معتدل و منابع آبی غنی دارد (شرّاب، ص ۲۹۶). رود فجاس که از نزدیکی ارتفاعات قرون حطّین روان می‌شود (موسی سمحه، ص ۶۴) و رود خَنْفور که از کوه مزقّه سرچشمه می‌گیرد و در میان زمینهای کشاورزی حطّین جریان می‌یابد، از مهم‌ترین رودهای نزدیک حطّین‌اند (← شرّاب، ص ۲۹۵ـ۲۹۶؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، همانجا).

دربارهٔ وجه تسمیهٔ حطّین اطلاع دقیقی در دست نیست. به این محل، حطّیم نیز گفته شده است (شرّاب، ص ۲۹۵). در عهد عتیق (صحیفهٔ یوشع‌بن نون، ۱۹:۳۵) نام آن به‌صورت صِدّیم آمده و در دورهٔ رومیان به کفارحِتّایا معروف بوده است (کی‌لانفسی، همانجا؛ دبّاغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۰؛ شرّاب، همانجا؛ نیز ← لوبانی، ص ۷۶). به‌نظر می‌رسد حطّین در محل قدیمی شهر صِدّیم بنا شده (← هاکس[1]، ذیل «صدیم»؛ لوبانی،

1. James Hawks



مقبرهٔ شعیب نبی

همانجا) و احتمالاً حطّین نیز تحریفی از این نام است (← کی‌لانفسی، همانجا). ظاهراً ساکنان اولیهٔ این محل را مَدْیَنیان تشکیل می‌دادند و قبر شعیب*، نبی مَدْیَنی، در حطّین شاهدی بر آن است (← دبّاغ، ج ۱، قسم ۱، ص ۴۰۷). از وضع حطّین در اوایل دورهٔ اسلامی اطلاعی در دست نیست. این نواحی در زمان خلافت عمر (۱۳ـ۲۳) در قلمرو اسلامی قرارگرفت (← بلاذری، ص ۱۸۸ـ۱۹۲). در قرون بعد، بعضی از سیاحان و جغرافی‌دانان مسلمان به این محل اشاره کرده‌اند، از جمله ناصرخسرو (متوفی ۴۸۱؛ ص ۲۷ـ۲۸) هنگام وصف عَکّا*، از محلی به نام حظیره، که قبر شعیب نبی در آن قراردارد، نام برده است. این محل ظاهراً همان حطّین است و نسخه‌پردازان آن را، به اشتباه، «حظره» نگاشته‌اند (← دبّاغ، ج ۱، قسم ۱، ص ۴۴۲). یاقوت حموی (ذیل مادّه) نیز آن را روستایی میان ارسوف و قیساریه ذکر کرده است (نیز ← سمعانی، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۴ـ۵۳۵). این آبادی، به سبب وقوع جنگ حطّین در ۵۸۳، اهمیت یافت (دربارهٔ این جنگ ← قسمت دوم مقاله).

در ۱۳۱۵، عثمانیها ــ که حطّین را جزو سوریه می‌دانستند ــ در آنجا مدرسه‌ای تأسیس کردند (سامی، ذیل مادّه؛ دبّاغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۲). در اوایل قرن سیزدهم / نوزدهم، حطّین آبادی کوچکی با چهارصد سکنه بود (کی لانفسی، ص ۳۸۸). در ۱۳۲۴ش / ۱۹۴۵، جمعیت این روستا ۱٬۱۹۰ تن بود (دبّاغ؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، همانجاها). مجموع اراضی حطّین در این سال بالغ بر ۲۲٬۰۰۰ هکتار بود و به سبب حاصلخیزی خاک و فراوانی آب، کشت زیتون و میوه در آنجا رواج داشت (کی‌لانفسی؛ دبّاغ، همانجاها).

در پی اشغال فلسطین در ۱۳۲۷ش /۱۹۴۸، صهیونیستها حطّین را تصرف کردند و آن را ضمیمهٔ شهرکهای یهودی‌نشین تازه تأسیس، مانند کفر حطّیم / کفر حیتیم، نمودند که سبب آواره شدن سکنهٔ حطّین گردید (د. جودائیکا[1]، ذیل "Kefar Hattin"؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، همانجا).

بزرگانی به حطّین منسوب‌اند، از جمله ابومحمد هَیّاج عُبیدبن حسین حطّینی فقیه (متوفی ۴۷۲؛ یاقوت حموی، همانجا؛ دبّاغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۰)؛ و محمدبن ابوطالب دمشقی (متوفی ۷۲۷)، ملقب به شیخ حطّین و شیخ‌الربوة، مؤلف کتاب مهم *نخبة الدهر فی عجائب البرّ و البحر* (ابن‌حجر عسقلانی، ج ۴، ص ۷۷ـ۷۸).

قبر شعیب نبی در این آبادی است، که دروزیها هر سال به زیارت آن می‌روند (د. جودائیکا، همانجا؛ نیز ← یاقوت حموی، همانجا؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۹۰). محوطه‌های باستانی، نظیر عیکه و مَدْیَن، نیز در آنجا به‌جا مانده است (دبّاغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۳ـ۳۹۴).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌حجر عسقلانی، *الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنة*، چاپ محمد سیدجادالحق، قاهره ۱۳۸۵/۱۹۶۶؛ ابن‌واصل، *مفرّج الکروب فی اخبار بنی‌ایوب*، ج ۲، چاپ جمال‌الدین شیال، [قاهره ۱۳۷۷/ ۱۹۵۷]؛ بلاذری (بیروت)؛ مصطفی مراد دبّاغ، *بلادنا فلسطین*، خلیل، ج ۱، قسم ۱، [۱۹۷۳]، ج ۶، قسم ۲، ۱۳۹۴/ ۱۹۷۴؛ شمس‌الدین‌بن خالد سامی، *قاموس‌الاعلام*، چاپ مهران، استانبول ۱۳۰۶ـ۱۳۱۶/ ۱۸۸۹ـ۱۸۹۸؛ سمعانی؛ محمد محمدحسن شُرّاب، *معجم بلدان فلسطین*، دمشق ۱۴۰۷/ ۱۹۸۷؛ کی لانفسی، *قری فلسطین التی دمّرتها اسرائیل سنة ۱۹۴۸ و اسماء شهدائها*، رئیس‌التحریر: ولید خالدی، ترجمهٔ حسینی زینه، بیروت: مؤسسة الدراسات‌الفلسطینیة، ۱۹۹۸؛ حسین لوبانی، *معجم اسماء المدن و القری الفلسطینیة و تفسیر معانیها*، [بیروت؟ ۲۰۰۲]؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، دمشق: هیئة الموسوعة الفلسطینیة، ۱۹۸۴؛ موسی سمحه، *قصة مدینة طبریه*، [فلسطین]: منظمة التحریر الفلسطینیة، [بی‌تا.]؛ ناصرخسرو، *سفرنامهٔ حکیم ناصرخسرو قبادیانی مروزی*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ش؛ *نقشهٔ فلسطین*، مقیاس ۱:۵۰۰٬۰۰۰، [تهران]: دانشگاه علم و صنعت ایران، مرکز مطالعات و تحقیقات مجمع دانشجویان حزب‌اللّه، [بی‌تا.]؛ جیمز هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت ۱۹۲۸، چاپ افست تهران ۱۳۴۹ش؛ یاقوت حموی؛

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Kefar Hattin" (by Michael Avi-Yonah); *EI*², s.v. "Hiṭṭīn" (by Fr. Buhl-[Cl. Cahen]).

/ لیلا رضایی /

---

1. *Encyclopaedia Judaica*

۲) **جنگ حِطّین.** مشهورترین نبرد در جنگهای صلیبی، که در ۵۸۳، در تپه‌های اطراف روستای حطّین رخ داد و به پیروزی مسلمانان انجامید.

در اواخر سال ۵۸۲ / اوایل ۱۱۸۷، رنو دو شاتیون[1]، حاکم کَرَک و شوبَک (هر دو در نزدیکی بحرالمیت در جنوب فلسطین)، برخلاف عهدنامهٔ صلح با صلاح‌الدین، به کاروان مسلمانان در مسیر مصر و شام حمله‌ور شد و پس از قتل و غارت، به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اسائهٔ ادب کرد (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۲۷ـ۵۲۸؛ سبط ابن‌جوزی، ج ۸، قسم ۱، ص ۳۸۹؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۵، ۸۱؛ نیز ← حبشی، ص ۵۲). به‌رغم این اقدام جنگ‌طلبانه، صلاح‌الدین برای اتمام حجت، فرستادگانی نزد رنو فرستاد و خواستار آزادی اسیران و بازگرداندن اموال کاروان شد، اما وی نپذیرفت. آنگاه صلاح‌الدین از گی‌دولوزینیان[2]، پادشاه بیت‌المقدس، خواست تا رنو را به آزادسازی اسیران مسلمان و جبران خسارتها وادارد، اما وی نیز موفق به قانع کردن او نشد (ابن‌عدیم، ج ۳، ص ۹۶؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۵؛ رانسیمان[3]، ج ۲، ص ۴۵۰؛ قس حبشی، همانجا، که نوشته عهدنامهٔ صلحی در میان نبوده است).

عهدشکنی صلیبیان و حملات مکرر رنو دو شاتیون به کاروانهای مسلمانان، به‌ویژه کاروان حج، جنگ را اجتناب‌ناپذیر کرد. ازاین‌رو، صلاح‌الدین پس از انعقاد صلح جداگانه‌ای با بوهموند سوم[4]، امیر انطاکیه، که از اقدامات خودسرانهٔ رنو هراسناک شده بود، اعلام بسیج عمومی کرد و امرای مصر و شام و الجزیره و موصل را به اعزام لشکر به اردوگاه خود در رأس‌الماء، در جنوب دمشق، فراخواند (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۷۹، ص ۲۹۱؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۲۹ـ ۵۳۰؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۶؛ نیز ← رانسیمان، همانجا). صلاح‌الدین همراه گروهی از جنگجویانش، به قصد حمایت از کاروان حاجیان شامی ــ که بنابر برخی روایات، ست‌الشام (خواهر صلاح‌الدین) و پسر او حسام‌الدین محمدبن لاجین، و جمعی از خواص نیز در آن بودند ــ و جلوگیری از هرگونه حملهٔ احتمالی صلیبیان و نیز به منظور حمله به نواحی مختلف کرک و شوبک، راهی بُصریٰ شد. این جنگ تا ربیع‌الاول ۵۸۳/ مه ۱۱۸۷ به طول انجامید (عمادالدین کاتب، ۱۹۷۹، ص ۲۹۱ـ۲۹۲؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۵، ۸۰؛ ابن‌کثیر، ج ۱۲، ص ۳۲۰). از طرفی، ملک‌افضل به دستور پدرش، گروهی از لشکریان را برای شناسایی و کسب اطلاعات از اوضاع صلیبیان اعزام کرد. این لشکر به فرماندهی مظفرالدین کوکْبُری (امیر حرّان و رُها) و همراهی تنی چند از امیران شام، چون بدرالدین دِلْدِرِم یاروقی و صارم‌الدین قایماز نجمی، پس از کسب اجازهٔ مشروط و یک روزه از رمون سوم، در اواخر صفر ۵۸۳ / آوریل ۱۱۸۷ روانهٔ عکا شد (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۶۱ـ۶۲؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۰ـ۵۳۱؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۵؛ حبشی، ص ۵۶ـ۵۷، ۵۹). همکاری رمون سوم با مسلمانان، گی‌دولوزینیان را به خشم آورد اما وصول اخبار مربوط به آمادگی صلاح‌الدین برای حمله به بیت‌المقدّس، وی را بر آن داشت تا از در مصالحه با او درآید. ازاین‌رو، هیئت صلحی را نزد رمون فرستاد تا شاید بتواند او را به جبههٔ صلیبیان بازگرداند (حبشی، ص ۵۵؛ دجانی ـ شکیل و دجانی، ص ۳۰۶؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۱). ورود این هیئت صلح موجب انصراف رمون از همکاری با مسلمانان شد و او شهسواران معبد (← داویه*؛ اسبتاریه*) را، که همراه هیئت صلح آمده بودند، از ورود لشکریان مسلمان به منطقه آگاه کرد و آنان نیز به‌سرعت خود را برای مصاف آماده ساختند (حبشی، ص ۵۷ـ ۵۸؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۲ـ ۴۵۳). دو طرف در صفر ۵۸۳/ مه ۱۱۸۷ در عین‌الجوزه (در منابع لاتینی: چشمهٔ کریسون[5]، واقع در میان صَفُّوریّه و کَفْرکَنّه) در نزدیکی حطّین، درگیر شدند که از صلیبیان فقط چند تن زنده ماندند (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۱؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۷؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۳؛ قس حبشی، ص ۵۸ـ۵۹). شکست فاجعه‌آمیز صلیبیان در عین‌الجوزه و عوامل دیگری چون تلاش هیئت اعزامی صلیبیان، بروز نارضایتی میان بخشی از افراد سپاه رمون و تهدیدات پاتریارک بیت‌المقدّس، رمون را به برقراری صلح با گی‌دولوزینیان واداشت (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۱ـ۵۳۲؛ ابن‌عدیم، ج ۳، ص ۹۳؛ حبشی، ص ۶۳ـ۶۴؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۳ـ۴۵۴).

از سوی دیگر، صلاح‌الدین با سپاهیانش به سوی عَشْترا حرکت کرد و در ربیع‌الآخر ۵۸۳ / ژوئن ۱۱۸۷، در آنجا لشکری را برای نبرد آماده ساخت (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۱؛ ابن‌شداد، ص ۷۵؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶، ۸۰؛ نیز ← سالم محمد حمیده، ج ۳، ص ۲۹۰ـ۲۹۲). گی‌دولوزینیان که از تجمع سپاه اسلام در عشترا هراسناک شده بود، از تمام جنگجویان صلیبی در سراسر بیت‌المقدّس خواست هرچه سریع‌تر خود را به اردوگاه صلیبیان در عکا برسانند (ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۹؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۴ـ ۴۵۵؛ قس ابن‌عبری، ص ۲۰۷، که از مخالفت رمون با جنگ سخن گفته است). متعاقب آن، صلیبیان در حالی که صلیب‌الصلبوت (تکه چوبی

1. Renaud de Chatillon 2. Guy de Lesugnan 3. Runciman 4. Bohemond III 5. Cresson

که مسیحیان معتقد بودند حضرت عیسی علیه‌السلام بر آن مصلوب شده است؛ دربارهٔ این صلیب ← عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۴؛ زیات، ص ۱۷۵ـ۱۷۷؛ زکار، ص ۱۲۹) را همراه داشتند، از شهر عکا خارج شدند و در ارتفاعات صفّوریه اردو زدند (عمادالدین کاتب، ۱۹۷۹، ص ۲۹۳؛ ابن‌واصل، همانجا). دربارهٔ شمار سپاهیان صلیبی بین مورخان مسلمان و پژوهشگران معاصر اختلاف است (← عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۴؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶، ۸۲؛ قس رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۵ـ۴۵۶، ۴۸۹ـ ۴۹۰؛ عادل عبدالحافظ شحاته، ص ۱۰۵).

صلاح‌الدین پس از کسب اطلاع از اوضاع صلیبیان، وارد فلسطین شد و در کَفْر سَبْت (میان صفّوریه و طبریه)، با نیمی از سپاهیانش به سمت مغرب (حوالی اردوگاه سپاه صلیبی) رفت تا بدین وسیله، با تحریک صلیبیان به حمله، آنان را به ترک مواضع مستحکمشان و ورود به بیابانهای سوزان منطقه وادارد، اما صلیبیان به نقشهٔ وی پی‌بردند و در مواضع خود باقی ماندند (عمادالدین‌کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۱ـ۷۴؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶، ۸۱ـ۸۲). از این‌رو صلاح‌الدین در ۲۳ ربیع‌الآخر ۵۸۳ / ۲ ژوئیهٔ ۱۱۸۷، با بخشی از سپاهیانش شهر طبریه، مرکز ایالت الجلیل را تصرف کرد اما دژ و ارگ شهر را ــ که همسر رمون و سایر صلیبیان به آن پناه برده بودند ــ با هدف وادار ساختن صلیبیان به اقدام برای نجات محاصره‌شوندگان، تصرف نکرد (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۴ـ۷۶؛ ابن‌شداد، ص ۷۶؛ ابن‌عبری، ص ۲۰۸). رمون سقوط طبریه را به منزلهٔ فروپاشی مملکت بیت‌المقدّس بر شمرد و بر لزوم حملهٔ سریع و آزادسازی طبریه تأکید کرد (← عماالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۶؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۳؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶؛ حبشی، ص ۶۷، ۶۹، ۷۰؛ قس ابن‌اثیر؛ حبشی، همانجاها؛ نیز ← زکار، ص ۱۰۸ـ۱۱۲ که روایات دیگری از موضع رمون ذکر می‌کنند). سرانجام سپاه صلیبی سحرگاه پنجشنبه ۲۳ یا جمعه ۲۴ ربیع‌الآخر ۵۸۳ / ۲ یا ۳ژوئیهٔ ۱۱۸۷، صفّوریه را ترک کرد و وارد دشت طبریه شد (ابن‌شداد، ص ۷۶؛ ابوشامه، همانجا؛ حبشی، ص ۸۴؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۷). صلاح‌الدین به‌محض اطلاع از حرکت سپاه صلیبی، گروه اندکی از سپاهیانش را برای ادامهٔ محاصرهٔ ارگ طبریه به‌جای گذاشت و خود همراه بقیه به‌سرعت به کفر سبت بازگشت. آنگاه راهی تپه‌های اطراف حطّین شد و پس از کور کردن چاههای آب موجود در مسیر حرکت صلیبیان، به انتظار سپاهیان خسته و تشنهٔ صلیبی ماند (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۴؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۹؛ سالم محمد حمیده، ج ۳، ص ۳۰۵ـ۳۰۸). سپاه صلیبی در دو کیلومتری روستای حطّین با سپاه صلاح‌الدین رویارو شد. مسلمانان راه پیشروی آنان را به سوی دریاچهٔ طبریه سدّ کردند و آنان را به ستوه آوردند. جنگ تا غروب ادامه یافت و صلیبیان تلفات بسیاری دادند. گی‌دو لوزینیان، به‌رغم نظر رمون که نجات سپاه صلیبی را در پیشروی به سوی دریاچه طبریه می‌دانست، دستور توقف داد و تپه‌های شمال روستای حطّین را برای استراحت و گذراندن شب برگزید. صلاح‌الدین همان شب اردوگاه صلیبیان را محاصره کرد (عمادالدین‌کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۷ـ۷۸؛ ابن‌شداد، ص ۷۶؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۷ـ۴۵۸؛ زکار، ص ۱۱۶ـ۱۲۰). عمده‌ترین بخش نبرد در صبح شنبه ۲۵ ربیع‌الآخر ۵۸۳ / ۴ ژوئیه ۱۱۸۷ در گرفت. مسلمانان از وزش باد شدید به سوی صلیبیان استفاده کردند و خار و خاشاک موجود در دامنهٔ تپه‌ها را سوزاندند تا دود، صلیبیان را که از گرمای شدید و تشنگی رنج می‌بردند، به ستوه آورد. گروهی از صلیبیان درصدد شکستن محاصره و رسیدن به دریاچهٔ طبریه برآمدند، اما موفق نشدند و بیشتر آنان کشته یا اسیر گشتند. متعاقباً رمون همراه دسته‌ای از سپاهیانش از معرکه گریخت. گفته شده که فرار او به صلاحدید صلاح‌الدین یا تبانی قبلی آن‌دو بوده است و مسلمانان راه را برای عبور وی و تنی چند از همراهانش بازکردند (عمادالدین‌کاتب، ۱۹۷۹، ص ۲۹۵ـ۲۹۶؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص۵۳۵؛ ابوشامه، ج۲، ص۷۷؛ حبشی، ص۸۷؛ قس رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۸، که فرار رمون را نقشه‌ای برای شکستن حلقهٔ محاصره دانسته است که به درخواست گی‌دو لوزینیان انجام شد). گی‌دولوزینیان نیز با مشاهدهٔ ضعف روحیهٔ سپاهیانش، بقایای سپاه شکست خورده‌اش را به سوی تپه‌ای گسیل کرد و بعد از ظهر همان روز همگی تسلیم شدند (عمادالدین‌کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۰، ۸۴؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۵ـ۵۳۷؛ ابن‌عبری، ص ۲۰۸؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۹۰ـ۱۹۱).

صرف‌نظر از صحت و سقم ارقام ذکر شده در منابع دربارهٔ تلفات صلیبیان آنچه مسلّم است، عدهٔ کشته‌ها و اسرای صلیبی بسیار زیاد بوده است. در میان اسرا، علاوه بر گی‌دولوزینیان، و رنو دو شاتیون، شماری از امیران و حاکمان صلیبی حضور داشتند (عمادالدین‌کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۰ـ۸۱؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۷؛ ابن‌ابی‌الدم، ص ۲۶۲؛ ابن‌عدیم، ج ۳، ص ۹۴ـ۹۵). صلاح‌الدین، پادشاه و امیران صلیبی را مورد تفقد قرار داد اما رنو دو شاتیون را به‌سبب عهدشکنیها، خیانتها و توهین به پیامبر اکرم، شخصاً گردن زد. وی همچنین دستور داد حدود دویست تن از جنگجویان را گردن زدند. آنگاه گی‌دولوزینیان و دیگر امیران صلیبی را راهی زندانهای دمشق کرد و به همسر رمون نیز امان داد (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۰ـ۸۱، ۸۶ـ۸۷؛ همو، ۱۹۷۹، ص ۲۹۷ـ۲۹۸؛ حبشی، ص ۹۰ـ۹۱؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۹ـ۸۲، ۸۷).

نبرد پیروزمندانهٔ حطّین ــ که مورد مدح و ستایش شعرا و ادبا قرار گرفت (ابوشامه، ج ۲، ص ۸۳ـ۸۵؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۹۸ـ۲۰۰) ــ سرآغاز موفقیت مسلمانان در نابودی بزرگ‌ترین جنبش استعماری در قرون وسطا (جنگهای صلیبی*) به شمار می‌آید. پس از این پیروزی، شهرهای اسلامی در شام طی سه ماه باز پس گرفته شد (ــه قاسم عبده قاسم، ص ۱۴۳؛ طقوش، ص ۱۵۳). صلاح‌الدین شهر مستحکم عکا را در اول جمادی‌الاولی ۵۸۳ / ۹ ژوئیهٔ ۱۱۸۷ فتح کرد و سپس قلاع و شهرهای متعددی (از جمله قیساریه، حیفا، صفوریه، شقیف، نابلس، یافا، تبنین، صیدا، جبیل، بیروت و عسقلان) را بازپس گرفت و سرانجام، سه ماه پس از پیروزی درخشان حطّین، توانست بیت‌المقدّس را در ۲۷ رجب ۵۸۳ / ۲ اکتبر ۱۱۸۷ از سلطهٔ صلیبیان آزاد سازد (ــه عمادالدین‌کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۸ـ۱۲۹، ۱۹۷، ۱۹۹ـ۲۰۲؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۹ـ۵۵۳).

منابع: ابن‌ابی‌الدّم، *من التاریخ المظفری*، در *الموسوعة الشامیة فی تاریخ الحروب الصلیبیة*، چاپ سهیل زکار، ج ۲۱، دمشق: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۵/۱۴۱۶؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌شداد، *النوادر السلطانیة و المحاسن الیوسفیة*، او، *سیرة صلاح‌الدین*، چاپ جمال‌الدین شیال، [مصر] ۱۹۶۴؛ ابن‌عبری، *تاریخ الزمان*، نقله الی العربیة اسحاق أرمله، بیروت ۱۹۸۶؛ ابن‌عدیم، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، چاپ سامی دهان، دمشق ۱۹۵۱ـ۱۹۶۸؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۸؛ ابن‌واصل، *مفرّج الکروب فی اخبار بنی‌ایوب*، ج ۲، چاپ جمال‌الدین شیال، [قاهره ۱۹۵۷/۱۳۷۷]؛ عبدالرحمان‌بن اسماعیل ابوشامه، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، [چاپ ابوالسعود، قاهره ۱۲۸۷ـ۱۲۸۸/۱۸۷۰ـ۱۸۷۱]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ حسن حبشی، *ذیل ولیم‌الصوری*، [قاهره] ۲۰۰۲؛ هادیه دجانی ـ شکیل و برهان دجانی، *الصراع الاسلامی ـ الفرنجی علی فلسطین فی القرون الوسطی*، بیروت ۱۹۹۴؛ سهیل زکار، *حطّین و الفتح الصلاحی للقدس*، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ حبیب زیات، «سیمات النصاری و الیهود فی الاسلام: الصلیب و الزنار و العمامة و الغیار»، *المشرق*، سال ۴۳ (نیسان ـ حزیران ۱۹۴۹)؛ سالم محمد حمیده، *الحروب الصلیبیة*، بغداد ۱۹۹۰ـ۱۹۹۴؛ سبط ابن‌جوزی، *مرآةالزمان فی تاریخ الاعیان*، ج ۸، حیدرآباد، دکن، ۱۹۵۱ـ۱۹۵۲؛ محمدسهیل طقوش، *تاریخ الایوبیین فی مصر و بلاد الشام و اقلیم الجزیرة: ۵۶۹ـ۶۶۱ هـ/ ۱۱۷۴ـ۱۲۶۳ م*، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ عادل عبدالحافظ شحاته، *العلاقات السیاسیة بین الامبراطوریة الرومانیة المقدسة و الشرق الاسلامی: ۱۱۵۲ـ۱۲۵۰ م/ ۵۴۷ـ۶۴۸ هـ*، اشراف زبیده محمدعطا و مصطفی حناوی، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ محمدبن محمد عمادالدین‌کاتب، *سنا البرق الشامی: ۵۶۲ هـ/ ۱۱۶۶ م ـ ۵۸۳ هـ/ ۱۱۸۷ م*، اختصار فتح‌بن علی بنداری، چاپ فتحیه نبراوی، [قاهره] ۱۹۷۹؛ همو، *الفتح القسی فی الفتح القدسی*، چاپ محمد محمود صبح، [قاهره ۱۹۶۵]؛ قاسم عبده قاسم، *ماهیة‌الحروب الصلیبیة: الایدیولوجیة، الدوافع، النتائج*، کویت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛

Steven Runciman, *A history of the crusades*, Middlesex, Engl. 1980-1981.

/ ستار عودی /

حُطَیئه، ابومُلَیکه جَرْوَل‌بن اَوْس‌بن مالک، از بنی‌عَبْس، از شاعران برجستهٔ مُخَضْرَم* عرب.

مادرش، ضَرّاء، کنیز اَوس‌بن مالک بود. ضرّاء ابتدا کودکش را فرزند افقم‌بن ریاح (برادر هَمسر اَوس دختر ریاح‌بن عمرو) خواند، اما پس از آنکه دختر ریاح او و جرول را آزاد کرد، اعتراف کرد که جرول فرزند اوس‌بن مالک است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۹ـ۱۶۰). دربارهٔ وجه تسمیهٔ حطیئه علل متعددی روایت شده است که هرکدام به گونه‌ای از ظاهر یا شخصیت او انتقاد می‌کند (ــه همان، ج ۲، ص ۱۵۷).

تاریخ تولد حطیئه مشخص نیست، اما از روایات چنین برمی‌آید که در زمان نعمان‌بن منذر* (پادشاه حیره) و بِشربن ابی‌خازم* (شاعر عصر جاهلی)، و حاتِم طائی*، شاعری شناخته بوده است (ــه همان، ج ۱۷، ص ۳۶۶ـ۳۶۷؛ ثعالبی، ص ۱۱۸؛ قس گولدتسیهر[1]، ص ۱۵۰ـ۱۵۲، که با استناد به برخی فرضیات، ارتباط حطیئه را با نعمان‌بن منذر رد کرده است). با استناد به این روایات، نظر برخی محققان مبنی بر تولد وی در ربع آخر قرن ششم میلادی صحیح است (ــه حطیئه، مقدمهٔ نعمان امین طه، ص ۴۹ـ۵۰).

تاریخ درگذشت حطیئه نیز به درستی معلوم نیست. گولدتسیهر (ــه د.اسلام، چاپ اول، ذیل مادّه) و بروکلمان[2] (ج ۱، ص ۱۶۸) تاریخ وفات او را حدود سال ۳۰ دانسته‌اند اما منابع متقدم (برای نمونه ــه ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۷، ص ۲۲۶) از حضور او در مجلس سعیدبن عاص (متوفی ۵۹)، والی مدینه در زمان خلافت معاویه (حک: ۴۱ـ۶۰) مطالبی نقل کرده‌اند و ابن‌حجر عسقلانی (ج ۲، ص ۱۷۷) به حیات وی تا پس از معاویه اشاره کرده است. نعمان امین طه پس از بررسی روایات در منابع کهن، سال ۵۹ را تاریخ درگذشت وی دانسته است (ــه حطیئه، مقدمه، همانجا).

حطیئه در زمان حیات پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم به اسلام گروید، ولی پس از درگذشت رسول اکرم مرتد شد. سپس با پیروزی ابوبکر در جنگ با مرتدین در سال ۱۱، اسیر شد و باردیگر اسلام آورد. از حطیئه بیتی نقل شده است که بر اسلام

---

1. Jgnac Goldziher   2. Carl Brockelmann

آوردن وی در زمان پیامبر دلالت می‌کند. به نقلی دیگر حطیئه پس از درگذشت پیامبر، اسلام آورد، زیرا در میان گروههایی که نزد پیامبر آمدند و به اسلام گرویدند، نامی از وی نرفته است. رفتارهای ناپسند حطیئه نشانهٔ عدم ایمان قلبی وی پس از گرویدن به اسلام است. وصیت حطیئه نیز از نمونه‌های آن است (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۳۸ـ۲۳۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۷، ۱۹۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۷۶). نسب ناشناختهٔ حطیئه، او را در زندگی سرگردان نمود. گاه در کنار قبیله‌ای به‌آرامی زندگی می‌کرد و گاه به طلب ارث پدری، آنان را هجو می‌نمود (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۷ـ۱۵۸، ۱۶۰ـ۱۶۱). او حتی مادر و پدر و خودش را نیز هجو کرده است (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۳۹ـ۲۴۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۰، ۱۶۲ـ۱۶۳). عمر، خلیفهٔ دوم، او را به سبب هجویاتش زندانی کرد، سپس در مقابل سه هزار درهم آبروی مسلمانان را از وی خرید و از او خواست که مسلمانان را هجو نکند. او نیز تا زمانی که عمر زنده بود چنین کرد (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۴ـ۲۴۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۷۹ـ۱۹۱).

وی در دقایق پایانی عمر خود در وصیتی خواست که او را بر پشت الاغی نهند تا چون فرومایگان جان سپارد، شاید که نجات یابد و سوار بر الاغ، در بیان پستی خود، شعری سرود و در همان حال درگذشت (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۳۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۹۷). او با بزرگان رفت و آمد می‌کرد و گاه از راه مدح و گاه برای دفع شرّ هجای گزنده‌اش، صله می‌گرفت و از این راه، روزگار می‌گذراند (← جاحظ، ج ۲، ص ۴۲؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۰ـ۲۴۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۴). او در مدح چنان توانا بود که لقب مورد دشنام را به لقبی مایهٔ مباهات بدل می‌کرد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۷، ۱۸۱). مدح و هجا مهمترین مضامین شعری حطیئه بود. او در دیگر مضامین شعری نیز از قبیل فخر و نسیب (غزل در مقدمهٔ قصاید) توانا بود (همان، ج ۲، ص ۱۵۷؛ نیز ← حطیئه، ص ۵ـ۱۵، ۳۰۰، ۳۱۰ و جاهای دیگر). وی در وصف مَرکب و ناقه نیز اشعاری سروده است (← حطیئه، ص ۳۶۱ـ۳۸۹).

حطیئه بخیل و آزمند بود و برای به دست آوردن مال تا مرز ذلت و خواری اصرار می‌ورزید (ابن‌رشیق، ج ۱، ص ۸۱). لذا او یکی از چهار بخیل عرب نامیده شده است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۳). حطیئه خود در تأیید این سخن می‌گوید که اگر طبع نکوهیدهٔ حرص و طمع در وی نبود، برترین شعرای پیشین عرب بود و خود را سرآمد اقران می‌خواند (همان، ج ۲، ص ۱۹۳)؛ هر چند، گاه همین طمع را عامل برتری خود در شعر می‌دانست (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۰). اصمعی برآن بود که حطیئه شعر نیکوی خود را با طمع و هجو مردمان تباه کرد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۷۰). شعر حطیئه آینهٔ شخصیت آسیب‌دیدهٔ او از بی‌اعتباری اجتماعی و اوضاع نابسامان اقتصادی است (← حطیئه، همان مقدمه، ص ۵۴ـ۵۵). طه حسین (ج ۲، ص ۱۳۵)، در تحلیل مفصّلی از شخصیت وی، بر آن است که آنچه موجب شد حطیئه چنین بر زندگی خشم بگیرد، نه عامل اقتصادی بلکه انقطاع وی از پیوندهای عصر جاهلی بود که ریشه‌های عمیقی در روح و تفکرات وی داشت، و گرویدن به دین اسلام پوسته‌ای بیش نبود و تنها منجر به احساس سرگشتگی وی شد.

گرچه او به آزمندی مشهور است، در مدحیاتش روحیهٔ حق‌شناسی نیز دیده می‌شود (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۷، ص ۲۶۶).

از حطیئه شواهد بسیاری در معرفی شاعرترین عرب روایت شده (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۱۶۲، ۲۴۱ـ۲۴۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۷، ۱۹۵ـ۱۹۶، ج ۱۷، ص ۲۲۶، ۲۲۸) و اشعار شاعرانی چون حسّان‌بن ثابت* و قیس‌بن عمرو نجاشی* مورد نقد و بررسی وی قرار گرفته است (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۸؛ مبرّد، ج ۲، ص ۱۵۰). بی‌گمان این‌گونه اخبار، نخستین دست‌مایه‌های نقد در شعر عرب است.

ابوزید قرشی (متوفی ح ۱۷۰؛ ص ۹۸ـ۹۹، ۶۱۸) او را در طبقهٔ ششم در کنار کعب‌بن زهیر و نابغه جعدی قرار داده و آنان را اصحاب مَشوبات (شاعران مخضرم) نامیده است. ابن‌سلام جُمَحی (متوفی ۲۳۲؛ ص ۲۱) باتفاوتی در ذکر طبقات، او و کعب‌بن زهیر را در طبقهٔ دوم و از بزرگان شاعران جاهلی ذکر کرده و شعر حطیئه را متین و استوار اما قافیه‌هایش را ناهنجار دانسته است. ابوعبیده معتقد بود که حطیئه شاعری توانمند و قوی است و کمتر در اشعار او کاستی دیده می‌شود (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۵). حطیئه مانند زهیربن ابی‌سُلمی* (متوفی ۶۱۰ میلادی) برترین شعر را حولیّات (شعری که پس از سروده شدن، یک سال تنقیح و تهذیب شود) می‌دانست و بر آن بود که شاعر باید بارها در شعر خود بنگرد و آن را بپیراید (جاحظ، ج ۱، ص ۱۴۰، ج ۲، ص ۴۱؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۲ـ۲۳). در مقابل، اصمعی شعر حطیئه را سراسر نیکو و گلچین شده می‌دانست، اما بر آن بود که شعر باید برخاسته از طبع شاعر باشد نه ساختهٔ قلم صنعتگر وی، از همین‌رو امثال او را بردهٔ شعر می‌خوانند و این تصنع را زیبندهٔ شاعر صاحب طبع نمی‌دانست (← جاحظ، ج ۱، ص ۱۴۱، ج ۲، ص ۴۱ـ۴۲). اما ابن‌رشیق (متوفی ۴۵۶؛ ج ۱، ص ۱۲۹) بر هر دو بُعد نظر داشته و به ذکر محاسن شعر حطیئه در این سبک پرداخته است. مبرّد (ج ۱، ص ۲۰ـ۲۱) برای بیان شیوایی و استواری الفاظ و

تسلسل ساختار و هماهنگی معانی ابیات، از شعر حطیئه شاهد می‌آورد. او همچنین ایجاز مفید معنا در مدح را از جنبه‌های ستودنی شعر حطیئه می‌دانست. حطیئه راوی شعر زهیر و آل‌زهیر بود. چون راویان شعر آنان بسیار بودند، حطیئه از کعب‌بن زهیر خواست تا برای ثبت شدن نام وی در کنار نام این خاندان بزرگ، شعری بسراید که در آن ابتدا نام خود و سپس نام حطیئه را ببرد، کعب نیز چنین کرد (ابن‌سلاّم جمحی، همانجا). فرزدق نیز در بیتی نام حطیئه را در کنار نام اِمرؤُالقیس، نابغه ذُبیانی و نابغه جَعدی و جزو بزرگان شعر عرب ذکر کرده است (← ج ۲، ص ۲۱۳).

دیوان حطیئه نخستین‌بار در ۱۳۰۸/ ۱۸۹۰ در قسطنطنیه در دو جزء، به چاپ رسید (حطیئه، همان مقدمه، ص ۱۰).

گولدتسیهر، بر اساس روایت سکّری و با استفاده از نسخ خطی در دسترس، در سالهای ۱۸۹۲ـ۱۸۹۳ اقدام به چاپ این *دیوان* نمود (← گولدتسیهر، ص ۱۴۳؛ پانویس، ص ۲۲۵ـ ۲۲۸).

دیوان حطیئه به کوشش نعمان امین طه در ۱۳۷۸/ ۱۹۵۸ در قاهره به چاپ رسید. وی علاوه بر نسخه‌های سکّری و سجستانی و مختارات ابن‌شجری، از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ عاطف‌افندی با شرح ابن‌سکّیت (متوفی ۲۴۴)، که گولدتسیهر و دیگر محققان بدان دست نیافته بودند، بهره برد و چون صحیح‌ترین روایتها را در آن یافت، آن را مبنای کار خود قرار داد (حطیئه، همان مقدمه، ص ۸ـ۱۰، ۱۳، ۲۰؛ برای اطلاع از دیگر نسخ چاپی ← همان مقدمه، ص ۱۰).

منابع: ابن‌حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌رشیق، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ ابن‌سلام جُمَحی، *طبقات الشعراء*، چاپ یوزف هِل، لیدن ۱۹۱۶؛ ابن‌قتیبه، *الشعر و الشعراء*، بیروت ۱۹۶۴؛ ابوالفرج اصفهانی؛ کارل بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، ج ۱، نقله الی العربیة عبدالحلیم نجار، قاهره ۱۹۷۴؛ عبدالملک‌بن محمد ثعالبی، *ثمار القلوب فی‌المضاف و المنسوب*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره [۱۹۸۵]؛ عمروبن بحر جاحظ، *البیان و التبیین*، بیروت ۱۹۶۸؛ جَرول‌بن اوس حُطَیئه، *دیوان*، بشرح ابن‌سکیت و سکری و سجستانی، چاپ نعمان امین طه، [قاهره] ۱۳۷۸/۱۹۵۸؛ طه حسین، *المجموعة الکاملة لمؤلفات الدکتور طه حسین*، ج ۲، بیروت ۱۹۸۰؛ همام‌بن غالب فرزدق، *دیوان*، قدمله و شرحه مجید طراد، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ محمدبن ابی‌الخطاب قرشی، *جمهرة اشعار العرب فی الجاهلیة و الاسلام*، چاپ علی‌محمد بجاوی، قاهره [۱۹۸۱]؛ ایگناتس گولدتسیهر، «مقدمة لدیوان جرول‌بن أوس، الحطیئة»، در *دراسات المستشرقین حول صحة‌الشعر الجاهلی*، ترجمها عن الالمانیة والانکلیزیة و الفرنسیة عبدالرحمان بدوی، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹؛ محمدبن یزید مبرّد، *الکامل*، چاپ ابراهیم دلجمونی ازهری، قاهره ۱۳۳۹؛

EI[1], s.v. "Al-Ḥuṭaiʾa" (by I. Goldziher).

/ ناهده فوزی /

حَفْصُ الفَرد، متکلم مصری قرن دوم. کنیهٔ او را ابوعمرو و ابویحیی ذکر کرده‌اند (ابن‌ندیم، ص ۲۲۹ـ۲۳۰). سال ولادت و وفاتش معلوم نیست. گفته‌اند که در مصر (احتمالاً بین سالهای ۱۸۸ تا ۱۹۵) با شافعی مناظره کرد و شافعی او را، به سبب اعتقاد به مخلوق بودن قرآن، کافر شمرد و «المنفرد» لقب داد (← بیهقی، ج ۱۰، ص ۴۳، ۲۰۶؛ ابن‌عساکر، ج ۵۱، ص ۳۱۰ـ۳۱۱، ۳۸۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱؛ نیز ← د. *اسلام*، چاپ دوم، ذیل ماده). حفص سپس به بصره رفت و در مجلس ابوالهُذَیل عَلّاف*، متکلم مشهور معتزلی، حاضر شد. پس از مناظره‌هایی با او بر سر جبر و قَدَر، در ۲۰۳ به مصر بازگشت (ابن‌ندیم، ص ۲۲۹؛ ابن‌مرتضی، ص ۱۱۲ـ۱۱۳؛ د. *اسلام*، همانجا). ابوالهذیل و حفص‌الفرد کتابهایی در رد یکدیگر نوشتند (← ابن‌ندیم، ص ۲۰۴، ۲۲۹). اختلاف این دو ممکن است به سبب نارضایی حفص از موضع ابوالهذیل باشد، زیرا ابوالهذیل برخلاف ضِرارِبن عمرو* (متوفی ح ۱۹۰)، استاد سابقش که از اعتزال به جبر گرایید، مدافع اختیار انسان بود (د. *ایرانیکا*، ذیل "Abu'l - Hodayl al-ʿAllāf"). اندیشه‌های حفص در موارد بسیاری شبیه به آرای ضِرار است و در بسیاری منابع آنها را در کنار هم ذکر کرده‌اند. شهرستانی (ج ۱، ص ۱۲۰) حتی ضراریه را پیروان حفص‌الفرد خوانده است. مجموع این داده‌ها، سخن ابن‌ندیم (ص ۲۲۹) را توجیه می‌کند که گفته است حفص در آغاز معتزلی بود و سپس به خلق افعال معتقد شد و همچون حسین‌بن محمد نَجّار* از بزرگان مجبّره بود. ابن‌مرتضی (ص ۱۱۲) حفص را از بزرگان عائذیه، پیروان ابوالفضل عائذ کَرّامی، که آنان نیز اهل جبر بودند، شمرده است.

جز اعتقاد به خلق افعال (← ابن‌حزم، ج ۳، ص ۸۱؛ علامه حلّی، ص ۶۸؛ ابن‌مرتضی، همانجا)، اندیشه‌های دیگری نیز از حفص در کتابهای کلام و فرق ذکر شده، از جمله این اندیشهٔ جبری که ارادهٔ خدا بر دو نوع است: اراده‌ای که صفت ذات خداست و هر چیز ماسوای ذات الهی متعلّق آن قرار می‌گیرد، خواه آن چیز فعل خدا باشد خواه فعل مخلوقات؛ و اراده‌ای که صفت فعل خداست و غیر از اوست و عبارت است از امر او به طاعت (اشعری، ص ۵۱۵). دربارهٔ رؤیت، از او نقل کرده‌اند که خدا به چشم دیده نمی‌شود و در روز قیامت خدا حس ششمی برای ما می‌آفریند تا با آن او را درک کنیم (همان، ص ۲۱۶؛ نیز ← ص ۲۸۲؛ بغدادی، ص ۲۱۴). نیز گفته‌اند او بر آن بوده است

که خدا ماهیتی دارد که هیچ کس جز خودش آن را نمی‌شناسد (← خیّاط، ص ۲۰۱). همچنین او در مقابل نظریهٔ مداخلهٔ نَظّام* ــ که مبنی بر نفی ترکیب جسم از اجزای لایتجزا بود ــ از مفهوم مجاورت استفاده می‌کرده است، به این شرح که اعراض مجتمع در اجسام در لطیف‌ترین حد مجاورت با یکدیگر قرار دارند (اشعری، ص ۳۱۸؛ برای دیگر آرای حفص‌الفرد ← همان، ص ۴۰۸؛ ابن‌حزم، ج ۳، ص ۲۰۱؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۱۲۰ـ۱۲۱؛ عضدالدین ایجی، ص ۳۱۶؛ جرجانی، ج ۸، ص ۱۶۰).

از آثار حفص‌الفرد ــ که هیچ‌یک باقی‌نمانده ــ ابن‌ندیم (ص ۲۳۰) از اینها نام برده است: *کتاب‌التوحید*، *کتاب الاستطاعة*، *کتاب‌الابواب فی‌المخلوق*، *کتاب فی المخلوق علی أبی‌الهذیل*، *کتاب الرد علی النصاری*، و *کتاب‌الردعلی المعتزلة*. کتابی با عنوان *الفرق بین‌السحر و النبوة* نیز به او نسبت داده شده است (← ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۱).

منابع: ابن‌حجر عسقلانی، *کتاب تهذیب‌التهذیب*، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ همو، *لسان‌المیزان*، حیدرآباد، دکن ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱، چاپ افست بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۰؛ ابن‌حزم، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/ ۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابن‌مرتضی، *کتاب المنیة و الأمل فی شرح الملل و النحل*، چاپ محمدجواد مشکور، [بی‌جا] ۱۹۸۸؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، *کتاب مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین*، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا.]؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ علی‌بن محمد جرجانی، *شرح المواقف*، چاپ محمد بدرالدین نعسانی حلبی، مصر ۱۹۰۷/۱۳۲۵، چاپ افست قم ۱۳۷۰ ش؛ عبدالرحیم‌بن محمد خیّاط، *الانتصار و الرد علی‌ابن‌الراوندی الملحد*، چاپ محمد حجازی، قاهره [۱۹۸۸]؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، چاپ احمد فهمی محمد، قاهره ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸/ ۱۹۴۸ـ۱۹۴۹، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ عبدالرحمان‌بن احمد عضدالدین ایجی، *المواقف فی علم‌الکلام*، بیروت: عالم‌الکتب، [بی‌تا.]؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)*، چاپ جعفر سبحانی، قم ۱۳۷۵ ش؛

EIr., s.v. "Abu'l-Hodayl al-ʿAllāf" (by J. van Ess); *EI*[2], s.v. "Ḥafṣ al-Fard".

/ فاطمه مینایی /

حَفْص‌بن سلیمان‌بن مغیرهٔ اسدی، معروف به حُفیص و غاضری، مُقری و مشهورترین راوی قرائت عاصم‌بن ابی‌النجود* (از معروف‌ترین قرّاء سبعه). در سال ۹۰ زاده شد (ذهبی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۰؛ ابن‌جزری، *النشر فی القراءات العشر*، ج ۱، ص ۱۵۶). از اهالی کوفه و پیشه‌اش بزازی بود (دانی، ص ۶؛ مزّی، ج ۷، ص ۱۰ـ۱۱؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۶۴).

شرح‌حال‌نگاران کنیه‌اش را ابوعمر ذکر کرده‌اند (← همانجاها). او رَبیب (فرزند همسر) عاصم و در میان یاران و شاگردان عاصم از همه به قرائت او داناتر بود (ابن‌جزری، *النشر فی‌القراءات العشر*، همانجا). ابن‌معین تنها روایت صحیح از قرائت عاصم را روایت حفص دانسته است که عاصم، با واسطهٔ ابوعبدالرحمان سُلَمی (متوفی ۷۴ یا ۷۵)، از علی علیه‌السلام فرا گرفته بود (← ابن‌ندیم، ص ۳۱؛ ابن‌جزری، *غایة‌النهایة فی‌طبقات القراء*، ج ۱، ص ۲۵۴؛ همو، *النشر فی‌القراءات‌العشر*، همانجا). حفص را در علم قرائت بر ابوبکربن عیاش* (دیگر راوی قرائت عاصم؛ متوفی ۱۹۴) ترجیح داده‌اند (← دانی، همانجا؛ ابن‌جزری، *غایة‌النهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۲۵۴) و حتی او را داناترین فرد روزگارش به علم قرائت دانسته‌اند (← ابن‌جزری، *غایة‌النهایة فی طبقات القراء*؛ همو، *النشر فی‌القراءات العشر*، همانجاها؛ ذهبی، ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۵۵۸). او در بغداد و مکه نیز به تعلیم قرائت (إقْراء) مشغول گردید (ابن‌جزری، *غایةالنهایة فی طبقات القراء*، همانجا). ابن‌جزری (*النشر فی القراءات العشر*، ج ۱، ص ۱۵۲ـ۱۵۵) سلسلهٔ راویان قرائت حفص را ــ که از دو طریقِ عبیدبن صباح (متوفی ۲۳۵) و عمروبن صباح (متوفی ۲۲۱) می‌باشد ــ به‌تفصیل ذکر کرده است. جز این دو، ابن‌جزری (*غایةالنهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۲۵۴ـ۲۵۵) از کسانی نام برده که قرائت را از او روایت کرده‌اند. طوسی (ص ۱۵۰، ۱۸۹) او را در شمار اصحاب امام باقر و امام صادق علیهماالسلام آورده است، اما این دلیل بر تشیع اوست (شوشتری، ج ۳، ص ۵۸۲).

قرائت حفص تنها در یک مورد با قرائت عاصم اختلاف دارد و آن، قرائت واژهٔ «ضعف» در آیهٔ ۵۴ سورهٔ روم است که عاصم به فتح «ض» خوانده و حفص به ضم آن؛ اما میان قرائت حفص و شعبةبن عیاش بیش از پانصد اختلاف در حرکاتِ حروف گزارش شده است (ابن‌جزری، *غایةالنهایة فی طبقات القراء*، ج ۱، ص ۲۵۴). گفتنی است که چون قرائت حفص بر اساس ضوابط و اصول زبان عربی استوار است، بر قرائت ابوبکربن عیاش ترجیح داده می‌شود (← یاقوت‌حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۰).

اکنون در بیشتر سرزمینهای اسلامی قرآن را به قرائت حفص از عاصم تلاوت می‌کنند (حبش، ص ۶۶) و غالب قرآنهای رایج بر اساس این قرائت نگاشته شده است.

عبدالغنی نابلسی* در قصیده‌ای قرائت حفص‌بن سلیمان را به شعر سروده و خود او آن قصیده را شرح کرده و نام

صرف العنان الی قرأة (قراءة) حفص‌بن سلیمان را بر آن نهاده است. این رساله را اغناطیوس عبده خلیفةالیسوعی تصحیح کرده و در چند شماره از مجلة المشرق (۱۹۶۱ـ۱۹۶۳) به‌چاپ رسانده است.

ارزش و اعتبار حفص در دانش حدیث، برخلاف جایگاه والای او در علم قرائت است. شرح‌حال‌نگاران عموماً با پذیرش مقام والایش در دانش قرائت، او را متروک‌الحدیث (ــه عُقَیلی، سفر ۱، ص ۲۷؛ خطیب‌بغدادی، ج ۹، ص ۶۶ـ۶۷؛ مزّی، ج ۷، ص ۱۳ـ۱۴) و ضعیف (ابن‌عدی، ج ۳، ص ۲۶۸) شمرده‌اند. ابن‌حِبّان او را کسی معرفی کرده که در سند احادیث دست می‌برده و ابن‌خراش او را کذاب و جاعل حدیث شناسانده است (ــه حلبی، ص ۱۵۴). نام او در بیشتر کتابهای شرح‌حال راویان ضعیف آمده است (برای نمونه ــه دارقطنی، ص ۷۸؛ ذهبی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۴). ابن‌حجر عسقلانی (همانجا) برخی از کسانی را که او از آنان روایت کرده و نیز شماری از راویان او را ذکر کرده است (نیز ــه ذهبی، ۱۴۰۴، همانجا).

حفص‌بن‌سلیمان، بنابر قول مشهور، در سال ۱۸۰ وفات یافت (همانجا؛ ابن‌جزری، غایةالنهایة فی‌طبقات‌القراء، ج ۱، ص ۲۵۵). دانی (ص ۶) سال وفات او را حدود ۱۹۰ ذکر کرده است.

منابع: ابن‌جزری، غایةالنهایة فی طبقات‌القرّاء، چاپ برگشترسر، قاهره [بی‌تا.]؛ همو، النشر فی‌القراءات العشر، چاپ علی‌محمد ضباع، مصر [۱۹۴۰؟]، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ ابن‌حجر عسقلانی، کتاب تهذیب‌التهذیب، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/ ۱۹۹۵؛ ابن‌عدی، الکامل فی ضعفاءالرجال، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی‌محمد معوض، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ محمد حبش، القراءات المتواترة و اثرها فی‌الرسم القرآنی و الاحکام الشرعیة، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ برهان‌الدین حلبی، الکشف‌الحثیث عمّن رُمی بوضع‌الحدیث، چاپ صبحی سامرائی، بغداد [۱۹۸۴]؛ خطیب بغدادی؛ علی‌بن عمر دارقطنی، کتاب‌الضُعفاء والمتروکین، چاپ صبحی بدری سامرائی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ عثمان‌بن سعید دانی، کتاب‌التیسیر فی‌القراءات السبع، چاپ اوتوپرتسل، استانبول ۱۹۳۰؛ محمدبن احمد ذهبی، دیوان‌الضعفاء و المتروکین، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، معرفةالقرّاء الکبار علی‌الطبقات و الاعصار، چاپ بشار عواد معروف، شعیب ارنؤوط، و صالح مهدی عباس، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ همو، میزان الاعتدال فی نقدالرجال، چاپ علی محمد بجاوی، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ شوشتری؛ محمدبن حسن طوسی، رجال‌الطوسی، چاپ جواد قیومی‌اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ محمدبن عمروعُقیلی، کتاب‌الضعفاءالکبیر، چاپ عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مِزّی، تهذیب‌الکمال فی اسماءالرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ یاقوت حموی، معجم‌الادباء، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳.

/ احمد زرنگار /

حَفْص‌بن عُمَر دُوری، از راویان قرائتهای هفت‌گانهٔ قرآن و محدِّث قرن دوم و سوم. پدرش عُمربن عبدالعزیزبن صهبان (ابن‌سعد، ج ۷، ص ۳۶۴؛ ابن‌حِبّان، ج ۸، ص ۲۰۰؛ قس خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۹: صُهَیب)، کنیه‌اش ابوعُمر (دولابی، ج ۲، ص ۵۴؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۳۷۱ـ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۳) یا ابوعمرو (ابن‌سعد، همانجا) و به دُوری (منسوب به دُور، از محله‌های بغداد؛ سمعانی، ج ۲، ص ۵۰۳؛ ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۵۲۱) و مُقری و اَزدی (ابن‌سعد؛ خطیب بغدادی، همانجاها) مشهور بود.

حفص در سامرا سکونت داشت (ابن ابی‌حاتم، همانجا). از اسماعیل‌بن جعفر، ابواسماعیل ابراهیم‌بن سلیمان مؤدِّب، ابوتُمیله یحیی‌بن واضح، علی‌بن قدامه، یزیدبن هارون، حجاج‌بن محمد اعور، یحیی‌بن ابی‌بُکیر و عفّان‌بن مسلم حدیث شنید (ــه همان، ج ۳، ص ۱۸۳ـ۱۸۴؛ خطیب بغدادی، همانجا؛ برای نام کسانی که وی از آنها روایت کرده است ــه مِزّی، ج ۷، ص ۳۵ـ۳۶) و قرآن را نزد قاریان بزرگ قرائت کرد (ــه خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۹۰؛ مزّی، ج ۷، ص ۳۶ـ۳۷؛ نیز ــه ادامهٔ مقاله). ابن‌ماجه، ابوزُرعه عُبیداللّه‌بن عبدالکریم رازی، ابوبکربن ابی‌الدنیا، علی‌بن سُلیم، ابوبکر حسن‌بن بشّاربن علّاف، حاجب‌بن ارکین فرغانی، علی‌بن ابراهیم اهوازی، فضل‌بن شاذان و ابوحاتِم محمدبن ادریس رازی از او روایت کرده‌اند (ــه ابن ابی‌حاتم، ۱۳۷۱ـ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۴؛ خطیب بغدادی، همانجا؛ مزّی، ج ۷، ص ۳۶؛ برای فهرست کامل راویان وی ــه مزّی، همانجا). به گفتهٔ ابوداود سلیمان‌بن اشعث، احمدبن حنبل نیز از او حدیث نوشته است (ــه خطیب بغدادی، همانجا).

حفص برای فراگرفتن قرائات قرآن، بسیار سفر کرد و نزد اشخاص بسیاری علم آموخت تا جایی که قرآن را طبق قرائتهای هفت‌گانه و نیز قرائتهای شاذ می‌خواند (ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۵۴۳؛ همو، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۱۲۹)، هر چند به قرائت کسایی* بیشتر تمایل داشت و بدان شهرت یافت (خطیب بغدادی؛ مزّی، همانجاها). او قرائت نافع مدنی و ابوجعفر یزیدبن قعقاع مدنی را از اسماعیل‌بن جعفر مدنی (متوفی ۱۸۰)، قرائت حمزةبن حبیب کوفی را از سُلیم‌بن عیسی حنفی (متوفی ۱۸۸ یا ۱۸۹)، قرائت علی‌بن حمزه کسایی (متوفی ۱۸۹) را از خود او، قرائت ابوعمروبن علاء بصری* را از شجاع‌بن ابی‌نصر بلخی (متوفی ۱۹۰) و ابومحمد یحیی‌بن مبارک یزیدی (متوفی ۲۰۲) و قرائت عاصم را از ابوبکربن عیاش (متوفی ۱۹۳) آموخت (ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۵۴۱؛ همو، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۱۲۸؛ ابن‌جزری، غایةالنهایة، ج ۱، ص ۲۵۵).

گفته‌اند که دوری نخستین کسی است که قرائات را گردآوری و در این باره کتابهایی تألیف کرده است (ــه ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱،

ص ۲۲۰؛ صفدی، ۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۱۰۳؛ ابن‌جزری، همانجا؛ نیز ← ادامهٔ مقاله). ذهبی (۱۴۲۴، همانجا؛ نیز ← صفدی؛ ابن‌جزری، همانجاها) او را شیخ قاریان عراق، و در قرائت قرآن ثَبت و امام خوانده است (۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۵۴۳). دوری یکی از دو راوی قرائت ابوعمرو با واسطهٔ ابومحمد یزیدی (برای راوی دوم ← صالح‌بن زیاد سوسی*) و کسایی (← دانی، ص ۵، ۷، ۱۲، ۱۶)، هر دو از قاریان هفتگانه، بوده و نیز از طریق ابن‌جماز قرائت ابوجعفر یزیدبن قعقاع* مدنی، از قاریان ده‌گانه، را روایت کرده است (← ابن‌جزری، *النشر*، ج ۱، ص ۱۷۷). ابن‌جزری (*النشر*، ج ۱، ص ۱۲۳ـ۱۳۱، ۱۷۰ـ۱۷۲، ۱۷۷ـ۱۷۸) طرق کامل این روایات را آورده و محمد ابراهیم محمد سالم این قرائات را از طرق مذکور نقل کرده است (← *فریدة‌الدهر*، ص ۱۴۲ـ۲۱۲، ۴۴۴ـ۴۵۱، ۴۷۳ـ۴۷۴). ابوالزّعراء عبدالرحمان‌بن عبدوس (متوفی بعد از ۲۸۰)، احمدبن فَرَح مفسر (متوفی ۳۰۳)، ابن‌أسد نَصیبی (متوفی بعد از ۳۰۷)، ابوعثمان سعیدبن عبدالرحمان ضریر (متوفی بعد از ۳۱۰)، ابن‌نَفّاح باهلی (متوفی ۳۱۴)، جعفربن عبدالله ابن‌نَهشَل (متوفی ۲۹۴) و بسیاری دیگر، قرآن را بر دُوری قرائت کرده و از او روایت کرده‌اند (← ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۰ـ۲۲۱؛ ابن‌جزری، *غایة‌النهایة*، ج ۱، ص ۲۵۵ـ۲۵۶).

ابن‌ابی‌حاتم رازی (۱۳۷۱ـ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۴) و ابن‌حِبّان (ج ۸، ص ۲۰۰) حفص را توثیق کرده‌اند، ولی دارقطنی به ضعف او رأی داده است (← حاکم نیشابوری و دارقطنی، ص ۱۹۶). به عقیدهٔ ذهبی (۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، همانجا) تضعیف دارقطنی ناظر به روایت حدیث است نه قرائت قرآن؛ چه، او در قرائت دقیق و معتمد بوده است. همچنان‌که بسیاری از بزرگان قرائت، نظیر نافع و کسایی و حفص‌بن سلیمان، نیز فقط در قرائت ــ و نه در نقل حدیث ــ موثق بوده‌اند. همچنین ابن‌سعد (ج ۷، ص ۳۶۴) او را دانشمند قرائت و تفسیر قرآن دانسته و ابن‌ابی‌حاتم رازی نیز در تفسیر خود (برای نمونه ← ج ۱، ص ۹۸، ج ۲، ص ۴۴۶، ج ۳، ص ۸۰۲، ج ۷، ص ۲۱۷۳، ج ۹، ص ۲۹۳۶، ج ۱۰، ص ۳۳۷۵) روایاتی از ابوعمر دُوری نقل کرده است. ظاهراً دوری در نحو و لغت عربی نیز تبحر داشته است (← دانی، ص ۵؛ ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۰؛ نیز ← ثعلبی، ج ۳، ص ۲۴۸؛ ابوحیان غرناطی، ج ۳، ص ۱۷۳).

وی قریب به یک قرن زندگی کرد و در اواخر عمر نابینا شد (← ذهبی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۱۲۹؛ صفدی، ۱۳۲۹، ص ۱۴۶) و بدین سبب وی را ضریر لقب داده‌اند (← ابن ابی‌حاتم، ۱۳۷۱ـ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۳؛ صفدی، ۱۳۲۹، همانجا). دوری در ۹۶ سالگی (ابن‌عماد، ج ۲، ص ۱۱۱) و بنابر مشهور در شوال ۲۴۶ درگذشت (بغوی، ص ۸۱؛ نیز ← خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۹۰ـ۹۱؛ سمعانی، ج ۲، ص ۵۰۳؛ قس ابن‌قُنفُذ، ص ۱۷۹)، هر چند به نقل ذهبی (۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۲)، حاجب‌بن ارکین در ۲۴۸ از او حدیث شنیده و ابن‌حِبّان (همانجا) نیز وفات او را همان سال دانسته است.

حفص دو پسر داشت: ابوجعفر محمد (خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۹۷) و ابوبکر محمد (ابن ابی‌حاتم، ۱۳۷۱ـ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۲۳۶؛ قس خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۹۸، ج ۵، ص ۱۹۹، که نام او را به نقل از حاجب‌بن ارکین، احمد آورده)، که هر دو اهل حدیث و قاری قرآن بودند (← خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۹۷ـ۹۹). حفص شانزده حدیث از فرزندش، ابوجعفر، روایت کرده که خطیب بغدادی در کتاب *روایة‌الأباء عن‌الابناء* آنها را آورده است (← ج ۳، ص ۹۷ـ۹۸؛ نیز ← ابن‌صلاح، ص ۱۸۴).

دوری همچنین کتابهایی در زمینهٔ قرائت قرآن تألیف کرده است که عبارت‌اند از: *الخلاف فی‌القراءات بین ابی‌عمروبن العلاء و اهل‌المدینه و حمزه و الکسائی*؛ *ابتداء الحروف فی کتاب‌الله تعالی*؛ *ما اتفقت‌الفاظه و معانیه من‌القرآن*؛ *اجزاء القرآن*؛ *فضائل القرآن*؛ *قرائات النبی صلی‌الله علیه و سلم* (← خطیب بغدادی، ج ۲، ص ۱۵۰، ج ۳، ص ۹۸، ج ۵، ص ۲۰۰؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۱؛ زرکلی، ج ۲، ص ۲۶۴). نسخه‌هایی از کتاب اخیر موجود است (← زرکلی، همانجا؛ سزگین[1]، ج ۱، ص ۱۳). داوودی (ج ۱، ص ۱۶۶) کتاب *احکام القرآن* و *کتاب السنن* را، به اشتباه، به وی نسبت داده که در اصل از آنِ ابوعمر حفص‌بن عمر (متوفی ۲۲۰)، از فقهای اهل بصره، است (← ابن‌ندیم، ص ۲۸۷؛ ذهبی، ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۰۶؛ نیز ← سمعانی، ج ۴، ص ۱۶).

منابع: ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیرالقرآن العظیم*، چاپ اسعد محمدطیب، صیدا ۱۴۱۹/ ۱۹۹۹؛ همو، *کتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱ـ ۱۳۷۳/ ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌اثیر، *اللباب فی تهذیب الانساب*، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ ابن‌جزری، *غایة النهایة فی طبقات القرّاء*، چاپ برگشترسر، قاهره [بی‌تا]؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، چاپ علی‌محمد ضباع، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ ابن‌حِبّان، *کتاب الثقات*، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳ـ۱۴۰۳/ ۱۹۷۳ـ۱۹۸۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌صلاح، *مقدمة ابن‌الصلاح فی علوم الحدیث*، چاپ صلاح‌بن محمدبن عویضه، بیروت ۱۴۱۶/ ۱۹۹۵؛ ابن‌عماد؛ ابن‌قُنفُذ، *الوفیات*، چاپ عادل نویهض، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابوحیان غرناطی، *تفسیر البحرالمحیط*، چاپ عادل احمد عبدالموجود و دیگران، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ عبدالله‌بن

1. Sezgin

محمد بغوی، *تاریخ وفاة الشیوخ الذین ادرکهم البغوی*، چاپ محمد عزیرشمس، بمبئی ۱۹۸۸/۱۴۰۹؛ احمدبن محمد ثعلبی، *الکشف و البیان، المعروف تفسیر الثعلبی*، چاپ علی عاشور، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ محمدبن عبداللّه حاکم نیشابوری و علی‌بن عمر دارقطنی، *سؤالات الحاکم النیسابوری للدارقطنی فی الجرح و التعدیل*، چاپ موفق‌بن عبداللّه‌بن عبدالقادر، ریاض ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ خطیب بغدادی؛ عثمان‌بن سعید دانی، *کتاب التیسیر فی القراءات السبع*، چاپ اوتوپرتسل، استانبول ۱۹۳۰؛ محمدبن علی داوودی، *طبقات المفسرین*، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمدبن احمد دولابی، *الکنی و الاسماء*، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشارعواد معروف، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، چاپ شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ همو، *طبقات القراء*، چاپ احمدخان، ریاض ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ همو، *کتاب تذکرةالحفاظ*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷/ ۱۹۵۶ـ۱۹۵۸، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، بیروت ۱۹۸۰؛ سمعانی؛ خلیل‌بن ایبک صفدی، *کتاب الوافی بالوفیات*، ویسبادن ۱۹۶۲ـ ؛ همو، *نکت الهمیان فی نکت العمیان*، چاپ احمد زکی‌بک، مصر ۱۹۱۱/۱۳۲۹؛ *فریدةالدهر فی تأصیل و جمع القراءات العشر*، ج ۱، تحریر و جمع محمدابراهیم محمدسالم، [مصر: مطبعة حماده الحدیثة]، ۲۰۰۱/۱۴۲۱؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مزّی، *تهذیب الکمال فی اسماءالرجال*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳؛

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- .

/ سیدعلی آقایی و احمد زرنگار /

حفص‌بن غیاث نخعی کوفی، محدّث و قاضی اهل سنّت و از شاگردان امام صادق علیه‌السلام. کنیه‌اش ابوعمر بود و در سال ۱۱۷، در دورهٔ خلافت هشام‌بن عبدالملک (حک:۱۰۵ـ۱۲۵)، زاده شد (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۳ـ۸۴؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۹۷). در منابع، به محل تولد او اشاره نشده است.

مشایخ حدیثی او بسیار بوده‌اند که مهم‌ترین آنان عبارت‌اند از: جد او طلق‌بن معاویه، عبیداللّه‌بن عمر، هشام‌بن عُروه، سفیان ثوری، ابن‌جُرَیج و امام جعفرصادق علیه‌السلام (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۶۸؛ مزّی، ج ۷، ص ۵۶ـ۵۸؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۸؛ برای فهرست آنان ← مزّی، همانجا). حفص‌بن غیاث در میان شاگردان اَعْمَش* (متوفی ۱۴۸) از همه موثق‌تر معرفی شده است (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۰). شیخ‌طوسی (۱۴۱۵، ص ۱۳۳، ۱۸۸، ۳۳۵) او را در شمار راویان امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام آورده است. اما چون حفص در سال ۱۱۷ به‌دنیا آمده و سال وفات امام باقر علیه‌السلام میان سالهای ۱۱۴ تا ۱۱۸ گزارش شده است (← ابن‌سعد، ج ۵، ص ۳۲۴)، نمی‌توان حفص را از اصحاب آن حضرت دانست (نیز ← مدرسی‌طباطبائی[1]، ج ۱، ص ۲۳۱).

راویان حفص نیز بسیار بوده‌اند، از جمله پسرش عمر، احمدبن حنبل، اسحاق‌بن راهویه، علی‌بن مدینی، ابونُعَیم فضل‌بن دُکَین، عبداللّه‌بن محمدبن ابی‌شیبه و عثمان‌بن محمدبن ابی‌شیبه (برای فهرست آنها ← خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۶۸؛ مزّی، ج ۷، ص ۵۸ـ۵۹).

گفته‌اند که حفص‌بن غیاث در روایت و نقل احادیث، عموماً بر حافظهٔ خویش تکیه داشته است. راویان حفص سه تا چهار هزار حدیث را، که او از حفظ برایشان روایت کرده بود، به نقل از وی کتابت کرده‌اند (← خطیب‌بغدادی، ج ۹، ص ۷۶؛ مزّی، ج ۷، ص ۶۲؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۵).

حفص‌بن غیاث مجموعه‌ای از احادیث گردآورده (← مدرسی‌طباطبائی، ج ۱، ص ۲۳۱ـ۲۳۲) که در منابع از وثاقت آن سخن رفته است (← طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۱۶؛ مزّی، ج ۷، ص ۶۱). همچنین وی در دفتری، حدود ۱۷۰ روایت از امام صادق علیه‌السلام گردآورده است (برای نقل قولهایی از این اثر ← مدرسی‌طباطبائی، ج ۱، ص ۲۳۲ـ۲۳۵). رجال‌شناسان امامی، با استناد به کلام شیخ‌طوسی (۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۸۰) که گفته است اصحاب ما به اخبار حفص‌بن غیاث عمل کرده‌اند، او را موثق شمرده‌اند (← علامه حلّی، مقدمهٔ قیومی‌اصفهانی، ص ۳۳؛ تفرشی، ج ۴، ص ۹؛ خویی، ج ۶، ص ۱۴۹).

برخی رجال‌شناسان اهل سنّت او را ثقه و حدیث‌شناس دانسته و برخی در این زمینه او را رد کرده‌اند (← مزّی، ج ۷، ص ۶۰ـ۶۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۸)، ولی به نظر می‌رسد همان‌گونه که ابوزرعه (متوفی ۲۶۴) و یعقوب‌بن شیبه (متوفی ۲۶۲) تصریح کرده‌اند، باید میان منقولات او در کتاب حدیثی موثقش و احادیث بسیاری که از حافظه نقل کرده است، تفاوت قائل شد (← خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۱؛ مزّی، ج ۷، ص ۶۰ـ۶۱؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۴)، به‌ویژه آنکه برخی نوشته‌اند وی در اواخر عمر دچار فراموشی شد (← ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۹) یا پس از رسیدن به منصب قضا، حافظه‌اش ضعیف گردید (ابن‌ابی‌حاتم، ج ۳، ص ۱۸۶؛ باجی، ج ۱، ص ۵۱۳). ظاهراً همهٔ مواردِ قدح و جرح او، به همین سبب بوده است.

1. Modarressi Tabātabā'i

حفص‌بن غیاث از سوی هارون‌الرشید (حک: ۱۷۰ـ۱۹۳)، خلیفهٔ عباسی، در شرق بغداد و پس از آن در کوفه به منصب قضا گماشته شد که بنابر گزارشی، مدت آن در بغداد دو سال و در کوفه سیزده سال بود (مزّی، ج ۷، ص ۵۹، ۶۴؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۸).

برخلاف مقام حدیثی او، رجال‌شناسان منزلت وی را در فن قضا بسیار ستوده‌اند تا آنجا که به نظر برخی، منصب قضا با حفص‌بن غیاث پایان پذیرفته است (← مزّی، ج ۷، ص ۶۴؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۹). با این حال، خود وی از اشتغال در این منصب چندان خشنود نبود و در پاسخ به پرسشی، گفته بود که قضا منصبی بسیار مشکل و پرزحمت است (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۶۹ـ۷۰؛ مزّی، همانجا).

به نوشتهٔ ذهبی (۱۳۷۶ـ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹۸)، وی از بخشنده‌ترین مردم بود و شرط کرده بود که‌هرکس می‌خواهد حدیثی از او فراگیرد، باید از غذای او بخورد (نیز ← خطیب‌بغدادی، ج ۹، ص ۷۵؛ مزّی، ج ۷، ص ۶۵). او در عین داشتن منصب قضا، با تنگدستی می‌زیست، چنان‌که پس از مرگش، نهصد درهم بدهکار بود (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۷۳؛ مزّی، ج ۷، ص ۶۴؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۴).

حفص‌بن غیاث در آخر عمر، زمین‌گیر و خانه‌نشین شد و پس از مدتی درگذشت. فرمانروای کوفه، فضل‌بن عباس، بر جنازهٔ او نماز گزارد (مزّی، ج ۷، ص ۶۹). سال وفات او را بین ۱۹۴ تا ۱۹۶ دانسته‌اند (← ابن‌خلّکان، ج ۱، ص ۲۹۰؛ مزّی؛ ابن‌حجر عسقلانی، همانجاها)، ولی مزّی و ابن‌حجر عسقلانی سال ۱۹۴ را صحیح‌تر شمرده‌اند.

منابع: ابن ابی‌حاتم، *کتاب‌الجرح و التعدیل*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱ـ۱۳۷۲/ ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌حجر عسقلانی، *کتاب تهذیب‌التهذیب*، [بیروت] ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ سلیمان‌بن خلف باجی، *التعدیل و التجریح لمن خرج عنه‌البخاری فی‌الجامع الصحیح*، چاپ احمد بزار، [رباط] ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ مصطفی‌بن حسین تفرشی، *نقدالرجال*، قم ۱۴۱۸؛ خطیب بغدادی؛ خویی؛ محمدبن احمد ذهبی، *سیر اعلام‌النبلاء*، چاپ شعیب ارنئوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ همو، *کتاب تذکرةالحفاظ*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶ـ۱۳۷۷/ ۱۹۵۶ـ۱۹۵۸، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن حسن طوسی، *رجال‌الطوسی*، چاپ جواد قیومی‌اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ همو، *عدةالاصول*، و بذیله *الحاشیة الخلیلیة* لخلیل‌بن غازی قزوینی، چاپ محمدمهدی نجف، [قم] ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ همو، *الفهرست*، چاپ جواد قیومی‌اصفهانی، قم ۱۴۱۷؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *خلاصةالاقوال فی معرفةالرجال*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، [قم] ۱۴۱۷؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مزّی، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛

Hossien Modarressi Tabātabā'i, *Tradition and survival: a bibliographical survey of early Shī'ite literature*, vol. 1 Oxford 2003.

/ قاسم محسنی‌مری و پرویز آزادی /

حَفْصَة الرَّکونیّة (حفصه بنت‌الحاج الرّکونی)، از بانوان شاعر سدهٔ ششم در منطقهٔ غرناطهٔ اندلس. تاریخ تولد او در منابع ذکر نشده است. به نوشتهٔ یاقوت حموی (۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۷)، او در ۵۸۶ درگذشت.

زرکلی (ج ۲، ص ۲۶۴، پانویس ۲) احتمال داده که وی منسوب به آرْکُون، یکی از دژهای استوار اندلس، بوده است (یاقوت حموی، ۱۹۶۵، ذیل «ارکون»). ابن‌سعید مغربی، که خود از آن سرزمین بوده، گفته (ج ۲، ص ۱۳۸) حفصه از دهکدهٔ راکونه بوده و با در نظر گرفتن تخفیف الف به صورت فتحه، نسبت رکونی صحیح است.

از ویژگیهای ادبی سده‌های چهارم تا ششم اندلس، ظهور و نامور شدن گروهی از بانوان شاعر است، مانند ولّاده (متوفی ۴۸۴)، دختر مستکفی‌باللّه (امیر اموی اندلس)؛ حمدة (متوفی ۶۰۰)، دختر زیاد مؤدب؛ و حفصهٔ رکونی (فاخوری، ص ۹۳۸؛ نیز ← مَقَّری، ج ۴، ص ۱۷۱ـ۱۷۹، ۲۰۵ـ۲۱۱، ۲۸۷ـ۲۸۹).

نزدیک‌ترین مورخ به روزگار حفصه، محمدبن عبدالواحد ملّاحی (متوفی ۶۱۹) بوده که در کتاب خود، *تاریخ علماء البیرة*، از او نام برده و فقط دو بیت از سروده‌های او را نقل کرده است (← ابن‌سعید مغربی، همانجا؛ مقّری، ج ۴، ص ۱۷۱). ابن‌دِحْیَه (متوفی ۶۳۳؛ ص ۱۰) نیز دو بیت دیگر از سروده‌های او را ضبط کرده است.

شهرت حفصه ظاهراً به روزگار زنده بودن او، از مغرب به سرزمینهای شرقی رسیده بوده، زیرا یاقوت حموی که چهل سال پس از حفصه در ۶۲۶ درگذشته، به تفصیل، احوال او را شرح داده و زیبایی و نژادگی و خوش ذوقی و بدیهه سرایی او را ستوده و ابیاتی از سروده‌های وی را آورده است (← ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۱۹ـ۲۲۷).

حفصه مورد توجه عبدالمؤمن‌بن علی، نخستین امیر سلسلهٔ موحدون (حک: ۵۲۴ـ۵۵۸)، قرار گرفت و به فرمان او عهده‌دار آموزش بانوان دربار شد و به خواست عبدالمؤمن سه بیت بالبداهه در ستایش او سرود و ضمن آن از امیر تقاضا کرد کمکی به او شود که در تمام زندگی بی‌نیاز باشد. امیر نیز براتی برای او نوشت و درخواستش را اجابت کرد (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۰؛ مقّری، همانجا). دربارهٔ شیفتگی عبدالمؤمن و وزیر او (ابوجعفر) به حفصه، همهٔ منابع کم‌وبیش مطالبی نوشته‌اند که گویای خلوتهای شبانهٔ حفصه با ابوجعفر است و گفته‌اند

همین موضوع موجب کشته شدن وزیر به فرمان امیر شد، حال آنکه ابوجعفر وزیر در ۵۵۹، یک سال پس از مرگ عبدالمؤمن، و ظاهراً به فرمان عثمان، پسر عبدالمؤمن، کشته شده است (← ابن‌سعید مغربی، همانجا؛ محمدعبدالله عنان، عصر ۳، قسم ۱، ص ۳۸۵).

مجموع اشعاری که از حفصه در کتابها ثبت شده، کمتر از پنجاه بیت است و در هیچ منبعی به دیوانی از او اشاره نشده است. ابن‌خطیب، که حدود دویست سال پس از مرگ حفصه شرح‌حال او را نوشته، فقط پانزده بیت از اشعار او را ثبت کرده است (← ج ۱، ص ۴۹۱ـ۴۹۴).

مقّری، مؤلف *نفح‌الطیب*، که در سدهٔ یازدهم کتاب خود را نوشته و بیشتر از دیگران به شرح‌حال حفصه پرداخته، ۴۴ بیت از سروده‌های او را نقل کرده است (← ج ۴، ص ۱۷۱ـ۱۷۹). در اشعار او، صور خیال و صناعات ادبی کم و بیش به صورتی لطیف جلوه‌گر است (برای نمونه ← یاقوت حموی، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۳ـ۲۲۴، ۲۲۷؛ ابن‌دحیه، همانجا؛ ابن‌خطیب، ج ۱، ص ۴۹۲). او از مضامین شعری وَلّاده استفاده کرده است.

با این‌همه، ناموری او تا آنجاست که بروکلمان[1] در تاریخ ادبیات خود (<ذیل>، ج ۱، ص ۴۸۲) و در بخش شاعران اندلس، از میان زنان شاعر، فقط از او نام برده و چند سطری دربارهٔ او نوشته است.

منابع: ابن‌خطیب، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، چاپ محمد عبدالله عنان، قاهره ۱۳۹۳ـ۱۳۹۷/ ۱۹۷۳ـ۱۹۷۷؛ ابن‌دِحْیَه، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، چاپ ابراهیم ابیاری، حامد عبدالمجید، و احمد احمد بدوی، [قاهره] ۱۹۹۳؛ ابن‌سعید مغربی، *المُغرب فی حُلَی المَغرب*، چاپ شوقی ضیف، قاهره [۱۹۷۸ـ۱۹۸۰]؛ خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، بیروت ۱۹۹۹؛ حنا فاخوری، *الجامع فی تاریخ الادب العربی: الادب القدیم*، بیروت ۱۹۸۶؛ محمد عبدالله عنان، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ احمدبن محمد مقّری، *نفح‌الطیب*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۸؛ یاقوت حموی، *کتاب معجم‌البلدان*، چاپ فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ ۱۸۶۶ـ۱۸۷۳، چاپ افست تهران ۱۹۶۵؛ همو، *معجم‌الادباء*، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, 1937-1942.

/ محمود مهدوی دامغانی /

حَفْصه‌بنت عمربن خطّاب، یکی از همسران پیامبر اکرم. مادرش زینب، خواهر عثمان‌بن مظعون*، صحابی مشهور پیامبر، بود (ابن‌سعد، ج ۸، ص ۸۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۴؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۶). حفصه در سال پنجم پیش از بعثت، سال تجدید بنای کعبه، به دنیا آمد (ابن‌سعد، همانجا؛ خرّاط، ص ۱۲ـ۱۵). وی پیش از هجرت به مدینه، با خُنَیس‌بن حُذافهٔ سهمی ازدواج کرد (ابوعبیده، ص ۵۹؛ زبیربن بکّار، ص ۳۹؛ طبرانی، همانجا) و به هنگام هجرت پیامبر به مدینه، به همراه خنیس به مدینه کوچید (ابن‌سعد، همانجا). خنیس با وجود بیماری در جنگ بدر شرکت جست (بلاذری، ۱۴۱۷، همانجا) و چندی پس از جنگ، درگذشت (ابن‌سعد، ج ۳، ص ۳۹۳، ج ۸، ص ۸۱؛ قس ابن‌قتیبه، ص ۱۳۵، که به حیات خنیس در زمانی متأخرتر اشاره کرده است).

حفصه پس از مرگ شوهرش، در شعبان سال سوم هجرت، دو ماه (زبیربن‌بکّار، همانجا؛ ابن‌قتیبه، ص ۱۵۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷، همانجا) یا سه ماه قبل از جنگ احد (ابن‌سعد، ج ۸، ص ۸۳، ۲۱۷)، به همسری پیامبر اکرم درآمد (برای تفصیل ماجرای ازدواج وی با پیامبر ← همان، ج ۸، ص ۸۱ـ۸۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۴ـ۵۵؛ احمدبن عبدالله طبری، ص ۶۷ـ۶۸؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه). در برخی گزارشهای تاریخی گفته شده است که پیش از ازدواج پیامبر با او، ابوبکر و عثمان نیز از وی تقاضای ازدواج کرده بودند؛ اما در صحت این اخبار تردید وجود دارد (← ابوعبیده، ص ۶۰؛ ابن‌سعد، همانجا؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۶ـ۱۸۷؛ ابن‌عبدالبرّ، قسم ۴، ص ۱۸۱۱). رسول اکرم مهریهٔ او را چهارصد درهم تعیین کرد (ابن‌هشام، ج ۴، ص ۲۹۴؛ قس زبیربن‌بکّار، همانجا، که صورت متفاوتی از مهریهٔ حفصه عرضه کرده است).

به دستور پیامبر اکرم زنی به نام شفا، دختر عبدالله عَدَویه، که خود در جاهلیت خواندن و نوشتن می‌دانست، به وی کتابت آموخت (ابن‌سعد، ج ۸، ص ۸۴؛ بلاذری، ۱۴۰۷، ص ۶۶۱). حفصه و عایشه* دو تنی بودند که مایهٔ آزار پیامبر اکرم شدند و در آیهٔ اول و چهارم سورهٔ تحریم به این موضوع اشاره شده است (← محمدبن جریر طبری، جامع، ذیل آیات؛ واحدی نیشابوری، ص ۶۸۵ـ۶۸۹؛ احمدبن عبدالله طبری، ص ۱۴۰ـ۱۴۴؛ ذهبی، ج ۲، ص ۲۲۹). به همین علت پیامبر اکرم وی را طلاق داد (ابوعبیده، ص ۷۷؛ ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۴۷۸؛ زبیربن‌بکّار، ص ۴۰؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۷ـ۱۸۸)، اما بعداً به او رجوع کرد (ابن‌سعد؛ ابن‌حنبل، همانجاها). در برخی اخبار گفته شده است که پیامبر تصمیم به طلاق حفصه گرفته بود، اما جبرئیل او را از این کار برحذر داشت (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۹؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۸). در اخباری که از طلاق حفصه سخن گفته‌اند نیز رجوع پیامبر به حفصه را به

1. Brockelmann

توصیهٔ جبرئیل دانسته‌اند (ــــه ابن‌سعد، ص ۸۴ـ ۸۵؛ زبیربن بکّار؛ طبرانی، همانجاها). این اخبار عموماً در منابع اهل حدیث و حنبلیان رواج داشته است و دربارهٔ صحت آنها تردید وجود دارد (برای بحثی دربارهٔ طلاق حفصه ــــه د. *اسلام*، همانجا؛ خرّاط، ص ۴۳ـ۵۷). دیگر اطلاع دربارهٔ حفصه در زمان پیامبر، راجع به ماجرای بیماری پیامبر و دستور آن حضرت برای فرستادن کسی نزد علی علیه‌السلام برای اقامهٔ نماز است که حفصه و عایشه به سراغ پدران خود رفتند و آن دو را نزد پیامبر آوردند (ــــه مفید، ص ۴۲۸؛ د. *اسلام*، همانجا).

از دیگر حوادث زندگی حفصه، دستور قتل کنیزک خود بود که وی را سحر کرده بود و این مایهٔ ناراحتی عثمان‌بن عفان شد (مالک‌بن انس، ج ۲، ص ۸۷؛ شافعی، ج ۱، ص ۲۹۳؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۷). گفته شده است که حفصه از کاتب مصحف خواسته بود زمانی که به نگارش آیهٔ ۲۳۸ سورهٔ بقره می‌رسد، وی را خبر دهد تا آیه را به صورتی که او می‌گوید کتابت کند (ــــه ابن‌ابی‌داوود، ص ۹۶ـ۹۷). وی همچنین پس از مرگ عمر، به وصیت او، صحف قرآنی را که در زمان خلافت ابوبکر تدوین شده بود، نزد خود نگهداری می‌کرد و هنگامی که عثمان دست به تدوین نهایی قرآن و یکی نمودن مصاحف زد، آنها را در اختیار عثمان نهاد و پس از اتمام کار، آن صحف به حفصه برگردانده شد (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۲۱۰ـ۲۱۱؛ ابن ابی‌داوود، ص ۱۵ـ۱۶، ۲۶). اینکه چرا این صحف نزد حفصه به امانت سپرده شده بود نه نزد خلیفهٔ بعدی، به این سبب دانسته شده که وی کتابت می‌دانسته و حافظ قرآن بوده، و درضمن معلوم نبوده که خلیفهٔ بعدی چه کسی است؛ ازاین‌رو، وی بهترین کس برای نگهداری صحف تلقی شده بود (صالح، ص ۷۷).

شوالی، براساس پاره‌ای روایات (ــــه بخاری، ۱۴۰۷، ج ۶، جزء ۳، قسم ۲، ص ۳۳۰؛ ابن ابی‌داود، ص ۹۵ـ۹۷)، حدس‌زده است که حفصه دستور داده بود برای او مصحفی جمع و تهیه کنند (ــــه رامیار، ص ۳۹۵)، اما این حدس به عقیدهٔ رامیار (ص ۳۹۶) خیال‌بافی است. پس از مرگ حفصه، مروان که حاکم مدینه بود، صحف قرآنی نزد وی را از برادرش گرفت و نابود کرد تا از اختلاف آن صحف با مصحف رسمی‌ای که عثمان فراهم کرده بود، جلوگیری کند (زبیربن‌بکّار، ص ۴۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۰؛ ابن‌ابی‌داوود، ص ۲۸). این خبر با خبر دیگر دربارهٔ تدوین قرآن در زمان عثمان ــ که وی تمام مصاحف را برای از بین بردن اختلاف نابود کرد ــ ناسازگار است (ــــه ابن‌ابی‌داوود، ص ۱۹ـ۲۰، ۲۷، ۳۰، ۴۳). از سوی دیگر گفته شده است که عثمان دستور داد از همان مصحف تدوین شدهٔ زیدبن ثابت* که نزد حفصه بوده است، کتابت کنند، اما بعدها مروان، از بیم اختلاف میان این مصحف با مصاحف متداول، آن را از بین‌برده است (همان، ص ۲۸، ۳۲). در خبر اخیر به مصحف حفصه، که همان مصحف تدوین شدهٔ زید است، اشاره نشده است. همچنین در برخی اخبار تدوین قرآن، نام حفصه به صورت حفصة‌بن عمران یا حفصه، بدون اشاره به اینکه وی دختر خلیفهٔ دوم بوده، آمده که فرد دیگری جز حفصه است (همان، ص ۲۶ـ۲۷). به‌گزارش ابن ابی‌داوود (ص ۱۲ـ۱۴)، خلیفهٔ دوم به زیدبن ثابت اصرار کرد قرآنی تدوین کند و همین امر دلالت دارد بر اینکه مصحفی نزد حفصه وجود نداشته است. همچنین گفته شده مصحفی که نزد حفصه بوده، همان مصحفی است که زیدبن ثابت به اصرار عمر تدوین کرده است (همان، ص ۱۴ـ۱۶، ۲۸). تناقضات جدّی میان اخبار راجع به مصحف حفصه نشان می‌دهد که دست کم برخی از این اخبار بعدها رواج یافته است.

از دیگر رویدادهای زندگی حفصه، تصمیم وی در همراهی با عایشه در خروج بر حضرت علی علیه‌السلام و وقوع جنگ جمل* است که برادرش او را از این تصمیم منصرف نمود (محمدبن‌جریر طبری، *تاریخ*، ج ۴، ص ۴۵۱، ۴۵۴؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۶، ص ۲۲۵). هنگامی که حضرت علی علیه‌السلام به ذی‌قار رسید، عایشه به حفصه نامه‌ای نوشت و در آن از محاصره شدن حضرت علی و یارانش برای وی توضیح داد، حفصه هم از سر شادمانی، کودکان بنی‌تیم و عدی را جمع کرد و به کنیزکان خود دفهایی داد تا با خواندن اشعاری در این باب، شادی و پایکوبی کنند. این خبر چون به امّ‌سلمه، همسر پیامبر، رسید ناراحت شد و امّ‌کلثوم، دختر حضرت علی، به نیابت از او به‌طور ناشناس به مجلس شادی حفصه رفت و وی را سرزنش کرد و حفصه شرمنده شد و از این کار دست برداشت (مفید، ص ۲۷۶ـ۲۷۷، ۴۳۱؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۱۴، ص ۱۳؛ برای بحثی دربارهٔ نقش حفصه در منازعه میان علی علیه‌السلام و عایشه ــــه د. *اسلام*، همانجا).

حفصه احادیثی از پیامبر اکرم، بیشتر دربارهٔ حج و نماز و ازدواج و روزه، نقل کرده است (برای متن این احادیث ــــه ابن‌حنبل، ج ۶، ص ۲۸۳ـ۲۸۸؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۹ـ۲۱۸؛ ابن‌کثیر، ج ۱۵، ص ۳۶۱ ـ ۳۸۵) و کسانی چون برادرش عبداللّه‌بن عمر، عبداللّه‌بن صفوان جُمَحی، و عمروبن رافع از او روایت کرده‌اند (مِزّی، ج ۳۵، ص ۱۵۴). بَقی‌بن مَخْلَد*، در مسند خود، شصت حدیث از حفصه نقل کرده است (ــــه ذهبی، ج ۲، ص ۲۳۰). در متون فقهی اهل‌سنّت، پاره‌ای از اجتهادات فقهی حفصه ذکر شده است (ــــه خرّاط، ص ۸۵ـ۹۲). ابن ابی‌طاهر (ص ۳۶ـ۳۸) دو خطبه از خطبه‌هایی را که به نقل از

حفصه شهرت داشته، نقل کرده است (نیز ← خراط، ص ۹۴ـ۱۰۸). ابن‌شهرآشوب (ج ۳، ص ۴۰۳) از حفصه شعری در مدح حضرت فاطمه علیهاالسلام نقل کرده است.

دربارهٔ تاریخ وفات حفصه اختلاف‌نظر وجود دارد (← ابن‌عبدالبرّ، قسم ۴، ص ۱۸۱۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۷، ص ۵۸۳)، اما بیشتر مورخان، از جمله ابن‌سعد (ج ۸، ص ۸۶) و زبیربن بکّار (ص ۴۰)، سال ۴۵ را ذکر کرده‌اند. مروان، که در آن هنگام امیر مدینه بود، بر جنازهٔ وی نماز خواند (ابن‌سعد، همانجا؛ قس احمدبن عبدالله طبری، ص ۶۹، که گفته برادر حفصه، عبداللّه‌بن عمر، بر او نماز گزارد). جسد او را در گورستان بقیع (← بقیع الغَرقَد*) دفن کردند (ابن‌سعد؛ زبیربن‌بکّار، همانجاها؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۹).

منابع: ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌ابی‌داوود، *کتاب‌المصاحف*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ ابن‌ابی‌طاهر، *بلاغات‌النساء*، چاپ یوسف بقاعی، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ ابن‌حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمییزالصحابة*، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌شهرآشوب، *مناقب آل ابی‌طالب*، چاپ یوسف بقاعی، قم ۱۳۸۵ ش؛ ابن‌عبدالبرّ، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، چاپ علی‌محمد بجاوی، قاهره [۱۳۸۰/۱۹۶۰]؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن‌کثیر، *جامع المسانید و السنن الهادی لاقوم سنن*، چاپ عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۴؛ ابن‌هشام، *السیرةالنبویة*، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: داراحیاء التراث‌العربی، [بی‌تا.]؛ معمربن مثنی ابوعبیده، *تسمیة أزواج‌النبی‌صلی‌الله‌علیه‌و سلم و اولاده*، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ همو، *کتاب‌التاریخ‌الکبیر*، [بیروت ۱۴۰۷؟/۱۹۸۶]؛ احمدبن یحیی بلاذری، *فتوح‌البلدان*، چاپ عبدالله انیس طبّاع و عمرانیس طبّاع، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ همو، *کتاب جُمَل من انساب الاشراف*، چاپ سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ امینه خراط، *امّ‌المؤمنین حفصة بنت عمر: الصّوّامة القوّامة*، دمشق ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ ذهبی؛ محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ زبیربن بکّار، *المنتخب من کتاب أزواج النبی صلی‌الله‌علیه‌وسلم*، چاپ سکینه شهابی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمدبن ادریس شافعی، *الأُمّ*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ صبحی صالح، *مباحث فی علوم‌القرآن*، بیروت ۱۹۶۸، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *المعجم الکبیر*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، چاپ افست بیروت ۱۴۰۴ـ؟۱۴۰؛ احمدبن عبدالله طبری، *السّمط الثّمین فی مناقب أمّهات المؤمنین*، قاهره [۱۴۰۲/۱۹۸۳]؛ محمدبن جریر طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ همو، *جامع*؛ مالک‌بن انس، *المُوَطّأ*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره] ۱۳۷۰/۱۹۵۱؛ یوسف‌بن عبدالرحمان مِزّی، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ محمدبن محمد مفید، *الجمل و النصرة لسیدالعترة فی حرب‌البصرة*، چاپ علی میرشریفی، قم ۱۳۷۴ ش؛ علی‌بن احمد واحدی نیشابوری، *اسباب نزول‌القرآن*، روایة بدرالدین ابی‌نصر محمدبن عبدالله ارغیانی، چاپ ماهر یاسین فحل، ریاض ۱۴۲۶/۲۰۰۵؛
*EI*², s.v. "Ḥafṣa" (by L. Veccia Vaglieri).

/ اسماعیل باغستانی /

حَفْصیان، خاندان حکومتگر بربری در شمال افریقا، از قرن هفتم تا دهم. نیای حفصیان شیخ ابوحفص عمربن یحیی هَنتانی بود که وی را به قبیلهٔ بربری هنتانه* و نیز به خلیفهٔ دوم عمربن خطّاب نسبت داده‌اند (← ابن‌شمّاع، ص ۴۸؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۷۰؛ وزیر، ج ۲، ص ۱۴۰). شیخ ابوحفص نقش مهمی در حمایت از دولت موحدون* و تثبیت پایه‌های این حکومت ایفا کرد و ازاین‌رو جایگاه والایی نزد سران موحدون داشت (← بیدق، ص ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۹؛ ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۲۱، ۲۶ـ۲۷؛ ابن‌ابی‌زرع، ص ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۴۸).

پس از مرگ شیخ ابوحفص در ۵۷۱، در شهر سَلا، فرزندانش تحت‌تسلط موحدون به ادارهٔ امور اندلس، مغرب و افریقیه (تونس) پرداختند. درنبرد معروف أرَک* در ۵۹۱، یکی از فرزندان او، ابویحیی، در دفاع از مسلمانان شهید شد که از آن به بعد، به فرزندان وی بنی‌شهید اطلاق شد (← ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۷۲).

به پاس خدمات ابومحمد عبدالواحدبن شیخ ابوحفص در تقویت حکومت موحدون و سرکوبی شورش خطرناک یحیی‌بن غانیه (← بنوغانیه*) در نبرد تاجرا و پیوستن مجدد افریقیه به قلمرو موحدون، سلطان محمد ناصربن یعقوب موحدی (حک: ۵۹۵ـ۶۱۰) پس از بازگشت از افریقیه، حکومت افریقیه را در ۶۰۳ به ابومحمد سپرد (ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۲۲۱ـ۲۲۳، ۲۲۵ـ۲۷۲؛ تجانی، ص ۳۶۰ـ۳۶۳؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۷۳ـ۳۷۴). این امر مقدمهٔ جدایی افریقیه و مستقل‌شدنش از دولت موحدون شمرده می‌شود (مطوی، ص ۹۲، ۹۸).

عبدالواحد در آغاز، به جنگ ابوغانیه که شورش کرده بود، رفت و او را برای همیشه سرکوب کرد (← ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۲۳۱ـ۲۳۲، ۲۷۲ـ۲۷۳؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۷۴).

پس از مرگ عبدالواحد، شیوخ موحدون فرزند او، عبدالرحمان، را به مدت سه ماه به حکومت رساندند تا اینکه در ذیقعدهٔ ۶۱۸، ابوالعلاء ادریس‌بن یوسف‌بن عبدالمؤمن از سوی خلیفهٔ موحدون، حاکم شهر تونس شد (ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۲۷۳؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۷۷).

در شعبان ۶۲۰، ادریس‌بن یوسف وفات یافت و پسرش، ابوزید، جانشین وی شد. در ربیع‌الآخر ۶۲۳، ابوزید به دستور

خلیفهٔ موحدی عزل شد و ابومحمد عبداللّه‌بن عبدالواحد حفصی، معروف به عَبو، جایگزین وی گردید (ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۷۸ـ۳۷۹؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۰۶؛ قس ابن‌شمّاع، ص ۵۳). عبداللّه پس از مستقر شدن در شهر تونس، برادرش ابوزکریا یحیی را حاکم دو شهر قابِس و حامه کرد. هنگامی که عبداللّه از بیعت با خلیفهٔ موحدی، المأمون ابوالعلا ادریس‌بن یعقوب المنصور (حک: ۶۲۶ـ ۶۳۰)، سرباز زد، او را از حکومت تونس عزل و ابوزکریا یحیی را به‌جای وی کارگزار افریقیه کردند (ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۲۷۴ـ ۲۷۵؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۷۹ـ ۳۸۰؛ قس ابن‌شمّاع، همانجا). با ورود ابوزکریا به تونس در ۲۴ رجب ۶۲۵، عملاً مقدمات تأسیس دولت مستقل حفصیان مهیّا گردید (ـــه ابن‌شمّاع، ص ۵۳ـ۵۴؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۸۰؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۰۷).

در پی مخالفت مأمون، خلیفهٔ موحدی، با مهدی‌بن تومَرت (ـــه ابن‌تومرت*) ـ که خود را «مهدی» خوانده بود ـ و اقدام مأمون به کشتن بسیاری از موحدون و افراد قبیلهٔ هنتانه، ابوزکریا در اواخر ۶۲۶ یا اوایل ۶۲۷ خلیفهٔ موحدی را خلع و نامش را از خطبه انداخت و کارگزارانش را نیز نپذیرفت و از افریقیه بیرون کرد. آنگاه مردم با وی به عنوان نخستین فرمانروای حفصیان بیعت کردند و پس از هفت سال تأمل و بررسی اوضاع، بالاخره در ۶۳۴ با وی رسماً به عنوان نخستین امیر حفصی مستقل افریقیه بیعت کردند. ابوزکریا به لقب امیر بسنده کرد (ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۲۷۵ـ ۲۷۶؛ ابن‌شمّاع، ص ۵۸؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۸۱). او در ۶۲۸ شهرهای قسنطینه و بِجایه* را تصرف کرد و به قلمروش افزود (ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۸۱ـ۳۸۲؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۰۸). در ۶۲۷ و ۶۲۹، چندین مسجد و مدرسه و بناهای دیگر ساخت (ـــه ابن‌شمّاع، ص ۵۶ـ۵۷؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۰۹). ابوزکریا در ۶۳۱ شورش یحیی‌بن ابوغانیه را سرکوب کرد. در سال بعد، به مغرب اوسط لشکرکشی کرد و الجزایر را گشود و پسرش ابویحیی زکریا را حاکم بجایه کرد (ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۸۲ـ۳۸۳؛ ابن‌قنفذ، همانجا؛ قس مقدیش، ج ۱، ص ۵۴۸).

در ۶۳۵، ابن‌ابار*، فقیه، ادیب، محدّث و مورخ مشهور به ابوزکریا اطلاع داد که شهرهای بَلَنْسیه* و مرسیه* در محاصرهٔ مسیحیان قرارگرفته‌اند و از وی برای نجات اندلس کمک خواست (ابن‌شمّاع، ص ۵۹؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۸۵ـ ۳۸۸). ابوزکریا در شوال ۶۳۹ در رأس لشکر انبوهی بالغ بر ۶۴٬۰۰۰ سپاهی راهی تلمسان* شد و آنجا را در ربیع‌الاول ۶۴۰ فتح کرد (ابن‌شمّاع، همانجا؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۹۰ـ۳۹۲؛ ابن‌قنفذ، همانجا). از ۶۴۰ تا ۶۴۳، مردم شهرهای مختلف مغرب اقصا چون سَبْته، طَنْجه، سِجِلْماسه، مِکناسه و نیز اندلس چون المَریه، اشبیلیه و غَرناطه با وی بیعت کردند (ابن‌شمّاع، ص ۶۰؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۹۲ـ۳۹۷؛ ابن‌قنفذ، همانجا). در ۶۴۶، ابویحیی زکریا (ولیعهد ابوزکریا و حاکم بجایه) وفات یافت و ابوزکریا دیگر فرزندش ابوعبدالله محمد را ولیعهد خود کرد (ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۳۹۳؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۳۹۸ـ۴۰۰؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۱۰).

در ۶۴۷، ابوزکریا به حاکم مصر، ملک صالح ایوبی، اطلاع داد که صلیبیان قصد دارند به مصر حمله کنند. این اقدام او مایهٔ سپاس فرمانروای ایوبی و شکست فاحش صلیبیان در مصر شد (ابن‌قنفذ، ص ۱۱۰ـ۱۱۲). ابوزکریا در ۶۴۷ به مغرب اقصا لشکر کشید، ولی ناگهان بیمار شد و در جمادی‌الآخرهٔ این سال وفات یافت و همانجا مدفون گردید (ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۳۹۳ـ۳۹۴؛ ابن‌شمّاع، همانجا).

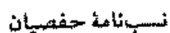
پس از مرگ ابوزکریا، پسرش ابوعبداللّه محمد در شهر بونه* و بعد در تونس از مردم بیعت گرفت و خود را امیر و سلطان لقب داد (ابن‌عذاری، قسم ۳، ص ۳۹۸؛ ابن‌شمّاع، ص ۶۰ـ۶۱). در ۶۴۸، عمویش ابوعبداللّه محمد لِحیانی بر ضد وی شورید و کشته شد (ابن‌عذاری، همانجا؛ ابن‌شمّاع، ص ۶۴؛ قس زرکشی، ص ۳۳). در ۶۵۱، برادرش ابواسحاق ابراهیم شورش کرد ولی کاری از پیش نبرد و به نزد ابوعبداللّه ابن‌احمر، حاکم اندلس، رفت (ابن‌شمّاع، همانجا؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۰۵ـ۴۰۶). در ۶۵۲، مرینیان* ساکن در شهر فاس با ابوعبداللّه محمد بیعت کردند. پس از برافتادن خلافت عباسیان در ۶۵۶، ابوعبداللّه محمد در ۶۵۷ و به روایتی ۶۵۹، با تأیید شریف مکه، خود را خلیفه و امیرالمؤمنین خواند و لقب المستنصربالله برای خویش برگزید (ابن‌شمّاع، ص ۶۷؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۰۲، ۴۱۷؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۲۰). در ۶۵۸، المستنصر بر ابن‌ابار، خشم گرفت و به دستور او، این فقیه و مورخ را کشتند (ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۱۸؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۲۳).

مهم‌ترین رویداد دوران المستنصر یورش صلیبیان مسیحی به رهبری لوئی نهم، پادشاه فرانسه، به تونس در اواخر ذیحجهٔ ۶۶۸ بود که در تاریخ به‌جنگ هشتم صلیبی (ـــه جنگهای صلیبی*) معروف گردیده است (ـــه ابن‌شمّاع، ص ۶۹ـ۷۳؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۲۴ـ۴۲۹؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۳۱ـ۱۳۲). المستنصر پس از حدود ۲۹ سال حکومت بیمار شد و در ۱۱ ذیحجه ۶۷۵ وفات یافت و پسرش، ابوزکریا یحیی الواثق باللّه، جانشین وی گردید (ابن‌شمّاع، ص ۷۳ـ۷۴؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۳۲)، اما بی‌لیاقتی و بی‌کفایتی واثق، امور کشور را درهم ریخت و وی ناگزیر در اول ربیع‌الاول یا در اوایل ربیع‌الآخر ۶۷۸ به سود عمویش، ابواسحاق ابراهیم‌بن ابوزکریا، از خلافت کناره‌گیری کرد (ابن‌شمّاع، ص ۷۵؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۳۵؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۳۷).

ابواسحاق پس از استقرار در خلافت، واثق و سه تن از پسران او را دستگیر کرد و به قتل رساند (ابن‌شمّاع، ص ۷۶؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۳۶ـ۴۳۷؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۳۶، ۱۴۰). در ۶۸۰، خیاط

- یحیی هنتاتی
  - ابوحفص عمر (متوفی ۵۷۱)
    - ابومحمد عبدالواحد (حک: ۶۰۳ـ۶۱۸)
      - ۱. یحیی اول (حک: ۶۲۵ـ۶۴۷)
        - ۲. محمد اول (حک: ۶۴۷ـ۶۷۵)
          - ۳. یحیی دوم (حک: ۶۷۵ـ۶۷۸)
            - ۶. محمد دوم (حک: ۶۹۳ـ۷۰۹)
            - الطیّب
            - الفضل
        - زکریا
        - ۴. ابراهیم اول (حک: ۶۷۸ـ۶۸۱)
          - ابوفارس عبدالعزیز
          - یحیی
            - ۱۱. ابوبکر دوم (حک: ۷۱۸ـ۷۴۷)
              - ۱۲. عمر دوم (حک: ۷۴۷ـ۷۴۸)
              - ۱۳. احمد اول (حک: ۷۵۰ـ۷۵۱)
                - ۱۴. ابراهیم دوم (حک: ۷۵۱ـ۷۷۰)
                  - ۱۵. خالد دوم (حک: ۷۷۰ـ۷۷۲)
              - ابوعبدالله محمد
                - عمر
                - ۱۶. احمد دوم (حک: ۷۷۲ـ۷۹۶)
                  - ۱۷. ابوفارس عبدالعزیز (حک: ۷۹۶ـ۸۳۷)
                    - ابوعبدالله محمد المنصور
                      - ۱۸. محمد چهارم (حک: ۸۳۷ـ۸۳۹)
                        - ۱۹. عثمان (حک: ۸۳۹ـ۸۹۳)
                          - مسعود
                            - ۲۰. یحیی سوم (حک: ۸۹۳ـ۸۹۹)
                            - الحسن
                              - ۲۱. محمد پنجم (حک: ۸۹۹ـ۹۳۲)
                                - ۲۲. الحسن (حک: ۹۳۲ـ۹۴۱)
                                  - ۲۳. احمد (حک: ۹۴۱ـ۹۷۷)
                                  - ۲۴. محمد ششم (حک: ۹۷۷ـ۹۸۱)
              - ابوزکریا یحیی
                - محمد
                  - عبدالله المستنصر
              - ابوزید عبدالرحمان
            - ۸. خالد اول (حک: ۷۰۹ـ۷۱۱)
          - خالد
        - ۵. عمر اول (حک: ۶۸۳ـ۶۹۳)
        - ۷. ابوبکر اول (حک: ۷۰۹ـ۷۰۹) شانزده روز
          - عبدالرحمان
            - ابوبکر
      - ابومحمد عبدالله (حک: ۶۲۳ـ۶۲۵)
      - محمد لحیانی (متوفی ۶۴۸)
        - احمد لحیانی
          - ۹. زکریا (حک: ۷۱۱ـ۷۱۷)
            - ۱۰. محمد سوم (حک: ۷۱۷ـ۷۱۸)

(زامباور، نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران و سیر تاریخی حوادث اسلام، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۱۷)


نسب‌نامهٔ حفصیان

گمنامی به‌نام احمدبن مرزوق‌بن ابی‌عماره مسیلی ادعا کرد که فضل‌بن واثق حفصی است و از این رو به دَعِی (مدعی خلافت) ملقب گردید. او در ۶۸۱ شهر قابس و اندکی بعد، شهرهای دیگر افریقیه (چون قیروان، قَفْصه، مهدیه، صَفاقِس و سوسه) را تصرف کرد. در شوال ۶۸۱، ابواسحاق برای سرکوب احمدبن مرزوق، با لشکری از تونس خارج شد ولی افرادش پراکنده شدند و او کاری از پیش نبرد. لذا به تونس بازگشت و همراه خاندانش از آنجا گریخت. او در بجایه به سود پسرش، ابوفارِس ملقب به معتمد، از خلافت کناره‌گیری کرد. معتمد براثر خیانت افرادش کشته شد و ابواسحاق ابراهیم نیز که از بجایه فرار کرده بود، به فرمان دعی در ۱۹ ربیع‌الاول ۶۸۲ به قتل رسید (ابن‌شمّاع، ص ۷۷ـ۷۹؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۴۱ـ ۴۴۵؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۴۱ـ۱۴۳؛ برای اطلاع بیشتر راجع به دعی ← مطوی، ص ۲۴۴ـ۲۶۴).

دعی، به نام فضل‌بن واثق‌بن مستنصر حفصی، حدود یک سال و نیم (۶۸۱ـ۶۸۳) در تونس فرمان راند تا اینکه مردم از ظلم و ستمش، به ستوه آمدند و در اواخر ربیع‌الآخر ۶۸۳، به دستور ابوحفص عمربن ابوزکریابن عبدالواحد کشته شد (ابن‌شمّاع، ص ۷۹ـ۸۱؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۴۴۶ـ۴۴۷؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۴۳ـ ۱۸۵).

پس از قتل دعی، خلافت به حفصیان بازگشت و چند خلیفهٔ کم‌اهمیت به‌قدرت رسیدند که عبارت بودند از: ابوحفص عمربن یحیی (حک: ۶۸۳ـ۶۹۳)، ابوعبدالله محمدبن واثق‌بن مستنصر معروف‌به ابوعَصیده حفصی (حک: ۶۹۳ـ۷۰۹)، ابوبکربن یحیی شهید (حک: ۷۰۹، شانزده‌روز)، ابوالبقاء خالدبن یحیی‌بن ابراهیم (حک: ۷۰۹ـ۷۱۱)، ابویحیی زکریابن‌احمدبن‌محمد لحیانی (حک: ۷۱۱ـ۷۱۷)، محمدبن ابوضربه (حک:۷۱۷ـ ۷۱۸)، ابوبکربن یحیی‌بن ابراهیم (حک: ۷۱۸ـ ۷۴۷؛ ابن‌شمّاع، ص ۸۱ـ۸۷؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص۴۴۵، ۴۵۵ـ ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۶۸ـ۴۶۹، ۴۷۵؛ ابن‌قنفذ، ص۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۴ـ۱۵۶، ۱۵۹ـ ۱۶۰؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این دوره ← مطوی، ص ۲۶۷ـ۳۳۰).

پس از مرگ ابوبکر دوم حفصی، پسرش ابوحفص عمر دوم، بدون توجه به ولایتعهدی برادر خود، ابوالعباس احمد، در ۲ رجب ۷۴۷ خود را امیر حفصیان اعلام کرد و به مصاف ابوالعباس رفت. در این نبرد، ابوحفص شکست خورد و به باجه* فرار کرد و پس از هفت شب اقامت در آنجا، به تونس یورش برد و شهر را تصرف کرد و در پی آن ابوالعباس گریخت (ابن‌شمّاع، ص ۹۱ـ۹۲؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۶۸ـ۱۶۹).

وقتی امیر ابوالحسن مرینی از این وقایع با خبر شد، با سپاهی عازم افریقیه گردید. وی در ۷۴۸ وارد افریقیه شد و بر کشور مسلط گردید. ابوحفص عمر نیز که فرار کرده بود، دستگیر شد و به قتل رسید (ابن‌شمّاع، ص ۹۴ـ۹۵؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۷۰).

در شوال ۷۵۰، ابوالحسن مرینی پس از شکست خوردن از مخالفانش در قَیروان و بیعت مردم تلمسان با فرزندش، ابوعنان فارِس، ناگزیر افریقیه را به سوی مغرب ترک کرد و پسرش، ابوالفضل، را جانشین خود نمود. ابوالفضل نیز پس از یک ماه مجبور شد افریقیه را ترک کند و ابوالعباس فضل‌بن ابی‌یحیی ابوبکر حفصی بر افریقیه چیره گردید و فرمانروایی آنجا پس از دو سال و نیم تسلط مرینیان، دوباره به امیران حفصی بازگشت (ابن‌شمّاع، ص ۹۶ـ۹۹؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۷۰ـ۱۷۳).

ابوالعباس فضل پس از کمتر از شش ماه حکومت (ذیقعدهٔ ۷۵۰ ـ جمادی‌الآخرهٔ ۷۵۱)، با توطئهٔ ابومحمد عبدالله‌بن احمدبن تافراجین، حاجب ابوحفص عمر، دستگیر و کشته شد (ابن‌شمّاع، ص ۱۰۱؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۵۳۰؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۷۳). پس از آن، ابن‌تافراجین، ابواسحاق ابراهیم دوم، را در ۷۵۱ به امارت حفصیان تعیین کرد و خود تا زمان وفاتش در ۷۶۶، وزیر و عملاً فرمانروای حفصیان گردید (ابن‌خلدون، همانجا؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۷۴). امارت ابراهیم از سال ۷۶۱، به مدت پنج سال، تحت سیطرهٔ ابن‌تافراجین، و پس از درگذشت او تا ۷۷۰ ادامه یافت و وی در این سال وفات یافت (ابن‌شمّاع، ص ۱۰۵ـ ۱۰۶؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۵۴۱؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۷۵). سپس فرزندش، ابوالبقاء خالد به امارت حفصیان رسید ولی امور مملکت را دو تن از نزدیکانش انجام می‌دادند تا اینکه ابوالعباس احمدبن محمدبن یحیی بر افریقیه چیره شد و امیر ابوالبقاء و درباریانش دستگیر و برخی‌از آنان کشته شدند(ابن‌شمّاع،ص ۱۰۶ـ ۱۰۸؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۵۵۴ـ۵۵۶؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۷۶).

دوران فرمانروایی ابوالعباس احمد دوم ۲۴ سال به درازا کشید (۷۷۲ـ۷۹۶). در این دوران حوادث مختلفی اتفاق افتاد، از جمله ورود مسیحیان فرانسوی در ۷۹۲ به شهر مهدیه، که پس از هفتاد روز اقامت ناکام بازگشتند (ابن‌شمّاع، ص ۱۰۸ـ۱۱۲؛ ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۵۵۷ـ۵۸۲؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۷۷ـ ۱۸۸).

پس از ابوالعباس فرزندش، ابوفارِس عبدالعزیز (حک: ۷۹۶ـ۸۳۷)، قدرت را به دست گرفت که دوران او با آرامش سپری شد (ابن‌شمّاع، ص ۱۱۲ـ۱۱۹؛ نیز ← ابن‌خلدون، ج ۶، ص ۵۸۲؛ ابن‌قنفذ، ص ۱۸۹ـ۱۹۹). پس از مرگ وی، نوه‌اش ابوعبدالله محمد المنتصربالله یک‌سال و دو ماه فرمان راند (ابن‌شمّاع، ص ۱۲۰ـ۱۲۱). با مرگ المنتصربالله، ابوعمرو عثمان‌بن ابی‌عبدالله محمد حفصی به حکومت رسید که دوران فرمانروایی وی بیش از نیم قرن (حک:۸۳۹ـ۸۹۳) به درازا کشید. دورهٔ حکومت وی، در میان ۲۴ امیر حفصی، بیش از همه به طول انجامید. او در زمان حکومتش دهها زاویه، رباط، مدرسه، کتابخانه و دیگر بناهای عام‌المنفعه ساخت (← ابن‌شمّاع، ص ۱۲۱ـ۱۳۱؛ زرکشی، ص ۱۳۴ـ۱۵۵). برونشویگ*، مورخ

فرانسوی معاصر، به تفصیل دربارهٔ مناسبات سیاسی تونس با کشورهای مختلف اروپایی و عربی، در دوران امارت ابوعمرو عثمان حفصی سخن گفته است (ـــه ج ۱، ص۲۷۸ـ۳۰۹).

بر اساس برخی روایات، در ۸۹۳ امیر ابوزکریا یحیی سوم به امارت نشست. در دوران امارت وی، پسر عمویش ابومحمد عبدالمؤمن‌بن ابواسحاق ابراهیم حفصی بر ضد وی قیام کرد و کشته شد. امارت حفصیان تا ۸۹۹ همچنان بر عهدهٔ امیر ابوزکریا یحیی ماند تا اینکه وی براثر وبا در ۹ شعبان ۸۹۹ در تونس وفات یافت (ابن‌ابی‌دینار، ص ۱۵۹؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۱). اما با توجه به برخی قرائن تاریخی، به نظر می‌رسد ابوزکریا یحیی به دست پسر عمویش، عبدالمؤمن، کشته شد. سپس، عبدالمؤمن چند ماهی حکومت کرد و به دست زکریابن یحیی که به خون‌خواهی پدرش قیام کرده بود، به قتل رسید و زکریا حکومت را در دست گرفت تا اینکه در ۸۹۹ براثر طاعون وفات یافت (سخاوی، ج ۱، ص ۲۵۸؛ ابن‌ایاس، ج ۳، ص ۲۵۶، ۳۰۲).

دوران امارت ابوعبدالله محمدبن حسن‌بن محمد مسعود حفصی (حک: ۸۹۹ـ۹۳۲) آغاز سقوط دولت حفصیان شمرده می‌شود (مطوی، ص ۶۴۷). در این دوره، الجزایر به دست سرداران سپاه عثمانی افتاد و از ۹۱۳ تا ۹۱۶ چندین شهر، از جمله وهران، بجایه و طرابلس، به تصرف نیروهای اسپانیایی درآمدند و از قلمرو حفصیان خارج گردیدند (ابن‌ابی‌دینار، ص ۱۶۰؛ ابن‌غلبون، ص ۱۳۶ـ۱۳۸). پس از مرگ وی در ربیع‌الآخر ۹۳۲، پسرش حسن‌بن محمد (حک: ۹۳۲ـ۹۴۲) جانشین او شد. به دلیل بدرفتاریهای او، مردم شهرهای سوسه و قیروان و صفاقس و حامه شوریدند. در روزگار وی، خیرالدین پاشا بارباروس*، دریاسالار دولت عثمانی، موفق شد شهر تونس را تصاحب کند. امیرحسن در تلاش برای بازپس‌گیری تونس، قبایل را تحریک کرد و لشکری تدارک دید اما این سپاه به سختی شکست خورد. وی از شارل پنجم پادشاه اسپانیا استمداد جست. شارل در ۹۴۱ در رأس سپاهی بالغ بر صدهزار تن به سوی تونس رفت و پس از نبرد و فرار خیرالدین‌پاشا، به همراه امیرحسن حفصی به شهر تونس وارد شد (ـــه ابن‌ابی‌دینار، ص ۱۶۱ـ۱۶۵؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۳ـ۲۰۵).

پس از این حادثه، امیرحسن عهدنامهٔ ننگینی با شارل بست و عملاً زیر سلطهٔ اسپانیاییها قرار گرفت. مردم تونس شرایط ننگین این عهدنامه را نپذیرفتند و ازاین‌رو، با امیر ابوالعباس احمدبن حسن بیعت کردند و با امیرحسن به مقابله پرداختند و وی را دستگیر کردند. آنگاه با اجازهٔ پسرش، او را کور کردند و حکومت را به امیراحمد حفصی سپردند (ابن‌ابی‌دینار، ص ۱۶۵ـ۱۶۸؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۶ـ۲۰۷).

در دوران امارت ابوالعباس احمد، سپاهیان اسپانیا شهرهای مهدیه، مُنَستیر، جَربَه و طرابلس را تصرف کردند و در آنجا ماندند تا اینکه درغوث‌پاشا، سردار عثمانی، آنها را در ۹۵۸ بیرون کرد. ابوالعباس احمد در ۹۷۷ در مقابل سپاهیان علی‌پاشا شکست خورد و مانند پدرش به اسپانیاییها پناه برد، ولی از پذیرش شرایط ظالمانهٔ آنها امتناع ورزید. وی در ۹۸۰ راهی صقلیه (سیسیل) شد و همانجا ماند تا وفات یافت (ابن‌ابی‌دینار، ص ۱۶۸ـ۱۷۴؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۷ـ۲۱۳).

اگرچه احمدبن حسن شرایط اسپانیاییها را نپذیرفت و ترجیح داد خود را خلع کند، برادرش محمد آنها را پذیرفت و به عنوان آخرین امیر حفصی، در کنار اسپانیاییها چند سالی حکومت کرد تا اینکه در ۹۸۱، سپاه عثمانی به فرماندهی سنان‌پاشا، اسپانیاییها را سرکوب و امیرمحمد حفصی را اسیر کرد و به آستانه (استانبول) فرستاد. وی همانجا زندانی شد تا وفات یافت. با مرگ او خاندان حکومتگر حفصیان منقرض گردید (ـــه ابن‌ابی‌دینار، ص ۱۷۵ـ۱۷۹؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۱۳ـ ۲۱۶).

منابع: ابن ابی‌دینار، *المؤنس فی اخبار افریقیا و تونس*، چاپ محمد شمام، تونس ۱۳۸۷؛ ابن‌ابی‌زرع، *الأنیس‌المطرب بروض‌القرطاس فی اخبار ملوک‌المغرب و تاریخ مدینة‌فاس*، چاپ عبدالوهاب‌بن منصور، رباط ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ ابن‌ایاس، *بدائع الزهور فی وقائع‌الدهور*، چاپ محمد مصطفی، قاهره ۱۴۰۲ـ۱۴۰۴/۱۹۸۲ـ۱۹۸۴؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌شماع، *الادلة‌البینة‌النورانیة فی مفاخر الدولة الحفصیة*، چاپ طاهربن محمد معموری، تونس ۱۹۸۴؛ ابن‌عذاری، *البیان المُغرب فی اختصار اخبار ملوک‌الاندلس والمَغرب*، قسم ۳، چاپ آمبروسیو هویسی میراندا، تطوان ۱۹۶۰؛ ابن‌غلبون، *التّذکار فیمن ملک طرابلس و ما کان بهامن‌الاخبار*، چاپ طاهر احمد زاوی، بیروت ۲۰۰۴؛ ابن‌قُنفُذ، *الفارسیة فی مبادی الدولة‌الحفصیة*، چاپ محمد شاذلی‌نیفر و عبدالمجید ترکی، تونس ۱۹۶۸؛ روبر برونشویگ، *تاریخ افریقیة فی‌العهد الحفصی*، نقله الی العربیة حمادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۸؛ ابوبکربن‌علی بیذق، *کتاب اخبار المهدی بن تومرت*، چاپ عبدالحمید حاجیات، الجزایر ۱۹۸۶؛ عبداللّه‌بن محمد تجانی، *رحلة‌التجانی*، چاپ حسن حسنی عبدالوهاب، تونس ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ محمدبن ابراهیم زرکشی، *تاریخ‌الدّولتین‌الموحّدیة و الحفصیة*، چاپ محمد ماضور، تونس ۱۹۶۶؛ محمدبن عبدالرحمان سخاوی، *الضوء اللامع لاهل القرن التاسع*، قاهره: دارالکتاب الاسلامی، [بی‌تا]؛ محمد عروسی مطوی، *السلطنة الحفصیة: تاریخها السیاسی و دورها فی المغرب الاسلامی*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ محمود مقدیش، *نزهة الأنظار فی عجائب‌التواریخ والاخبار*، چاپ علی زواری و محمد محفوظ، بیروت ۱۹۸۸؛ محمدبن محمد وزیر، *الحلل السندسیة فی الأخبار التونسیة*، چاپ محمد حبیب هیله، بیروت ۱۹۸۵.

/ محمدرضا پاک و ستار عودی /

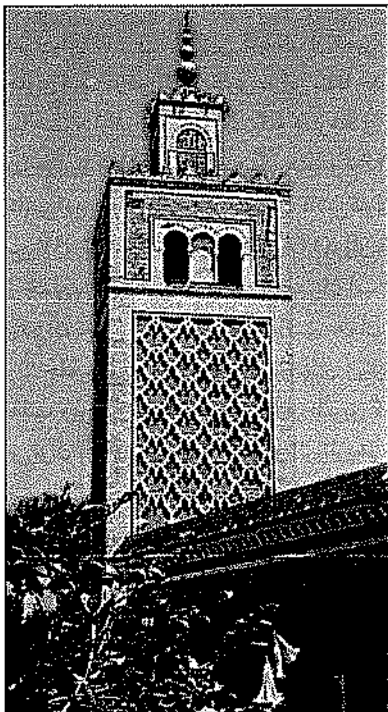
هنر و معماری. هنر دورهٔ حفصیان ترکیبی از هنر اندلسی و مغربی است، که ماهیت فرامحلی آن را حضور بازرگانان ایتالیایی، اسپانیایی و فرانسوی تشدید می‌کرد

(<فرهنگ هنر>[1]، ج ۱۴، ص ۲۷). در این دوره، قلمرو حفصیان از سویی گذرگاه مؤلفه‌های هنری اسلامی به غرب از طریق سیسیل و ایتالیا گردید (هات[2]، ص ۲۲) و از دیگر سو، هنر بومی به‌ویژه معماری (که ملهم از معماری سرزمینهای شرقی جهان اسلام بود)، با اندیشه‌های هنری اندلسی ــ که پناهندگان به شمال افریقا، پس از فتح مجدد اسپانیا به‌دست مسیحیان به این سرزمین آورده بودند ــ آمیخته شد (بلر[3] و بلوم[4]، ص ۱۱۴؛ <فرهنگ هنر>، همانجا).

هنر حفصیان در حوزه‌های معماری و شهرسازی نمود بارزی یافته است. آنان‌بر رونق شهرهای ساحلی همچون تونس و سوسه افزودند و میراث مدنیت و شهرنشینی را که در حملهٔ طایفهٔ هلالیه (ــه هلال*) تا حدی تضعیف شده بود، دوباره رونق بخشیدند (ــه بلر و بلوم، همانجا). برای نمونه، توسعهٔ شهر تونس به‌ویژه بازار آن با تأسیس سوق‌العطارین، در جنب مسجدجامع در سال ۶۲۹ (ــه حشایشی، ص ۶۳، ۷۳؛ هیل[5]، ص ۹۹)، و تثبیت این شهر به پایتخت، در این دوره صورت گرفت (لوتورنو[6]، ص ۲۳۱). آنان بخش حاکم‌نشین شهر را، که به قَصَبه شهرت یافت، تکمیل کردند (بسیم سلیم حکیم[7]، ص ۱۱۲، ۱۱۴). مسجد قصبه، مربوط به این دوره، نمونهٔ آشکار تأثیرپذیری از معماری اندلسی است، به‌ویژه منارهٔ آن با تزیینات گچ‌کاری (پترسن[8]، ذیل "Tunis").

اثر شاخص دیگر این دوره، مسجد هواء است که به دستور شاهزاده عطف، همسر ابوزکریا یحیی حفصی (حک: ۶۲۵ـ۶۴۷)، بنا گردید و شبستان وسیع آن با طاق‌نماهای متعدد مشهور است (هیل، ص ۹۷). در این دوره همچنین، بازسازیهایی صورت گرفت از جمله افزودن ورودی جدیدی در ضلع شرقی مسجدجامع قَیروان* (ــه بلر و بلوم، همانجا؛ هات، ص ۶۳، تصویر؛ هیل، ص ۹۲ و تصویر ۸۹). این ورودی که باب للّه ریحانا / ریحانه نام دارد، در ۶۹۴ به فرمان ابوحفص عمر ساخته شده و سازه‌ای چهارگوش و بیرون نشسته با گنبدی قاشقی‌دار است که در طاق‌زنی کاذب و شرفه‌های تاج‌دار و اسلیمیهای کنده‌کاری‌شدهٔ گچی از الگوهای اسپانیایی ـ مغربی تأثیر گرفته است (بلر و بلوم، همانجا). شهر بجایه* نیز در دورهٔ حفصیان به مرکز فرهنگی و گردهمایی شخصیتهای برجستهٔ علمی آن دوره تبدیل شد (ــه هیل، ص ۱۰۹).

تأسیس مدارس نیز در این دوره رونق گرفت. مهم‌ترین آنها مدرسهٔ شَمّاعیه، اولین مدرسه در نوع خود در مغرب جهان اسلام، بود که در آن محلی برای اقامت طلاب در نظر گرفته



Sh.S.Blair & J.M.Bloom, *The art and architecture of Islam: 1250-1800*, Middlesex, Engl.1995,pl.145

نمایی از منارهٔ مسجد قصبه در شهر تونس، ۶۳۱

شده بود و در ۶۴۷ به فرمان ابوزکریا حفصی در شهر تونس تأسیس گردید. کاربرد مصالح ساختمانی دو رنگ، تحت‌تأثیر معماری مصری، از ویژگیهای این بناست (ابن‌فضل‌اللّه عمری، ج ۴، ص ۹۰؛ هیل، توضیحات گلوین[9]، ص ۱۴۶؛ بلر و بلوم، ص ۱۱۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، قسم ۲، ص ۷۷). تأثیرپذیری از معماری شرقی در مدرسهٔ چهار ایوانهٔ مستنصریه، که به دستور مستنصر حفصی (حک: ۶۴۷ـ۶۷۵) بنا گردید، دیده می‌شود که شاید از طریق مصر به تونس رسیده باشد (<فرهنگ هنر>، ج ۱۶، ص ۲۱۹). امیران حفصی به رشد و گسترش علوم و معارف نیز توجه داشتند و در دورهٔ آنان مجموعه‌های کتاب (کتابخانه‌ها) رو به افزایش نهادند، چنان‌که ابوزکریا حفصی بیش از سی‌هزار جلد کتاب در علوم عقلی و نقلی و پیشه‌ها در کتابخانه خود داشت (ــه حشایشی، ص ۶۳).

در این دوره، زاویه‌ها و خانقاههای چندی نیز ساخته شد، مانند خانقاه سیدی احمدبن عروس، شیخ عروسیه (از طریقتهای قادریه) در ۸۹۶ و خانقاه و آرامگاه قاسم الجَلیزی در ۹۰۲. استفاده از مرمر سفید که در آن با مرمر سیاه و کاشیهای رنگین کار شده است درکف حیاط، طاقچه‌ها و قوسهای کور و ستونهای کوچک

---

1. *The Dictionary of art* 2. Hutt 3. Blair 4. Bloom 5. Hill 6. Le Tourneau
7. Besim Selim Hakim 8. Petersen 9. Golvin

درگوشه‌های بنا و همچنین استفاده‌از کاشیهای سبز که هرمی روی هم چیده شده و جایگزین گنبدند، از ممیزات خانقاه و آرامگاه جلزی است. وفور کاشی‌کاری در این بنا تا حدی بیانگر پیشهٔ پیر و صاحب مزار این خانقاه استکه هنرمندی کاشی‌کار (زلّیج) و مهاجری‌از اندلس بود (<فرهنگ هنر>، ج ۱۶،ص ۲۲۰). تزیینات کاشی‌این بناآغاز شکوفایی صنعت کاشی‌کاری در تونس‌بود(هیل، ص ۹۷، توضیحات گلوین، ص ۱۴۶). زاویهٔ سیدی بلحسن نیز ازجمله بناهای صوفیان از دورهٔ حفصیان است که تزیینات مدخل و درِآن نمونهٔ هنر حفصی است (← همان، تصویر ۱۵۴).

حفصیان باغهای وسیع و کاخهای زیبایی احداث کردند که اغلب ویران گردیده‌اند و تنها از طریق گزارشهای تاریخی می‌توان به وجود آنان پی‌برد. دو اثر تاریخی ملک وسیع ابوفهر (← باغ*، بخش ۴) و قبه ازرق (۶۵۱) از آن جمله‌اند که تأثیر هنر اندلسی به‌ویژه در بنای اخیر آشکار است (← ابن‌فضل‌الله عمری؛ <فرهنگ هنر>، همانجاها). برخی بناهای دیگر مانند حمام، بیمارستان و جذام‌خانه نیز از این دوره بر جا مانده است (← همانجاها). در دورهٔ حفصیان، در تزیین بناها نیز نوآوریهای خاصی پدیدار گشت و سرستونهای این دوره که به تاجهای عهد حفصی شهرت دارند، از جملهٔ آنهاست (زبیس، ص ۱۷۱).

در حوزهٔ کتاب‌آرایی، قرآن پنج جلدی وقفی مسجد قصبه، در تونس، که به خط معمول در مغرب جهان اسلام به نام قلم مغربی نوشته شده (بلر و بلوم، ص ۱۱۶، تصاویر ۱۴۷ـ ۱۴۸)، گواهی بر شکوفایی خوشنویسی و کتاب‌آرایی در دورهٔ حفصیان است.

در موسیقی نیز همانند معماری، همان آمیزهٔ هنر اندلسی و تونسی دیده‌می‌شود(حسن حسنی عبدالوهاب، قسم ۲، ص ۲۳۰ـ ۲۳۱). به‌ویژه، موسیقی رایج در اشبیلیهٔ اندلس در تونس تأثیر ماندگاری نهاد(همان، قسم ۲، ص ۲۳۱، ۲۶۰؛ شیلواه[1]، ص ۸۳).

در دورهٔ حفصیان، احمد تیفاشی*، ادیب و محقق و از والیان ابوزکریای حفصی، اثری دانشنامه‌گونه درباب موسیقی به نام مُتعة‌الاسماع فی علم السماع تألیف کرد (محفوظ، ج ۱، ص ۲۷۳). موسیقی صوفیانه اشاعه یافت و چهرهٔ برجستهٔ آن، محمد ظریف (متوفی ۷۸۷)، بود که شعر نیز می‌سرود (← حسن حسنی عبدالوهاب، قسم ۲، ص ۲۳۵).

امیران حفصی به هنر بافندگی نیز توجه نشان دادند و ابوزکریای حفصی سوق‌القماش را بنیان‌نهاد که به گفتهٔ ابن‌فضل‌الله عمری (همانجا)، پارچهٔ بافت آنجا (افریقی) از پارچهٔ نَصافی بغداد بهتر و مرغوب‌تر بود. او همچنین با تأسیس گذر عطاران و کلاه‌دوزان در بازار تونس، به رونق حرفه‌های عطرسازی و دیگر پیشه‌ها یاری رساند (← حشایشی، ص ۶۳).

منابع: ابن‌فضل‌الله عمری، *مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار*، ج ۴، چاپ محمدعبدالقادر خریسات، عصام مصطفی هزایمه، و یوسف احمد بنی‌یاسین، العین، امارات متحده عربی، ۲۰۰۱؛ حسن حسنی عبدالوهاب، *ورقات عن الحضارة العربية بافريقية التونسية*، قسم ۲، تونس ۱۹۸۱؛ محمدبن عثمان حشایشی، *الهدية فی العادات التونسية*، چاپ احمد طویلی و محمد عنابی، تونس ۲۰۰۲؛ سلیمان مصطفی زبیس، «القبة التونسية»، در *المؤتمر الثانی للآثار فی البلاد العربية*، بغداد ۱۹۵۷، قاهره: جامعة‌الدول العربية الادارة الثقافية، ۱۹۵۸؛ محمد محفوظ، *تراجم المؤلفين التونسيين*، بیروت ۱۹۸۲ـ۱۹۸۶؛

Besim Selim Hakim, *Arabic - Islamic cities: building and planning principles*, London 1988; Sheila S. Blair and Jonathan M. Bloom, *The art and architecture of Islam: 1250-1800*, Middlesex, Engl. 1995; *The Dictionary of art*, ed. Jane Turner, New York: Grove 1998, s.vv. "Hafsid" (by Marianne Barrucand), "Islamic art. II: Architecture. 6 (IV) (C) Tunisia" (by Lucien Golvin); Derek Hill, *Islamic architecture in North Africa: a photographic survey* with notes on the monuments and a concluding essay by Lucien Golvin, London 1976; Antony Hutt, *Islamic architecture North Africa*, London 1977; Roger Le Tourneau, "North Africa to the sixteenth century", in *The Cambridge history of Islam*, vol. 2A, ed. P. M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Andrew Petersen, *Dictionary of Islamic architecture*, London 1996; Amnon Shiloah, *Music in the world of Islam: a socio - cultural study*, Aldershot. Engl. 1995.

/ افسانه منفرد /

حفظ‌الصّحّه (تدبیر الصّحّه)، مبحث دستورهای ضروری در حفظ تندرستی و بهداشت، که توسعاً به معنای پیشگیری از ابتلا به بیماریها هم به‌کار رفته است. در دورهٔ اسلامی، به پیروی از یونانیان، پزشکی به دو شاخهٔ نظری و عملی، و پزشکی عملی خود به دو دسته تقسیم شد: حفظ‌الصحّه، و درمان (← ابن‌هندو، ص ۳۲؛ ابن‌نفیس، ص ۵۵). حفظ‌الصحّه مبحث کاملاً شناخته شده‌ای بود که هم در تمدنهای تأثیرگذار بر تمدن اسلامی، مثل یونانی و هندی، و هم از مشرق تا مغرب قلمرو اسلامی مباحث مشابهی را دربرمی‌گرفت، از جمله کی، چه و چگونه خوردن و آشامیدن؛ زمان خواب و بیداری و چگونه خوابیدن؛ چگونگی تخلیه یا احتباس مواد زائد در بدن؛ حمام کردن؛ ورزش کردن و چگونگی، میزان و زمان انجام دادن آن؛ وضع پوشش؛ طبیعت

---

1. Shiloah

غذاها؛ طبیعت انسانها؛ خاصیت عطرها و روغنها؛ آعراض نفسانی (شادی، غم و خشم...)؛ کیفیت مکانهای استقرار دائم یا موقت؛ پروردن و نگهداری کودکان و پیران؛ مراقبت از زن باردار؛ تدبیر برای فصلهای سال؛ اطلاعات اولیه دربارهٔ بیماریها و علامتهای آنها؛ و مبحث تدبیر المسافر، شامل دستورهایی برای پیشگیری از بیماریها در سفر، محافظت از سرما و گرما، چه آبی باید نوشید و در خشکی و دریا چه باید کرد (ــــه طبری، ص ۹۹ـ۱۰۱؛ ثابت‌بن قُرّه، ص ۱ـ۷؛ رازی، ص ۲۰۳ـ۲۳۶؛ مجوسی، ج ۲، ص ۲ـ۸۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۸، ج ۱، کتاب ۱، ص ۲۴۵ـ۲۵۰؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۱۵۲ـ۲۰۶؛ ابن‌رضوان، ص ۲۶ـ ۲۷؛ جرجانی، ۱۳۴۵ش، ص ۲۱۷ـ۲۵۳؛ همو، ۱۳۵۵ش، ص ۱۱۴ـ۱۶۵، ۲۰۴ـ۲۱۲؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۹، ص ۳۱۵ـ۳۴۰؛ بهاءالدوله رازی، ص ۴۵ـ۶۸). در برخی منابع نیز، بدون ذکر عنوان حفظ‌الصحه، به همین موضوعات پرداخته‌اند (مثلاً ــــه رهاوی، ص ۳۷ـ۱۰۶؛ ابن‌سهل مسیحی، ج ۱، ص ۱۱۵ـ۱۶۹). از ابن‌میمون* قرطبی (فیلسوف و پزشک و گیاه‌شناس سدهٔ ششم) رساله‌ای در حفظ‌الصّحة فردی باقی مانده که آن را برای فاضل، پسرِ بیمارِ صلاح‌الدین ایوبی تهیه کرده بوده و فصل چهارم آن قوانینی در باب حفظ‌الصّحهٔ جسم است. وی در بخش اول این فصل، فلسفهٔ حفظ‌الصحّه را چنین توضیح داده است که «چون بدنِ قوی و سالم مطلوب خداوند است و چون در بیماری، درک خداوند ناممکن است، ضروری است که از چیزهایی که بدن را ضعیف می‌کند، اجتناب کرد و فرد را به سمت کارهایی هدایت کرد که بدن را قوی می‌سازد» (ــــه برگمن[1]، ص ۵۶ـ۵۷).

تأثیر پزشکی یونانی و اسکندریه بر پزشکی دورهٔ اسلامی در این حوزه، از نقل‌قولهای فراوان از بقراط*، و بیش از او از جالینوس* و همچنین افلاطون*، روفُس افسسی* و هرمس*، و ترجمهٔ برخی آثار آنها روشن می‌شود (ــــه طبری، همانجا؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۴، ص ۲۶۷ـ۲۷۰؛ همو، ۱۹۸۹، ص ۳۱۵، ۳۲۰ـ۳۲۸؛ ابن‌خلصون، ص ۴۳، ۴۶ـ۴۷؛ سزگین[2]، ج ۳، ص ۴۴، ۴۷، ۶۶، ۱۵۰). با توجه به اینکه بخشی از سنّت پزشکی تمدن اسلامی برگرفته از جندیشاپور، و آن خود میراث‌دار تمدنهای رومی و هندی بود (ــــه جندیشاپور*)، مبحث حفظ‌الصحّه در تمدن اسلامی را می‌توان برآیند بحثهای بهداشتی و پیشگیری در این تمدنها دانست (نیز ــــه مایرهوف[3]، ص ۲۷۷). احادیث و دستورهایی نیز در این باره از پیامبر اسلام نقل کرده‌اند (ــــه مستغفری، ص ۳۲ـ۴۰؛ ابن‌قیّم جوزیّه، ج ۱، ص ۳۳۱ـ ۳۳۳).

نخستین کتاب تألیفی در این باب در دورهٔ اسلامی، که از آن اطلاع داریم، *تدبیرالصحّه* از سَلْمَوَیه‌بن بُنان (متوفی ۲۲۵)، پزشک معتصم عباسی (حک: ۲۱۸ـ۲۲۷)، است (سزگین، ج ۳، ص ۲۲۷) که ظاهراً باقی‌نمانده است. سنّت نوشتن کتابهایی در این باره طی قرنها کمابیش به شکل قدیمی خود ادامه داشت. از میان این کتابها، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی** از اسماعیل جرجانی* (متوفی ۵۳۱)، مهم‌ترین و مفصّل‌ترین کتاب فارسی است که در کتاب سوم در چهارده گفتار (ــــه ص ۱۱۴ـ۲۱۲) به‌مبحث حفظ‌الصحّه پرداخته و در قیاس با منابع پزشکی دورهٔ اسلامی به زبان عربی، نیز پرحجم‌ترین و مفصّل‌ترین منبع دربارهٔ حفظ‌الصحّه است.

با ورود پزشکی جدید اروپایی به کشورهای اسلامی، رویکرد به مبحث حفظ‌الصحّه در این کشورها به تدریج دگرگون شد. این رویکرد متفاوت، از دو طریق صورت گرفت: ۱) ترجمهٔ متنهای اروپایی، مانند ترجمهٔ کتاب آنتوان بارتلمه کلوت[4] (متوفی ۱۲۸۵/۱۸۶۸)، پزشک و مدرّس فرانسوی، که در ۱۲۶۰ با عنوان *کنوزالصحّة و یواقیت المنحة* از فرانسوی به عربی ترجمه شد؛ و *المنحة فی سیاسة حفظ‌الصحّة یا قانون الصحّة* از خواجا برنار فرانسوی، که جورجی فیدال حلبی آن را به عربی ترجمه کرد و در ۱۲۹۴ در مصر چاپ شد. ۲) تألیف کتاب یا رساله به قلم کسانی که پزشکی اروپایی آموخته بودند، از جمله *کفایةالعوام فی حفظ الصحّة و تدبیرالاسقام* نوشتهٔ یوحنا ورتبات (استاد تشریح و فیزیولوژی دانشکدهٔ طب سوریه) که چاپ سوم آن در ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹ در بیروت انتشار یافت (هر سه کتاب مذکور در ۱۳۸۲ش در تهران تجدید چاپ شدند).

در ایران، پس از تأسیس دارالفنون*، به‌تدریج تغییراتی در این حوزه به‌وجود آمد. مثلاً علی‌خان ناصرالحکماء، از فارغ‌التحصیلان دارالفنون، در تألیف کتاب *حفظ صحّت* هم از دانش جدید بهره برده و هم از شیوهٔ متداول پزشکان سنّتی پیروی کرده است (ناصرالحکماء اصفهانی، مقدمهٔ محمدمهدی اصفهانی). پس از آن، کتاب *نامهٔ احمدی، یا، حفظ الصحّهٔ اسلامی* درخور ذکر است که پایان‌نامهٔ دکتری امیر اعلم به زبان فرانسه بوده است که نخست در ۱۳۲۲/ ۱۹۰۴ در فرانسه، و سپس با ترجمهٔ خود او در ۱۳۳۲ در تهران چاپ سنگی شد. موضوع این رساله دفاع از آداب بهداشتی دین اسلام با استفاده از علم جدید است (ــــه اعلم، ص ۴ـ۷). هم‌زمان، پزشکان طرفدار طب سنّتی نیز مجال یافتند تا، با استفاده از صنعت چاپ، به نحو گسترده‌تری دیدگاههای خود را مطرح کنند، مانند ملک‌الاطباء میرزا محمدکاظم گیلانی که *حفظ‌الصحّهٔ ناصری* را در ۱۲۷۷ نوشت و ملک‌الاطباء حکیم محمدتقی (حاجی‌آقابابا شیرازی) که *حافظ‌الصحّه* را در ۱۲۸۳ تألیف کرد. هر دو کتاب بار اول چاپ سنگی، و در ۱۳۸۲ش تجدید چاپ شدند.

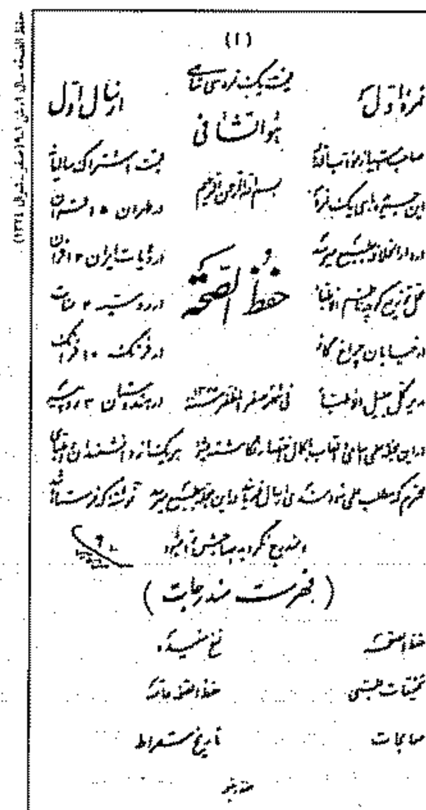
1. Bragman 2. Sezgin 3. Meyerhof 4. Antoine Barthelemy Clot

نخستین تشکیلات حفظ‌الصحّه درایران، «دایرهٔ حفظ‌الصحّه» بود که در دوران ناصری در ۱۲۹۸ تشکیل شد و هدف آن نظارت بر وضع بهداشت شهرها، مقابله با بیماریهای واگیردار و سامان دادن به مشکلات درمانی مردم بود و وضع قوانین در این زمینه را آغاز کرد (ــه اعتمادالسلطنه، ص ۱۵۶؛ نیز ــه روستایی، ج ۱، ص یکصدوچهل‌وشش ـ یکصدوپنجاه‌و پنج، ۱۱ـ۲۲، ۱۹۰ـ۲۰۰، ۳۵۶ـ۳۷۷؛ برای تحولات بعدی در تشکیلات حفظ‌الصّحّی ــه بهداشت، درمان و آموزش پزشکی*، وزارت؛ برای اطلاع از کتابها و رساله‌های حفظ‌الصحّی به زبان فارسی ــه منزوی، ج ۵، ص ۳۴۱۳ـ۳۴۱۶).

منابع: ابن‌خلصون، *کتاب الأغذیة*، حققته و ترجمته الی الفرنسیة مع التعلیق علیه سوزانه خیبخانته، دمشق ۱۹۹۶؛ ابن‌رشد، *تلخیصات ابن‌رشد الی جالینوس*، چاپ ماریا کونثپثیون باثکث دبنیتو، مادرید ۱۹۸۴؛ همو، *الکلیات فی الطب*، چاپ سعید شیبان و عمار طالبی، [قاهره] ۱۹۸۹؛ ابن‌رضوان، *کتاب دفع مضارالابدان بارض مصر*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ خدیویه مصر، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ بنیاد دایرةالمعارف اسلامی؛ ابن‌سینا، *القانون فی‌الطب*، چاپ ادوارقش، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۷؛ همو، من *مؤلفات ابن‌سینا الطبیة*، چاپ محمد زهیر البابا، حلب ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ ابن‌قیم جوزیّه، *موسوعة الطب النبوی*، چاپ محمدالانور بلتاجی، صیدا ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ ابن‌نفیس، *الموجز فی الطب*، چاپ عبدالکریم عزباوی، قاهره ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن‌هندو، *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*، چاپ مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۸ ش؛ عیسی‌بن یحیی ابوسهل مسیحی، *کتاب المأة فی الطب*، چاپ محیی‌الدین قادری، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۳/۱۹۶۳، چاپ افست تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۴ ش؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *المآثر و الآثار*، در *چهل سال تاریخ ایران*، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ ش؛ امیراعلم، *کتاب نامهٔ احمدی، یا، حفظ الصحهٔ اسلامی*، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۳۲، چاپ افست تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، [بی‌تا]؛ بهاءالدوله رازی، *کتاب خلاصة التجارب*، چاپ سنگی کانپور ۱۸۹۳، چاپ افست تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۲ ش؛ ثابت‌بن قُرّه، *کتاب الذخیرة فی علم الطب*، چاپ صبحی، قاهره ۱۹۲۸؛ اسماعیل‌بن حسن جرجانی، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، چاپ عکسی از نسخه‌ای خطی، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ همو، *کتاب الأغراض الطبیة و المباحث العلائیة*، عکس نسخهٔ مکتوب در سال ۷۸۹ هجری محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۵ ش؛ محمدبن زکریا رازی، *المنصوری فی الطب*، چاپ حازم بکری صدیقی، کویت ۱۴۰۸/۱۹۸۷؛ محسن روستایی، *تاریخ طب و طبابت در ایران: از عهد قاجار تا پایان عصر رضاشاه به روایت اسناد*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ اسحاق‌بن علی رهاوی، *کتاب أدب الطبیب*، چاپ کمال سامرائی و داود سلمان علی، بغداد ۱۹۹۲؛ علی‌بن سهل طبری، *فردوس الحکمة فی الطب*، چاپ محمدزبیر صدیقی، برلین ۱۹۲۸؛ علی‌بن عباس مجوسی، *کامل الصناعة الطبیة*، بولاق ۱۲۹۴؛ جعفربن محمد مستغفری، *کتاب طب النبی*، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۱۸، چاپ افست تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۲ ش؛ احمد منزوی، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران ۱۳۷۴ ش ـ ؛ علی‌بن زین‌العابدین ناصرالحکماء اصفهانی، *کتاب حفظ صحت*، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ افست تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۲ ش؛ Louis J. Bragman, "Maimonides on ‹Physical hygiene", *Annals of medical history*, 7 (1925), repr. in *Islamic medicine*, vol.61: *Mūsā ibn Maymūn (Maimonides)*, Collected and reprinted by Fuat Sezgin, Frankfort on the Main: Institute for the History of Arabic - Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1996; Max Meyerhof, "On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs", *Islamic culture*, 11 (1937), repr. in *Islamic medicine*, vol.96: *Studies on the history of Islamic medicine and related fields*, collected and reprinted by Fuat Sezgin, Frankfort on the Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1997; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- .

/ نگار نادری /

حفظ‌الصحّه، مجله، نخستین ماهنامهٔ طبی و بهداشتی به فارسی. این ماهنامه از صفر تا شوال ۱۳۲۴/ فروردین تا آبان ۱۲۸۵، در زمان مظفرالدین شاه قاجار، در نُه شماره در تهران انتشار یافت. صاحب امتیاز آن علی‌اصغر نفیسی، ملقب به مؤدب‌الدوله (ــه ادامهٔ مقاله)، بود و مدیر آن آقامیرزا اسداللّه طبسی، ملقب‌به جلیل‌الاطبا. این نشریه با «مجلس حفظ‌الصحّه»، که پیش از انتشار آن تشکیل شده بود، ارتباطی نداشت (ــه پروین، ج ۲، ص ۴۱۳). حق اشتراک سالیانه در تهران پانزده قران، در ولایات شانزده‌قران، در روسیه چهار منات، در فرنگ ده فرانک و در هندوستان سه روپیه بود، که در شمارهٔ سوم (ربیع‌الآخر ۱۳۲۴) بهای آن برای هند به هفت روپیه تغییر یافت. نمی‌دانیم این قیمت‌گذاری به‌این معنا بوده که مجله به این کشورها فرستاده می‌شده است یا نه. با توجه به حق اشتراک سالیانه و قیمت هر شماره سی‌شاهی، به نظر می‌رسد که در بدو کار، انتشار ده شماره در سال را در نظر داشته‌اند. تعداد صفحات مجله در ۹ شمارهٔ آن از ۲۷ تا ۳۴ صفحه، و شمارهٔ هفتم و هشتم (شعبان و رمضان ۱۳۲۴) که با هم درآمدند، ۶۴ صفحه است. ماهنامه در قطع خشتی در مطبعهٔ آقامیرزا علی‌اصغر، به دستیاری آقامیرزا حسین، چاپ سنگی می‌شد (ــه ش ۱ و ۳، ص ۱؛ ش ۷ و ۸، ص ۶۴). خط نستعلیق مجله از مرتضی نجم‌آبادی (ــه ش ۳ـ۸،



صفحهٔ اول از اولین شمارهٔ مجلهٔ حفظ‌الصحه

ص پایانی)، در زمان خودش هم موردتحسین بود (← *ادب*، سال ۵، ش ۱۸۵، ۱۲ ربیع‌الاول، ص ۷؛ تربیت، سال ۹، ش ۴۰۳، ۲۸ ربیع‌الآخر، ص ۲۱۴۲؛ قس صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۲۰ـ۲۲۱، که تاریخهای هر دو روزنامه را اشتباه داده است). ماهنامهٔ *حفظ‌الصحّه* مصور نبود.

در هر شماره این مطالب چاپ می‌شد: بحثهای خاص پزشکی، مانند «پاطولوژی» (← ش ۱، ص ۲)؛ روشهای معالجهٔ برخی بیماریها، از قبیل اسهال (ش ۱، ص ۱۲ـ۱۶)، اورام رَحِم (ش ۲، ص ۷ـ۱۲) و «دیابیطوس قندی» (ش ۹، ص ۱۲ـ۱۷)؛ «نُسَخ مفیده» برای بیماریهای رایج، چون بزرگی طحال، نواصیر و بواسیر (ش ۱، ص ۱۶ـ۱۷)، صرع (ش ۳، ص ۲۱ـ۲۳)، و مقابله با کم‌خونی (ش ۹، ص ۱۷ـ ۲۴)؛ «حفظ‌الصحهٔ عامه»، که مقالاتی عامه فهم بودند دربارهٔ تغذیه، ضعیفی و علیلی کودکان ایرانی (ش ۳، ص ۲۳ـ ۳۰؛ ش ۴، ص ۱۸ـ۲۳)، دهان و دندان (ش ۹، ص ۲۴ـ۳۰) و غیره. در شمارهٔ ۹ (ص ۲۴) از خوانندگان تقاضا شده است که مقالهٔ آن شمارهٔ «حفظ‌الصحهٔ عامه» را برای اهل خانه بخوانند یا اگر اهل خانه سواد دارند مقاله را در اختیار آنان بگذارند. در قسمت «بزرگان» طی نُه شماره به شخصیتهای دورهٔ باستان، چون سقراط (ش ۱، ص ۲۴؛ ش ۹، ص ۳۰)، بقراط (ش ۲، ص۲۸)، افلاطون (ش ۳، ص ۳۰)، ارسطو (ش ۴، ص۲۳؛ ش ۵، ص ۲۹) و جالینوس (ش ۶، ص ۲۴)، پرداخته شده است.

از مقالات جالب‌توجه آن، معرفی «انجمن فرانسوی اتحاد حفظ الصحّهٔ مدنی» برای گسترش فضای سبز است و توصیه به اینکه مردم در ایران هم این کار را انجام دهند (← ش ۹، ص ۶ـ۷). از ویژگیهای مجله این است که به ترجمه اکتفا نکرده و با توجه به وضع آن روز ایران مقالاتی تألیف شده برای شرایط خاص ایران دارد، از جمله شیوه‌های ضدعفونی کردن آب برای فقرا و طبقات متوسط (← ش ۱، ص ۱۹ـ۲۱)؛ مشکل ضعف و معلولیت کودکان ایرانی (ش ۳، ص ۲۳ـ۳۰؛ ش ۴، ص ۱۸ـ۲۳)؛ نظر مؤدب‌الدوله دربارهٔ نقرس (ش ۵، ص ۱۰ـ ۱۶) و انتقاد از غیب‌گویی و تفأل (ش ۷ و ۸، ص ۵۴ـ ۵۶)؛ و انتقاد از شیوهٔ غیربهداشتی سرتراشان در آبله‌کوبی (ش ۷ و ۸، ص ۵۸ـ۵۹).

در مقالات، طبعاً اصطلاحات فرانسوی بسیاری به کار رفته است که کوشش شده معادل فارسی ـ عربی مناسبی برای آن داده شود، مانند آلت بزّالهٔ تنفسی دیولافوا در مقابل «آسپیراطور دیولافوا» (← ش ۲، ص۶)، بدن صغیر در مقابل «میکرو ارگانیسم» و علم‌الجراثیم در مقابل «باکطریولوژی» (ش ۵، ص ۲ـ۳). شماره‌های ۷ و ۸ (ص ۲ـ۸) و ۹ (ص ۲ـ۷) مقاله‌هایی دربارهٔ هوای جوّ، گازها و تغییرات آنها دارند.

در پایان شمارهٔ ۹ (ص ۳۲)، در انتهای مقالهٔ «مواعظ سقراط»، به ادامه‌دار بودن مقاله در شمارهٔ بعدی اشاره شده، که بر این اساس قصد صاحب امتیاز تداوم انتشار مجله بوده است. آن‌گونه که پس از یازده سال در مجلهٔ *طب مصور* نوشته شده، مؤدب‌الدوله که عهده‌دار مخارج انتشار مجله بوده، به دلیل «نامساعدتی همکاران» و پس از «مبلغی ضرر» به ناچار به نشر مجله پایان داده است (← *جهان پزشکی*، سال ۱، ش ۶، مهر ۱۳۲۶، ص ۳۸).

حفظ‌الصحّه مؤدب‌الدوله را در همان زمان «اولین کتاب طبی نافع جامع... به زبان فارسی» دانستند (*ادب*، همانجا). دورهٔ کامل آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، و کتابخانهٔ مرکزی فارس (پروین، ج ۲، ص ۴۱۳، پانویس ۵) و دورهٔ ناقصی از آن (۶ شماره) در کتابخانهٔ ملی ایران نگهداری می‌شود.

گفتنی است که بر صفحهٔ عنوانِ شمارهٔ نخستِ دورهٔ موجود در کتابخانهٔ ملی، به دلیل نامعلومی، تاریخ ۱۳۱۴ چاپ شده که اشتباه است.

به گفتهٔ برخی منابع پیش از این مجله، مجلهٔ طبی ـ بهداشتی دیگری به نام *حفظ‌الصحّه*، وابسته به «انجمن صحّیه»، که با ماهنامهٔ مذکور ارتباطی نداشت، در ۱۳۱۹ در تهران انتشار

یافته بود که اطلاعی از آن در دست نیست (← براون[1]، ص ۷۷؛ قاسمی، ص ۱۲۵، ش ۳۷۶).

صاحب امتیاز مجلهٔ حفظ‌الصحة. علی‌اصغر نفیسی، فرزند مهتر علی‌اکبر نفیسی ملقب به ناظم‌الاطباء، در ۱۲۹۱ (= ۱۲۵۲ ش) به‌دنیا آمد. در دارالفنون، پزشکی خواند و برای ادامهٔ تحصیل به اروپا رفت و از دانشگاه پاریس در طب داخلی فارغ‌التحصیل شد. در آغاز مشروطیت به ایران بازگشت و در تهران مترجم و مدرّس تشریح و طب مقدماتی گردید (روستایی، ج ۲، ص ۵۵۶). در نوشتهٔ برخی (از جمله ناصرالدین پروین در د. *ایرانیکا*، ذیل مادّه، که شاید از صدرهاشمی ج ۲، ص ۲۲۱ـ۲۲۲ بدانها راه یافته باشد)، وی نمایندهٔ مجلس دانسته شده، ولی در *اسامی نمایندگان مجلس از آغاز مشروطیت...*، از او نام برده نشده است. او در دولت سیدضیاءالدین طباطبایی (۳ اسفند ۱۲۹۹ ـ ۳ خرداد ۱۳۰۰) عهده‌دار وزارت صحیّه [و امور خیریه] شد (*دولتهای ایران*، ص ۱۱۴). این وزارتخانه پیش از این تاریخ وجود نداشت؛ بنابراین، او نخستین وزیر صحّیه در تاریخ ایران محسوب می‌شود. در ۱۳۰۴ش کفیل صحیّهٔ کل مملکتی بود (روستایی، ج ۲، ص ۴۶۶ـ۴۶۷). در ۱۳۱۰ش (قس روستایی، ج ۲، ص ۵۵۷: ۱۳۱۳ش)، به عنوان پیشکار ولیعهد (محمدرضا پهلوی)، همراه او به اروپا رفت (*سالنامهٔ پارس*، ص ۶۴). وی در ۱۳۲۸ش در تهران درگذشت (صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۲۲).

منابع: ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ش؛ *حفظ‌الصحّه*، سال ۱، ش ۱ـ۹ (صفر-شوال ۱۳۲۴)؛ *دولتهای ایران از میرزا نصراللّه‌خان مشیرالدوله تا میرحسین موسوی*، براساس دفتر ثبت کابینه‌های نخست‌وزیری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش؛ محسن روستایی، *تاریخ طب و طبابت در ایران: از عهد قاجار تا پایان عصر رضاشاه به روایت اسناد*، تهران ۱۳۸۲ش؛ *سالنامهٔ پارس*، سال ۷ (۱۳۱۱ش)؛ محمد صدرهاشمی، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان ۱۳۶۳ـ ۱۳۶۴ش؛ فرید قاسمی، *راهنمای مطبوعات ایران: عصر قاجار* (۱۲۵۳ق/ ۱۲۱۵ش ـ ۱۳۰۴ش)، تهران ۱۳۷۲ش؛

Edward Granville Browne, *The press and poetry of modern Persia*, Los Angeles 1983; *EIr.*, s.v. "Ḥefẓ al-Ṣeḥḥa" (by Nasseredin Parvin).

/ نگار نادری /

حفظ قرآن، بحثی قرآنی ـ حدیثی دربارهٔ فراگیری و به خاطر سپردن قرآن. حفظ به معنای نگاهداری و مراقبت از چیزی و غفلت نورزیدن از آن، و در برابر کلمهٔ فراموشی است (خلیل‌بن احمد؛ ابن‌منظور، ذیل «حفظ»). این واژه به معنای خویشتن‌داری و قدرت ضبط نَفْس، رعایت چیزی و غمخواری نیز آمده است (راغب اصفهانی، ذیل «حفظ»). در اصطلاح، حفظ قرآن یعنی یاد گرفتن و از بر کردن قرآن کریم (زبیدی، ذیل «حفظ»). در قرآن نیز حافظ (اسم فاعل حفظ در معنای نگاهدارنده) آمده است (برای نمونه ← طارق: ۴؛ یوسف: ۶۴؛ حجر: ۹). به این ترتیب، حافظ قرآن یعنی کسی که همهٔ قرآن یا بخشی از آن را، با رعایت همهٔ قواعد، از بر باشد. می‌توان گفت اصطلاح حافظ قرآن از نیمهٔ دوم قرن دوم در فرهنگ اسلامی رواج یافته است. اولین بار، واژهٔ حافظ به معنای از برکنندهٔ قرآن، در روایتی که فُضیل‌بن یسار از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده، آمده است (← مجلسی، ج ۸۹، ص ۱۷۷).

در تاریخ و علوم قرآنی، اصطلاح «جمع» به معانی گوناگون، از جمله حفظ قرآن در قلبها و سینه‌ها، به‌کار رفته است (← قرطبی، ج ۱، جزء ۱، ص ۴۹). عده‌ای از اصحاب پیامبر اکرم، قرآن را به این معنا جمع، یعنی حفظ، کردند، لذا به آنها جُمّاع یا حفّاظ قرآن گفته‌اند (ابن‌سعد، ج ۲، ص ۳۵۵ـ۳۵۸؛ نیز ← زرکشی، ج ۱، ص ۳۲۶ـ۳۳۷). حافظان قرآن به قُرّاء نیز نامبردار بوده‌اند (← زرکشی، همانجا؛ سیوطی، ج ۱، ص ۳۴۴؛ رامیار، ص ۲۱۲). به نظر ابن‌جزری (*النشر فی القراءات العشر*، ج ۱، ص ۶)، اعتماد در نقل و روایت قرآن به‌سبب محفوظ بودن آن در سینه‌ها بود. در دیدگاه ابن‌اثیر (ج ۱، ص ۲۳)، عبارت «اَناجیلُهُم صُدورُهُم» به این مطلب اشاره دارد، که سینه‌های امت اسلامی محل نگهداری آیات قرآن است. بدین‌سان، جمع قرآن به معنای حفظ آن، از زمان پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله آغاز شد و خود ایشان، به عنوان «سید حافظان»، تمام قرآن را ازبر داشت (رامیار، ص ۲۲۱ـ۲۲۳). اهتمام پیامبر به حفظ قرآن به حدی بود که به استناد آیات شانزدهم و هفدهم سورهٔ قیامت در این کار عجله می‌کرد و خدا او را مطمئن ساخت که قرآن را در سینه‌اش حفظ می‌کند. براساس روایتی (← ابن‌حَنْبل، ج ۱، ص ۲۸۸، ۳۶۳، ۳۶۶)، پیامبر اکرم هر سال در ماه رمضان قرآن را تا آنجا که نازل شده بود، براساس حافظه‌اش با جبرئیل مقابله و تکرار می‌کرد. پیامبر اسلام دیگران را نیز تشویق می‌کرد هرچه می‌توانند قرآن را بیشتر حفظ کنند (← زنجانی، ص ۳۵ـ۳۷) و آنچه را حفظ کرده‌اند نزد او بخوانند تا ایشان درستی آن را تأیید کند (*مقدمتان فی علوم القرآن*، ص ۲۳؛ قرطبی، ج ۱، جزء ۱، ص ۳۹). بر مبنای روایتی دیگر، پیامبر اکرم به علی علیه‌السلام توصیه کرد، از خدا توفیق حفظ قرآن را بخواهد (ترمذی، ج ۵، ص ۵۶۴).

---

1. Browne

تأکید پیامبر اکرم بر حفظ قرآن شواهد دیگری نیز دارد، از جمله ایجاد کانون تعلیم قرائت و حفظ و نظارت بر آن، به گونه‌ای که اگر فردی به مدینه هجرت می‌کرد، پیامبر او را نزد قاریان و حافظان می‌فرستاد و هرکس آنچه از قرآن می‌دانست، بر دیگری از حفظ می‌خواند (زرقانی، ج ۱، ص ۲۴۱ـ۲۴۲). پیامبر به قرائت حافظان قرآن گوش می‌کرد و این خود بیانگر اهتمام ایشان به موضوع حفظ قرآن بود. آن حضرت از ابن‌مسعود خواست که قرآن را بخواند و شنیدن آن را از زبان وی خوشایند دانست (ـــه ونسینک[1]، ص ۳۹۹). اُبَیّ‌بن کعب نیز از حافظانی بود که قرآن را نزد پیامبر قرائت کرد و پیامبر هم قرآن را برای او خواند (ابن‌جزری، *غایة‌النهایه فی طبقات القرّاء*، ج ۱، ص ۳۱). اهمیت حفظ قرآن در نظر پیامبر باعث شد مسلمانان صدر اسلام نیز به آن توجه ویژه‌ای پیدا کنند و در تقویت و افزایش حفظ قرآن بکوشند. حفظ قرآن برای آنان می‌توانست از جنبه‌های گوناگون مهم باشد؛ مثلاً، تلاش برای صیانت قرآن یا حفظ برای آنکه آیات را در بین نمازهای واجب یا مستحب بخوانند (رامیار، ص ۲۴۳ـ۲۴۴).

در زمان حیات پیامبر اکرم، بیش از ده تن از صحابه تمام قرآن را از حفظ بودند (ابوشامه، ص ۳۸). سیوطی (ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۴۹) سخن کسانی را که قاریان قرآن را در زمان پیامبر اکرم ــ که به‌نظر می‌رسد همان حافظان قرآن‌اند ــ چهار نفر دانسته‌اند (ـــه بخاری، ج ۴، ص ۲۲۸؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۲، ص ۱۹۱۴ـ۱۹۱۵)، نادرست خوانده و از ۳۷ تن حافظ قرآن در آن زمان نام برده است. افزون بر این، حوادثی چون بئرمَعونه (در سال چهارم هجرت)، که در آن هفتاد تن از قاریان و حافظان به شهادت رسیدند (بخاری، ج ۵، ص ۴۱ـ۴۲)، نشان‌دهندهٔ فراوانی حافظان در زمان پیامبر است. برخی از آنان، نظیر اُبَیّ‌بن کعب* یا معاذبن جبل*، علاوه بر حفظ قرآن، به امر پیامبر اکرم تدریس قرآن هم می‌کردند (ـــه ابوشامه، ص ۳۶). امام علی علیه‌السلام، عبداللّه‌بن مسعود، عبداللّه‌بن عباس و اُبَیّ‌بن کعب از جملهٔ حافظان تمام قرآن بودند (رامیار، ص ۲۴۸ـ۲۵۴). ابن‌سعد (ج ۸، ص ۴۵۷) از زنی به‌نام اُمّ‌ورقه نام برده که در زمان پیامبر حافظ قرآن بوده است. ابن‌مسعود هفتاد سوره را از پیامبر اکرم و بقیهٔ قرآن را از علی علیه‌السلام فراگرفت و حفظ کرد (زنجانی، ص ۳۶).

چون به خاطر سپردن قرآن برای همه آسان نبود و، چنان‌که زرکشی (ج ۱، ص ۳۲۴) گفته است، مقدور شدن حفظ قرآن برای مسلمانان از اسرار نزول تدریجی قرآن به شمار می‌رفت، شمار زیادی از صحابه بخشهایی از قرآن را در حافظه داشتند. به همین دلیل، برای جبران ناتوانی از حفظ تمام قرآن، حفظ آن در میان اصحاب تقسیم شد (کتانی، ج ۲، ص ۲۹۲). مثلاً، زیدبن ثابت انصاری در نوجوانی هفده سورهٔ قرآن را از حفظ داشت (رامیار، ص ۲۳۹).

حفظ کل قرآن یا بخشی از آن، در صدر اسلام نوعی برتری و امتیاز به شمار می‌آمد. این امتیاز برای مثال باعث می‌شد فردی امام جماعت شود گرچه نوجوان باشد یا پس از جنگ اُحُد، شهدای حافظ قرآن، نزدیک‌تر به حمزه، عموی پیامبر، دفن شدند (همان، ص ۲۳۱، ۲۳۸).

موضوع حفظ قرآن در روایات هم انعکاس یافته است. پیامبر اکرم حافظان قرآن را برجستگان امت اسلام معرفی کرده است. طبق روایت دیگری از ایشان، خدا حافظ قرآن را از عذاب دور نگه خواهد داشت (ـــه مجلسی، ج ۸۹، ص ۱۷۸) و شفاعت آنان در مورد ده تن از اعضای خانواده‌شان که مستوجب دوزخ‌اند، پذیرفته خواهد شد (ـــه ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۷۸). در روایتی از امام صادق علیه‌السلام، حافظ قرآن در صورت عامل بودن به آن، جایگاهی هم‌ردیف فرشتگان الهی دارد و بر اساس حدیثی دیگر، امام ششم شیعیان، افزون بر حفظ قرآن، به ضرورت پایبندی به حدود قرآنی تأکید کرده‌اند (ـــه مجلسی، ج ۸۹، ص ۱۷۹). در برخی روایات راجع به حفظ قرآن، از عقوبت فراموشی قرآن هم سخن رفته است (ـــه دارمی، ص ۸۳۳؛ مجلسی، ج ۸۹، ص ۱۸۷). اما به نظر عَلَم‌الهدیٰ (ج ۱، جزء ۱، ص ۴)، برداشت افرادی چون ابوعبید قاسم‌بن سلّام و ابن‌قتیبه در بحث فراموشی قرآن و کیفر آن، نادرست است. به اعتقاد این متکلم شیعی، مقصود از عقوبت فراموشی در این‌گونه روایات، به مراتبِ کمال نرسیدنِ حافظِ قرآن است.

سیوطی (ج ۱، ص ۳۴۳) حفظ قرآن را واجب کفایی دانسته و به دو روش حفظ در زمان پیامبر اکرم اشاره کرده است؛ یکی شنیدن قرائت پیامبر و دیگری قرائت صحابه نزد ایشان. افزون بر این، اجازهٔ پیامبر به صحابیانِ حافظ، که قرآن را به دیگران آموزش بدهند، نیز از راههای معمول حفظ در صدر اسلام به شمار آمده است (بخاری، ج ۴، ص ۱۹۱۲).

پس از گسترش اسلام و انتشار نسخه‌های قرآن کریم در جهان اسلام، روش حفظ قرآن نیز تغییر کرد. مسلمانان در طول تاریخ اسلام، موضوع حفظ قرآن را مورد عنایت قرار داده‌اند. بسیاری از مسلمانان، تا روزگار معاصر، فرزندان خود را از سن کودکی به حفظ قرآن می‌گمارند و آنان را برای این منظور به مراکز تعلیم و حفظ قرآن می‌فرستند. تا دوران اخیر، حفظ قرآن مهم‌ترین وظیفهٔ کودکان در سطوح اولیهٔ تحصیلی در مصر بود.

1. Arent Jan Wensinck

در آن زمان جامع‌الازهر و مدارس پیرامونی آن، حفظ کل قرآن را شرط ورودی قرار داده بودند (سعید[1]، ص ۵۸ـ۵۹).

ذهبی نام بسیاری از حافظان قرآن را به صورت طبقه‌طبقه در کتاب *معرفة القراءالکبار* آورده است. محمد سالم مُحَیسِن نیز در *معجم حفّاظ القرآن عَبْرالتاریخ*، از زندگی دهها تن از حافظان و قاریان یاد کرده است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌اثیر، *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، چاپ محمودمحمد طناحی و طاهر احمد زاوی، بیروت ۱۳۸۳/۱۹۶۳، چاپ افست قم ۱۳۶۴ ش؛ ابن‌جزری، *غایة النهایة فی طبقات القرّاء*، چاپ برگشترسر، قاهره [بی‌تا.]؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، چاپ علی محمد ضباع، مصر [? ۱۹۴۰]، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ ابن‌منظور؛ عبدالرحمان‌بن اسماعیل ابوشامه، *کتاب المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، چاپ طیار آلتی قولاج، بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن الترمذی*، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ عبداللّه‌بن عبدالرحمان دارمی، *سنن الدارمی*، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سیدکیلانی، تهران [? ۱۳۳۲ ش]؛ محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمد عبدالعظیم زرقانی، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، چاپ احمد شمس‌الدین، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ محمدبن بهادر زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، جمال حمدی‌ذهبی، و ابراهیم عبداللّه کردی، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ ابوعبداللّه زنجانی، *تاریخ القرآن*، بیروت ۱۳۸۸/ ۱۹۶۹؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *امالی السید المرتضی*، ج ۱، چاپ محمد بدرالدین نعسانی، قاهره ۱۳۲۵/۱۹۰۷، چاپ افست قم ۱۴۰۳؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۱، جزء ۱، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمدعبدالحی‌بن عبدالکبیر کتانی، *نظام الحکومة النبویة، المسمی التراتیب الاداریة*، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا.]؛ مجلسی؛ مسلم‌بن حجاج، *صحیح مسلم*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ *مقدمتان فی علوم القرآن*، چاپ آرتور جفری و عبداللّه اسماعیل صاوی، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ آرنتجان ونسینک، *مفتاح کنوز السّنة*، نقله الی اللغة العربیة محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره] ۱۴۰۴، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ Labīb Sa'īd, *The recited Koran: a history of the first recorded version*, translated and adapted by Bernard Weiss, M.A. Rauf, and Morroe Beger, Princeton, N.J. [c1975].

/احمد زرنگار /

الحق، از اسماء حسنای خدا. حق به عنوان نام خدا ده بار در قرآن تکرار شده است. چهار آیه در قرآن بیان می‌کند که «اللّه» همان «الحق» است (← حج: ۶، ۶۲؛ نور: ۲۵؛ لقمان: ۳۰). در یک آیه «الحق»، صفت «اللّه» است (کهف: ۴۴) و در پنج آیه نیز «اللّه» با ربّ حق، مولای حق و ملِک حق وصف شده است (انعام: ۶۲؛ یونس: ۳۰، ۳۲؛ طه: ۱۱۴؛ مؤمنون: ۱۱۶). همچنین الحق در روایات حاوی نودونه اسم حسنای الهی (اسماء الحسنی*) ذکر شده است (← ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۲۶۹؛ ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۲؛ ابن‌بابویه، ص ۱۹۴؛ نیز ← ابونعیم اصفهانی، ص ۱۰۱، ۱۳۱، که طرق گوناگون روایت اسماءاللّه را آورده است). به‌علاوه، در روایتی مشهور، از ذکر «اللهم أنت الحق و قولک الحق و وعدک الحق» در مناجات شبانهٔ پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و امام محمدباقر علیه‌السلام یاد شده است (← صنعانی، ج ۲، ص ۷۸ـ۷۹؛ بخاری، ج ۲، ص ۴۲؛ ج ۸، ص ۱۶۷، ۱۹۸، ۱۸۴؛ طوسی، *مصباح المتهجّد*، ص ۱۶۴ـ۱۶۵) و از این‌رو گفته شده که از دعاهای مستحب پس از نماز شب است (طوسی، *مصباح المتهجّد*، ص ۱۴۰).

با اینکه الحق در روایتهای اسماءاللّه در شمار اسمهای الهی ذکر شده است (برای نمونه ← زجاج، ص ۵۳؛ بیهقی، ج ۱، ص ۳۹ـ ۴۰؛ غزالی، ص ۱۳۷ـ۱۳۹؛ فخررازی، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۸۹ـ۲۹۲)، برخی در این‌باره تردید کرده‌اند (← اشعری، ص ۵۱۹: نظر جبایی دربارهٔ علم خدا؛ قاضی عبدالجباربن احمد، ج ۵، ص ۲۵۶؛ بغدادی، ص ۱۲۳)، چنانکه ابوعلی جبایی توصیف خدا به «حق» را وصفی حقیقی ندانسته، زیرا از نظر او، حق به معنای موجود حادث است که در مقابل باطل، به معنای معدوم، قرار می‌گیرد و خداوند از حدوث منزه است (← قاضی عبدالجباربن احمد، همانجا). بر این اساس، معنای نظیر «أنَّ اللّهَ هوَالحق» (← حج: ۶، ۶۲؛ لقمان: ۳۰) حق بودن عبادت خداست (← ابن‌بابویه، ص ۲۰۲؛ قاضی عبدالجباربن احمد، ج ۵، ص ۲۵۶، ج ۲۰، قسم ۲، ص ۲۱۴).

برخی دربارهٔ کارکرد دستوری حق معتقدند که واژهٔ حق، مصدر و حاکی از فعل است و در توسع معنایی به عنوان اسم فاعل برای خدا و به معنای محقّ یا محقق به کار می‌رود (←

1. Sa'īd

ابن‌بابویه، همانجا؛ ابن‌فورک، ص ۴۶؛ قشیری، ۱۹۸۳، ص ۶۸). برخی مفسران، در تفسیر ترکیبهای «مَوْلیٰهُمُ‌الحق»، «رَبُّکُمُ‌الحق» و «المَلِکُ‌الحق» (← انعام: ۶۲؛ یونس: ۳۰، ۳۲؛ طه: ۱۱۴؛ مؤمنون: ۱۱۶)، حق را نه صفت مستقل، بلکه وصفی تأکیدی می‌دانند که حاکی از شایستگی تام خدا برای ولایت و ربوبیت و مالکیت است (← طبری، ذیل مؤمنون: ۱۱۶؛ طوسی، *التبیان*، ذیل حج: ۶). تأکید بر این معنا، مفهوم اسم حق را به معنای نامهایی چون «الفرد» و «الأحد» نزدیک می‌سازد؛ به این معنا که یگانه مولی و ربّ و مالکِ حقیقی، اللّه است (← طبری، ذیل طه: ۱۱۴؛ مؤمنون: ۱۱۶؛ طوسی، *التبیان*، همانجا؛ ابن‌قیم جوزیه، ص ۹۱). گاهی هم صفت الحق را نه وصفی برای خدا، بلکه برای موصوف محذوفی مانند افعال یا اقوال خدا دانسته‌اند که بر عادلانه، حکیمانه و حقیقی بودن افعال و اقوال خدا دلالت دارد (← زَجّاجی، ص ۱۷۸؛ زمخشری؛ طبرسی، ذیل انعام: ۶۲).

فارغ از این دلالتهای دستوری، عموم مفسران و شارحان به معنای اصلی واژهٔ حق توجه کرده‌اند که عبارت است از موجود ثابت و واقعی (برای نمونه ← خطابی، ص ۷۶؛ ابن‌فورک، همانجا؛ قشیری، ۱۹۶۸، ص ۶۸؛ قرطبی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۵؛ برای ریشه و معنای حق ← حق*). به این معنای عام، هر شیء موجود، حق است، خواه به لحاظ اخلاقی صحیح و از نظر ارزشی مثبت باشد، خواه باطل و منفی، مانند جهنم، شیطان یا جادو (← ابن‌فورک، ص ۲۵؛ قرطبی، همانجا). اما خداوند به سبب آنکه تنها موجودِ دائم، کامل، فناناپذیر و به خودی خود موجود است، تمام حق و مصداق مطلق اسم «الحق» است (← طوسی، *التبیان*؛ فخررازی، ۱۴۲۱، ذیل انعام: ۶۲؛ قرطبی، ۱۴۲۸، ذیل حج: ۶)؛ همان‌طور که در بیان حکما موجود به معنای خاص آن، همان واجب‌الوجود است (← ابن‌سینا، ج ۱، ص ۴۸؛ صدرالدین شیرازی، سفر ۱، ج ۱، ص ۸۹؛ نیز ← ژیماره[1]، ص ۱۴۱). به این معنا، الحق را باید از اسماء ذات و در کنار اسمائی چون شیء، موجود، کائن و ثابت دریافت (← بغدادی، ص ۱۲۱ـ۱۲۲؛ جیلی، ص ۱۵۴؛ ژیماره، ص ۱۳۳).

گاهی مفسران و شارحان در توضیح معنای اسم الحق، از منظری معرفت‌شناسانه وارد شده و آن را در شمار نامهایی دانسته‌اند که مستلزم اثبات و اعتراف به وجود خداوندند؛ مانند اسامی ظاهر، مبین، اول، آخر و باقی (برای نمونه ← حلیمی، ج ۱، ص ۱۸۸ـ۱۸۹؛ بیهقی، ج ۱، ص ۴۰؛ قرطبی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۶). بنابه استدلال ایشان، چون هیچ دلیل و بیّنه‌ای نمی‌تواند وجود خدا را ثابت کند، انکار او ناممکن و تصدیق او ضروری است، بلکه اصلاً واجب‌الوجود یعنی آنکه همهٔ موجودات ناگزیر از معرفت اویند (← همانجاها؛ نیز ← زجاج، ص ۵۳). صفت المبین را، که گاهی با الحق همراه است، می‌توان تأکیدی بر همین بداهت وجود خدا دانست (← طباطبائی، ذیل نور: ۲۵؛ قس قشیری، ۱۹۶۸، ص ۶۹؛ فخررازی، ۱۴۲۱، ذیل نور: ۲۵).

برخی مفسران و شارحان اسماءاللّه، با توجه به معنای وَجَب در فعل حَقَّ (← زجّاجی، همانجا)، اسم‌الحق را در زمرهٔ صفات فعل و قریب‌المعنا با اسم خالق* دانسته‌اند (← جوینی، ص ۱۴۴؛ ابن‌میمون، ص ۳۳۷). از این منظر، الحق یعنی خالق و وجودبخشی که اشیا را محقق و نظام حق را در اشیا جاری می‌سازد (← قشیری، ۱۹۸۳، همانجا؛ طباطبائی، ذیل حج: ۶). ابن‌میمون (همانجا) با توجه به این معنا معتقد است که الحق ممکن است وصف کلام خدا باشد که به واسطهٔ تکلم با رسولان، شریعت را محقق می‌کند یا وصف فعل اوست که به معنای خلقِ معجزات یا جاری ساختن ایمان در دلهای مؤمنان است. برخی مفسران کوشیده‌اند این دیدگاهها را در بیانی واحد جمع کنند (← غزالی، ص ۱۳۷؛ فخررازی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۹۰؛ سبزواری، ص ۷۲۱)؛ چنان‌که غزالی (همانجا) حق را به معنای موجود، در سه ساحت اعیان و اذهان و لسان توضیح داده است.

برای عارفان و اهل‌تصوف در مرتبهٔ فنا، یکی از عالی‌ترین و مکررترین اذکار ذکر الحق است، چرا که ایشان از مرتبهٔ شهود افعال و صفات ارتقا یافته و به مرتبهٔ شهود ذات الهی رسیده‌اند و ظواهر باطل و هالک را نمی‌بینند (← قشیری، ۱۹۶۸، همانجا؛ غزالی، ص ۱۳۹؛ فخررازی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۹۲). از نظر ابن‌عربی (ص ۷)، ذکر «یا حق» دعایی است برای درک حقایق توحید و قیام به حق. بنده‌ای که بر ذکر اسم الحق مداومت و به حقیقت آن توجه کند، جز حضرت حق چیزی را حق نمی‌بیند، مگر آنکه می‌داند هر حقی از اوست (غزالی، همانجا).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، *التوحید*، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [? ۱۳۵۷ ش]؛ ابن‌سینا، *الشفاء، الالهیات*، ج ۱، چاپ ابراهیم مدکور، جورج شحاته قنواتی، و سعید زاید، قاهره ۱۳۸۰/ ۱۹۶۰، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ ابن‌عربی، *النور الاسنی بمناجاة اللّه باسمائه الحسنی*، [قاهره] ۱۹۷۸/۱۳۹۸؛ ابن‌فورک، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، چاپ دانیل ژیماره، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن‌قیم جوزیه، *اسماءاللّه الحسنی*، چاپ یوسف علی بدیوی و ایمن عبدالرزاق شوّا، دمشق ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا]؛ ابن‌میمون، *شرح‌الارشاد*، چاپ احمد حجازی احمد سقا، قاهره ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابونعیم اصفهانی، *جزء فیه طرق حدیث «ان للّه تسعة و تسعین اسماً»*، چاپ مشهورین

1. Gimaret

حسن‌بن سلمان، [مدینه] ۱۴۱۳؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، کتاب *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین*، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، کتاب *اصول‌الدین*، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ افست بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ احمدبن حسین بیهقی، کتاب *الاسماء و الصفات*، چاپ عمادالدین احمد حیدر، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن الترمذی و هو الجامع الصحیح*، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ عبدالملک‌بن عبدالله جوینی، کتاب *الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، چاپ اسعد تمیم، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ عبدالکریم‌بن ابراهیم جیلی، *الکمالات الالهیة فی الصفات المحمدیة*، چاپ سعید عبدالفتاح، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ حسین‌بن حسن حلیمی، کتاب *المنهاج فی شعب الایمان*، چاپ حلمی محمد فوده، [بیروت] ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ حمدبن محمد خطابی، *شأن الدعاء*، چاپ احمدیوسف دقاق، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ ابراهیم‌بن سری زجاج، *تفسیر اسماءالله الحسنی*، چاپ احمدیوسف دقاق، دمشق ۱۹۷۴؛ عبدالرحمان‌بن اسحاق زجاجی، *اشتقاق اسماءالله*، چاپ عبدالحسین مبارک، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ زمخشری؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح الاسماء، او، شرح دعاء الجوشن الکبیر*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۷۵ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ عبدالرزاق‌بن همام صنعانی، *المصنَّف*، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ طباطبائی؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ محمدبن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی‌تا]؛ همو، *مصباح‌المتهجّد*، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءالله الحسنی*، چاپ فضله شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیرالکبیر، او، مفاتیح‌الغیب*، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۱؛ همو، *شرح اسماءالله الحسنی للرازی، و هو الکتاب المسمی لوامع البینات شرح اسماءالله تعالی و الصفات*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، قاهره ۱۹۷۶/۱۳۹۶، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ش؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۵، چاپ محمود محمدخضیری، قاهره ۱۹۶۵، ج ۲۰، چاپ عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، [قاهره، بی‌تا]؛ محمدبن احمد قرطبی، *الاسنی فی شرح اسماءالله الحسنی و صفاته العُلی*، چاپ شحات احمد طحان، منصوره، مصر ۲۰۰۶/۱۴۲۷؛ همو، *الجامع لاحکام القرآن*، چاپ محمد ابراهیم حفناوی، قاهره ۲۰۰۷/۱۴۲۸؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *التحبیر فی التذکیر*، چاپ ابراهیم بسیونی، قاهره ۱۹۶۸؛ همو، *الفصول فی‌الاصول*، چاپ ریچارد فرانک، در *MIDEO*، ش ۱۶ (۱۹۸۳)؛

Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.

/ سیده‌زهرا مبلّغ /

حق، وصف و مصدری پربسامد در قرآن و حدیث و متون فقهی، دالّ بر راستی و واقعیت. این واژه در فلسفه و عرفان نیز کاربرد فراوان دارد (ـــه حق و حقیقت*).

۱) در لغت و قرآن و حدیث.

بررسی لغوی. برای ریشهٔ حق، دو معنای اصلی ذکر شده است: یکی استحکام و استواری، چنان‌که «ثوب محقَّق» به معنای لباس یا پارچه‌ای با بافت محکم است؛ و دیگری موافقت و مطابقت، چنان‌که به حفره‌ای که پاشنهٔ در، در آن قرار می‌گیرد و می‌چرخد «حِقُّ‌الباب» و به محل اتصال دو استخوان «حُق» می‌گویند (ـــه جوهری؛ ابن‌فارس؛ راغب اصفهانی، ذیل واژه). مهم‌ترین کاربردهای ریشهٔ ح ق ق، نخست مصدرهای حق و حقیقت به معنای واقعیت است و دوم، صفت حق است در وصف اعتقاد یا حکمی که با واقعیت مطابقت دارد (ـــه راغب اصفهانی، همانجا؛ برای تفاوتهای معنایی و کاربردی حق و صدق* ـــه همانجا؛ تهانوی، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ایزوتسو[1]، ۱۹۶۶، ص ۹۷). مشتقات اسمی و فعلی ریشهٔ ح ق ق بر مفاهیم مختلف مادّی و انتزاعی دلالت دارد که مشهورترین این معانی عبارت‌اند از: نقیض باطل*، موجود ثابت و انکارناپذیر، نامی برای خدا (ـــه الحق*)، وجوب، شایستگی، یقین، نصیب و بهره، خالص و محض هر شیء، وسط شیء، استوار و ظاهر ساختن، هر نوع بلوغ و رسیدن مانند رسیدن شتربچه به وضعی که بتوان بر او بار برد، فربه شدن شتر، طلوع خورشید، کامل شدن بهار و معانی‌ای با شهرت کمتر چون پرچم، سفر شبانه، خانهٔ عنکبوت و ظرفی که بتوان بر روی آن حکاکی نمود (ـــه خلیل‌بن احمد؛ ازهری؛ جوهری؛ ابن‌فارس؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌منظور؛ زبیدی، ذیل واژه).

ریشهٔ حق و برخی مشتقات آن، در زبان عرب پیش از اسلام متداول بوده (ـــه *د.اسلام*، چاپ دوم، ذیل واژه؛ کالورلی[2]، ص ۶۰) و دست‌کم در معانی اصلی واقعیت و راستی (برای نمونه ـــه مُفَضَّل ضَبّی، ص ۱۳۱، شعر ثعلبة‌بن صعیر) و بهره یا نصیب (برای نمونه ـــه همان، ص ۳۵۶، شعر معاویه‌بن مالک) در اشعار و مَثَلها به‌کار رفته است. همچنین، دو واژهٔ حاکی از نام خدا، به صورت حق و حقت، در کتیبه‌های جنوب عربستان یافته شده است (ـــه *د.اسلام*؛ کالورلی، همانجاها).

در برخی دیگر از زبانهای سامی باستانی، مانند عبری، کنعانی، آرامی و سریانی، اصل «ح ق» به صورتها و معانی گوناگون رایج بوده و در کتاب مقدّس عبری، ۲۵۰ واژه از این ریشه آمده است (کالورلی، ص ۵۶ـ۵۷؛ گزنیوس[3]، ص CCCI، ذیل "*ḥqq*"). در عهد قدیم، اشتقاقهای حق ("*ḥqq*") به معنای حک کردن بر چوب، سنگ یا فلز (قس ابن‌منظور؛ زبیدی، ذیل

1. Izutsu　2. Calverley　3. Gesenius

«حق») اشتقاقهای حُق و حُقه به معنای ظرفی که بتوان بر آن حکاکی کرد، ثبت کردن، ترسیم کردن، مقرر کردن، فرمان، قانون، سنّت متداول یا رسم مربوط به خدا یا انسانها، طبیعتِ اشیاء، حقوق و امتیاز به کار رفته است (← د. اسلام؛ کالورلی؛ گزنیوس، همانجاها)، اما در میان همهٔ زبانهای سامی، گسترده‌ترین حوزهٔ معنایی و کامل‌ترین و عالی‌ترین معانی حق و مشتقات آن را در زبان عربی می‌توان یافت که نه فقط بر افعال و اشیای مادّی، بلکه بر کیفیات، صفات و واقعیات غیرمادّی نیز دلالت دارد (← کالورلی، ص ۵۷، ۵۹).

در قرآن. واژهٔ حق و مشتقات آن در قرآن ۲۸۷ بار، در حوزه‌های معنایی گوناگون، به‌کار رفته است (← محمدفؤاد عبدالباقی، ذیل واژه). مهم‌ترین زمینهٔ معنایی واژهٔ حق در قرآن، مربوط به مفاهیم وجود و هستی است. مطابق آیات قرآن، مصداق کامل و منشأ اصلی حق، خداوند است (← حج: ۶، ۶۲؛ نور: ۲۵؛ لقمان: ۳۰). علاوه بر این، الحق یکی از اسماءالحسنی* است (← طه: ۱۱۴؛ مؤمنون: ۱۱۶). آیاتی که خدا را عین حق دانسته یا با وصف حق توصیف کرده در دو زمینهٔ اصلی بیان شده است: نخست آیاتی که بر قدرت عظیم خدا به عنوان منشأ هر ایجاد و تغییر و تحول در عالم هستی تأکید می‌کند، مانند آیات مربوط به مراحل خلقت انسان و تدبیر امور او، تدبیر روز و شب و تسخیر موجودات (← حج: ۵، ۶، ۶۲؛ لقمان: ۳۰). دستهٔ دوم آیات مربوط به بعث، بازگرداندن انسان به سوی خدا و شهادت اعضا و جوارح بر اعمال انسان است (← انعام: ۶۲؛ یونس: ۳۰؛ نور: ۲۵؛ قصص: ۷۵). در آیات دستهٔ نخست، حق در مقابل باطل (← باطل*) ــ یعنی همان بتها و معبودهای مشرکان و هرگونه اختراع بی‌بنیاد ــ به‌معنای امری بسیار واقعی و نیرویی زنده مطرح می‌شود که در همهٔ فرایندهای زندگی و مرگ در جهان هستی سریان دارد (← ایزوتسو، ۱۹۶۶، ص ۹۷ـ۹۸) و این حقیقتی است که به تصریح دستهٔ دوم آیات، در آخرت (← آخرت*؛ الحاقه*، سوره) بر همگان، حتی کافران و مشرکان، نیز آشکار می‌شود.

تفسیر این حوزهٔ معنایی حق، در آثار مفسران، عموماً صبغه‌های فلسفی دارد، چنانکه مفسران، حق را در این آیات به معنای موجود ثابتی دانسته‌اند که نمی‌توان در وجود او تردید کرد و هیچ‌گونه باطلی، از نقص و تغییر و فنا، در او راه ندارد. در تحلیل این معنا، فخررازی (ذیل رعد: ۱۴) توضیح می‌دهد که موجود، یا عدم می‌پذیرد و باطل می‌شود، یا عدم و بطلان ندارد و بنابراین، واجب‌الوجود شایسته‌ترین موجودی است که می‌توان او را حق نامید. او یگانه موجود مطلق، غنی و قائم به ذات است که هستی همهٔ موجودات دیگر از اوست و همه مسخّر و نیازمند اویند و اوست که نظام حق را در عالم جاری می‌سازد (← طوسی، *التبیان*، ذیل طه: ۱۱۴؛ زمخشری، ذیل حج: ۶؛ طبرسی، ذیل انعام: ۶۲؛ فخررازی؛ قرطبی؛ طباطبائی، ذیل حج: ۶). هم‌نشینی وصف حق با صفات ولایت (← انعام: ۶۲؛ کهف: ۴۴)، علوّ، سلطنت و مالکیت خدا (← حج: ۶۲؛ مؤمنون: ۱۱۶) در آیات متعدد، مؤید این معناست.

مفسران با این استدلال که هستی همهٔ موجودات، جز خدا، به باطل، یعنی نقص و تغییر فنا، آمیخته است (← قرطبی، ذیل یونس: ۵۳؛ طباطبائی، ذیل انبیاء: ۲۴)، نشان می‌دهند که دریافت حقیقتِ مفهوم حق، مستلزم اثبات توحید حق (← توحید*) است. به این بیان که حقِ حقیقی و محض، که به هیچ باطلی مشوب نیست، یگانه و همان ذات احدیت است؛ ازهمین‌رو، در تعابیر قرآنی «لاتَقُولوا علی اللّهِ إلّا الحقَّ» (نساء: ۱۷۱) و «لَه دَعْوَةُ الحَقِّ» (رعد: ۱۴)، قول حق و دعوت حق را همان اعتقاد به توحید، تنزیه خدا از شریک یا ادای عبارت تهلیل دانسته‌اند (← طبری؛ طوسی، *التبیان*، ذیل رعد: ۱۴؛ زمخشری، ذیل نساء: ۱۷۱؛ طبرسی، ذیل رعد: ۱۴).

چون از حق محض، جز حق صادر نمی‌شود (← بقره: ۱۴۷؛ آل‌عمران: ۶۰)، همهٔ افعال خدا در قرآن با تعبیر «بالحق» وصف می‌شود، از خلقت آسمانها و زمین (← انعام: ۷۳؛ حجر: ۸۵؛ روم: ۸ و آیات متعدد دیگر) و خورشید و ماه (← یونس: ۵) تا ارسال رُسُل (← نساء: ۱۷۰؛ اعراف: ۴۳)، نزول قرآن بر پیامبر (← مائده: ۴۸؛ إسراء: ۱۰۵)، خروج پیامبر از مدینه برای جنگ بدر (← انفال: ۵)، نزول فرشتگان (← حجر: ۸)، نزول عذاب (← مؤمنون: ۴۱)، داوری در روز قیامت (← زمر: ۶۹، ۷۵) و موارد متعدد دیگر. به‌رغم یکسانی تعبیر به‌کار رفته در این آیات، مفسران معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند که وجه اشتراک بیشتر آنها، توصیف این افعال به حکمت، به معنای فعل دارای هدف و غایت صحیح، یا وقوع حتمی است (← طوسی، *التبیان*؛ زمخشری؛ طبرسی؛ طباطبائی، ذیل آیات، به‌ویژه آل‌عمران: ۴، انعام: ۷۳، یونس: ۵، شوری: ۱۷). براساس آیات قرآن، «قول خدا» نیز، که عین فعل اوست، حق است (← انعام: ۷۳؛ احزاب: ۴؛ ص: ۸۴؛ طباطبائی، ذیل انعام: ۷۳). طباطبائی (ذیل احزاب: ۴) حق بودن قول خدا را به این معنا دانسته است که اگر از چیزی خبر دهد، مطابق با خبر الهی واقع می‌شود و اگر حُکمی را انشا کند، آثاری که با مصلحت واقعی مطابقت دارد، بر آن مترتب می‌شود. مفسران، اطلاق «حق» بر قرآن یا توصیف نزول آن به «حق» را در آیات متعدد به همین معنا دانسته‌اند (← آل‌عمران: ۳؛ انعام: ۱۱۴؛ اسراء: ۱۰۵؛ زخرف: ۳۰ـ۳۱؛ محمد: ۲؛ طوسی، *التبیان*؛ زمخشری؛ طبرسی، ذیل آیات). همچنین، ترکیب اضافی «قَوْلَ الحَقِّ» (← مریم: ۳۴) دربارهٔ حضرت عیسی* علیه‌السلام، عموماً تعبیری دیگر از کلمةاللّه (←

آل‌عمران: ۴۵؛ نساء: ۱۷۱) تفسیر می‌شود (ــــ زمخشری؛ فخررازی، ذیل آیه) که به نحوهٔ خاص خلقت حضرت عیسی به واسطهٔ یک کلمهٔ خدا ــ کُن (آل‌عمران: ۵۹) ــ مربوط است (زمخشری، همانجا؛ نیز ــــ طباطبائی، ذیل آیه). وعده‌های الهی، که از بارزترین مصادیق قول خداوند هستند، در آیات متعدد، با تعبیر «إنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ» (برای نمونه ــــ یونس: ۴، ۵۵؛ هود: ۴۵؛ قصص: ۱۳؛ روم: ۶۰؛ لقمان: ۳۳؛ غافر: ۵۵) وصف شده‌اند. حق بودن وعده‌های الهی، مانند نصرت و اعزاز دین پیامبر، برگشت انسانها بـه سوی پروردگارشان، ثـواب و عقاب یا برگرداندن موسی به مادرش، به معنای وقوع حتمی آنهاست (ــــ طوسی، *التبیان*؛ زمخشری، ذیل آیات). همچنین تعابیری مانند «حَقَّ عَلَیهِمُ القَولُ» (فصلت: ۲۵)، «حَقَّ عَلَیهِ کلمةُ العَذابِ» (زمر: ۱۹) و مشابه اینها (ــــ اعراف: ۳۰؛ إسراء: ۱۶؛ حج: ۱۸؛ ص: ۱۴)، حاکی از محقق شدن قولِ وعیدی خداوند دربارهٔ گمراهی و عذاب کافران در دنیا و آخرت است.

واژهٔ حق، در دلالتی معرفتی، وصفی است برای عقیده (ــــ راغب اصفهانی، ذیل واژه). از این وجه، حوزهٔ معنایی دیگر حق در قرآن، در زمینهٔ عقیده و فعل انسان است. در آیات متعدد، عقیدهٔ مطابق با واقع، حق نامیده شده است (ــــ انبیاء: ۲۴؛ احقاف: ۳۰؛ راغب اصفهانی، همانجا؛ طوسی، *التبیان*، ذیل حج: ۶، فرقان: ۲۶؛ طباطبائی، ذیل رعد: ۱۷، انبیاء: ۱۸). در این معنا حق مقابل «ظن» و «ضلال» قرار می‌گیرد (ــــ یونس: ۳۲، ۳۶؛ زمخشری، ذیل یونس: ۳۵). مثال معروف حق و باطل در آیهٔ ۱۷ سورهٔ رعد بیان می‌کند که موضع انسانها در برابر حقیقت متفاوت است؛ برخی حق بودنِ حقایقی چون قرآن را درمی‌یابند و برخی نسبت به آن کور و چشم بسته‌اند (ــــ رعد: ۱۷ـ۱۹). مطابق این تمثیل، از آبی که خدا از آسمان فرو می‌فرستد، دشتها به قدر خود مقداری از آب را در خود روان می‌کنند و کف زائد را سیل می‌برد. همچنین زیورآلاتی که در آتش گداخته می‌شود، مادهٔ خالصی دارد که باقی می‌ماند و پس‌مانده‌هایی که بی‌فایده است (برای تعداد مثالها در این آیه ــــ ابوالفتوح رازی؛ سیوطی، ذیل رعد: ۱۷). در این تمثیل، ویژگی مهم و مؤکد حق، ثبات و منشأ آثار بودن است و خصوصیت باطل، ظاهرنمایی و بی‌ثمری است (ــــ طوسی، *التبیان*؛ قرطبی، ذیل رعد: ۱۷). به همین ترتیب، در عالم هستی، موجودی حق است که ثابت باشد و هرچه ناپایدار و میرا باشد، از این جهت، باطل است (ــــ طباطبائی، ذیل رعد: ۱۷). براین اساس، اگر انسان معتقد به چیزی باشد که وجود خارجی ندارد، یا برای موجودات، خواص وجودی‌ای فرض کند که فاقد آن باشند، مانند استقلال یا بقا برای موجودات ممکن‌الموجود، یا اعتقاد به تجسد یافتن خدا در شخص انسانی، این عقاید باطل است (ــــ عبدالرزاق کاشی، ص ۳۰۳؛ طباطبائی، ذیل رعد: ۱۷؛ ایزوتسو، ۱۹۸۳، ص ۳۳).

قرآن افراد خاصی را به عنوان کسانی که حق (به‌طور خاص، حق بودنِ قرآن) را در می‌یابند، معرفی کرده است: کسانی که از جانب خدا به ایشان علم داده شده، صاحبان خردهای ناب، برخی از اهل کتاب، و مؤمنان (ــــ بقره: ۱۴۴؛ مائده: ۸۳، ۸۴؛ رعد: ۱۹؛ حج: ۵۴؛ سبأ: ۶؛ شوری: ۱۸). این افراد به احوال اشک ریختن از سر معرفت حق، ایمان آوردن، نرم‌دلی و دارا بودن بصیرت، وصف شده‌اند (ــــ مائده: ۸۳؛ رعد: ۱۹؛ حج: ۵۴؛ شوری: ۱۸).

علاوه بر حوزهٔ معرفت، به بیان طباطبائی (همانجا) در حوزهٔ افعال انسانها نیز هر فعل هنگامی حق است که با غایت و نتیجه‌ای که برایش مقرر شده است (مانند سیری برای خوردن)، هماهنگ باشد، در غیر این صورت، فعل باطل است. ظاهراً تعبیر «بِغَیرِالحقّ» در توصیف برخی افعال انسانها از همین باب است؛ افعالی چون غلوّ در دین، بَغیْ (ظلم)، بیرون راندن مؤمنان از سرزمینشان و فَرَح (ــــ مائده: ۷۷؛ اعراف: ۳۳؛ حج: ۴۰؛ غافر: ۷۵). تعبیر «یا أیُّها النّاسُ إنَّما بَغْیُکُم عَلیٰ أنفُسِکُم» در آیهٔ ۲۳ سورهٔ یونس، و تأکید بر اینکه عذاب قوم مستکبر عاد در آخرت خوارکننده‌تر از عذاب دنیوی آنهاست (ــــ فصلت: ۱۶)، دلالتی ضمنی است بر اینکه این‌گونه اعمال، انسانها را به هدف و غایتی که در پیِ آن‌اند نمی‌رساند. چون در عالم وجود، حق مطلق فقط خداوند است و تنها اوست که به سوی حق هدایت می‌کند (ــــ یونس: ۳۲، ۳۵) و دستیابی انسان به حقیقت در اندیشه و کردار، جز با پیروی از دین حق میسر نیست (ــــ یونس: ۳۵). دین حق، که همان اسلام است (ــــ توبه: ۲۹، ۳۳؛ صف: ۹؛ نیز ــــ طوسی، *التبیان*؛ زمخشری؛ طبرسی؛ فخررازی، ذیل آیات)، به دلیل موافقت با فطرت و سنّت تکوین، انسانها را در دنیا و آخرت به سعادت می‌رساند (ــــ طباطبائی، ذیل توبه: ۲۹، محمد: ۲) و به ارادهٔ الهی سرانجام بر همهٔ ادیان چیره می‌گردد (ــــ توبه: ۳۳؛ صف: ۹). قرآن در آیات متعدد، به تمثیل یا به تصریح، از پیروزی نهایی حق بر باطل خبر می‌دهد (برای نمونه ــــ رعد: ۱۷؛ اسراء: ۸۱؛ انبیاء: ۱۸) و انسانها را از معارضه با حق، کتمان حق، در هم آمیختن حق و باطل و تکذیب حق بازمی‌دارد (ــــ بقره: ۴۲، ۱۴۶؛ انعام: ۵). چون گاهی حق، مدتی پوشیده می‌ماند (برای نمونه ــــ بقره: ۴۲، ۱۴۶؛ آل‌عمران: ۷۱؛ یوسف: ۴، ۱۰۰) و مهلت دادن به باطل از سنّتهای الهی است (ــــ رعد: ۱۷؛ طارق: ۱۷) و غلبهٔ ظاهری باطل و دشواری التزام به حق ممکن است به یأس و تردید اهل حق بینجامد (ــــ بقره: ۲۱۴؛ طباطبائی، ذیل انبیاء: ۱۸)، در آیات متعدد، فرمان صبر به پیامبر، با تأکید بر حق بودن وعده‌های الهی قرین گشته (ــــ روم: ۶۰؛ غافر: ۵۵، ۷۷) و تواصی به حق، درکنار تواصی به صبر، از صفات مؤمنان شمرده

شده است (ــــ عصر: ۳).

گذشته از دو حوزهٔ معنایی وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه، واژهٔ حق در قرآن با دو دلالت حقوقی نیز به‌کار رفته است: یکی به معنای عمل یا تکلیفی که برعهدهٔ فرد است و بر انجام دادن آن تأکید شده است، مانند وصیت کردن (ــــ بقره: ۱۸۰) یا رعایت بهرهٔ زوجه از سوی زوج در احکام طلاق (ــــ بقره: ۲۳۶، ۲۴۱)، و دیگری به معنای نصیب یا بهره‌ای که متعلق به فرد خاصی است، مانند آیاتی که به دادن حق خویشاوندان، مسکینان و در راه ماندگان امر می‌کند (ــــ اسراء: ۲۶؛ روم: ۳۸)، یا نگاه داشتن بهره‌ای معیّن از اموال را برای سائل و محروم، از ویژگیهای نمازگزاران و متقین برمی‌شمارد (ــــ ذاریات: ۱۹؛ معارج: ۲۴).

واژهٔ حق در قرآن در یک ساختار نحوی ویژه (برای نمونه ــــ يَتلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ، بقره: ۱۲۱، اِتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ، آل‌عمران: ۱۰۲)، برای تأکید بر انجام دادن کاری به نحو کامل و شایسته به‌کار رفته است؛ مانند تلاوت کتاب خدا، رعایت تقوای الهی، شناختن قدر خدا و جهاد (ــــ بقره: ۱۲۱؛ آل‌عمران: ۱۰۲؛ انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴، ۷۸؛ حدید: ۲۷). تعبیر حَقُّ اليَقين نیز، که بعدها از مهم‌ترین اصطلاحات عرفانی شد (ــــ یقین*)، دوبار در قرآن به کار رفته است (ــــ واقعه: ۹۵؛ حاقه: ۵۱). اضافهٔ حق به یقین در این ترکیب، اضافهٔ بیانیه و برای تأکید بر حقانیت قرآن (ــــ حاقه: ۵۱) و راستی اخبار قیامت و وقوع حتمی آن (ــــ واقعه: ۹۵) است (ــــ طبری؛ طوسی، *التبيان*؛ زمخشری؛ طبرسی، ذیل آیات).

در حدیث، در جوامع حدیثی، دربارهٔ شناخت حق، استواری در راه حق و تقابل آن با باطل، مطالب بسیاری آمده است. بنابر روایات، شناخت حق از نشانه‌های بصیرت و دانایی است (ــــ کلینی، ج ۵، ص ۵۲). همچنین کمال عقل در پیروی از حق و تواضع در برابر آن نهفته است (ــــ همان، ج ۱، ص ۱۶؛ مجلسی، ج ۱، ص ۱۳۰، ج ۷۵، ص ۱۲۷). در مقابل، پیروی از هوای نفس، فراموشی آخرت و کثرتِ نزاع جاهلانه، از جمله عواملی است که انسان را از حق باز می‌دارد (ــــ *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۴۲، ۸۴، حکمت ۳۱؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۴). طبق حدیثی از پیامبر اکرم، راه معرفت حق، معرفت نفس، راه موافقت با حق، مخالفت با نفس، راه رسیدن به رضایت حق، سخط بر نفس، راه رسیدن به حق، هجرت از نفس، راه طاعت حق، عصیان بر نفس، راه ذکر حق، فراموش کردن نفس و راه قرب به حق و انس با آن، دوری و وحشت از نفس است (ــــ ابن‌ابی‌جمهور، ج ۱، ص ۲۴۶؛ نیز ــــ مجلسی، ج ۶۷، ص ۷۲). همچنین در حدیثی منسوب به علی علیه‌السلام، معروف به حدیث حقیقت، امام در پی پرسش مُصرّانهٔ کمیل‌بن زیاد از چیستی حقیقت، در چند عبارت عرفانی آن را وصف می‌کند (ــــ حق و حقیقت، بخش ۲: در عرفان اسلامی). در احادیث بر لزوم عمل به حق و پایداری بر آن بسیار تأکید شده است، حتی اگر پیامدهایی سخت، مانند قطعه‌قطعه شدن یا سوزانده شدن، داشته باشد (ــــ کلینی، ج ۲، ص ۹۱، ج ۸، ص ۱۴۰). علی علیه‌السلام به فرزند خود سفارش می‌کند برای حق به هر دشواری‌ای وارد شود و شکیبایی ورزیدن در راه حق را نیکوترین خصلت برمی‌شمارد (ــــ *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۳۱). قرین گشتن سفارش التزام به حق با توصیه به صبر، دشواری پایداری در راه حق را به خوبی نشان می‌دهد (ــــ همان، نامهٔ ۵۳). بنابر حدیثی از امام باقر علیه‌السلام، «اِصبِر عَلَى الحَقِّ وَ اِن كانَ مُرّاً» وصیتِ همهٔ امامان بوده است (ــــ کلینی، ج ۲، ص ۹۱). البته به تصریح امام علی علیه‌السلام، حق به‌رغم سنگینی، گوارا، و باطل در عین سبکی، بدفرجام است و اهل حق مدتی کوتاه در سختی و مدتی طولانی در عافیت و آسایش‌اند (ــــ *نهج‌البلاغة*، حکمت ۳۷۶؛ کلینی، ج ۲، ص ۲۵۵). احادیث بسیاری نیز دربارهٔ لزوم بازگو کردن حق حتی در مواردی که به ضرر فرد باشد، و همچنین گفتن حق در رضا و غضب، وارد شده است (ــــ نسائی، ج ۳، ص ۵۵؛ ابن‌حبّان، ج ۲، ص ۷۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۵۲۶؛ *الاختصاص*، ص ۳۲). براساس حدیث مشهور نبوی، برترین جهاد، گفتن کلام حق در برابر سلطانِ جائر است (ــــ ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۱۹؛ ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۳۳۰؛ متقی، ج ۱۵، ص ۹۲۳).

برخی از خطبه‌های حضرت علی علیه‌السلام، بر آمیختگی مداوم حق و باطل و درنتیجه لزوم افشای باطل برای جلوه‌گر ساختن حق دلالت دارد. در کلام علی علیه‌السلام این وضعیت شبهه‌ناک، جولانگاه شیطان برای استیلا یافتن بر اهل باطل خوانده شده، اما در عین حال بر این نکته تأکید شده است که دوستان خدا به لطف حق و با هدایت نور یقین، نجات می‌یابند (برای نمونه ــــ *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۳۸، ۵۰، ۱۰۴).

از جمله مسائلی که در احادیث شیعی بسیار مورد توجه قرار گرفته، توصیف اهل حق است. براساس این روایات، امامان علیهم‌السلام با حق‌اند و حق با آنهاست، امر ایشان حق است و هر قضاوت حقی نزد آنهاست (ــــ صفار قمی، ص ۴۹؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۹۹؛ ابن‌ابی‌زینب، ص ۷۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۷۸). علی علیه‌السلام تصریح می‌کند که رایَت حق در دست اهل‌بیت علیهم‌السلام است و تنها راه رستگاری، همراهی با آنان و پیروی از آنان است (ــــ *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۸۷، ۱۰۰، ۲۳۹). همچنین نقل شده که دین حق دین همراه با ولایت است (ــــ کلینی، ج ۱، ص ۴۳۲) و روی‌گردانی از ولایت اهل حق مایهٔ هلاک است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ص ۶۲۶). اگرچه سخن مشهور علی علیه‌السلام («اِعرِف الحَقّ تَعرِف اَهلَهُ») به حارث‌بن حوط در جنگ جمل (ــــ بلاذری، ص ۲۳۹؛ یعقوبی،

ج ۲، ص ۲۱۰؛ مفید، ص ۵؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۶۲۶)، بر این دلالت دارد که شناختن حق بر شناختن اهلِ آن مقدّم است؛ اما در احادیث متعددی از رسول خدا، که در کتابهای فریقین آمده است، علی علیه‌السلام و عمار یاسر، صراحتاً معیار شناخت حق و اهل آن معرفی شده‌اند (ـــه طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۹۶؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۸۳؛ ابن‌عبدالبرّ، ج ۳، ص ۱۱۳۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۲، ص ۲۹۷). مضمون این روایات، که به وقوع اختلاف و نبرد میان مسلمانان پس از رحلت پیامبر اشاره دارد، درواقع به مسلمانان کمک می‌کرد که در فضایی که حق و باطل به‌هم آمیخته بود، حق را از باطل تمیز دهند. در احادیث شیعی به تقابل دولت حق با دولت باطل نیز اشاره شده و مصداق اَتَمّ دولت حق، دولت قائم آل‌محمد علیه‌السلام دانسته شده است که در آن حق و عدل ظاهر، دلها به هم نزدیک، و حدود الهی اجرا می‌شود و حق به اهلش بازمی‌گردد (ـــه کلینی، ج ۱، ص ۳۳۳، ج ۲، ص ۴۴۶؛ ابن‌ابی‌زینب، ص ۳۳۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۶۴۶).

واژهٔ حق در بسیاری از احادیث بر معنای حقوقی دلالت دارد. این معنا در ابعاد گوناگون (مانند حق خدا بر انسان، حق اعضا و جوارح و حقوق متقابل انسانها در مناسبات اجتماعی) مطرح می‌شود. براساس روایات، منشأ تمامی حقوق، حق خدا بر بندگان است (ـــه نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۲۱۶؛ ابن‌شعبه، ص ۲۵۴)، که از جملهٔ آنها عبادت خالصانه و اطاعت خدا، شریک نگرفتن برای او و تقوای الهی است (ـــه نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۱۹۱، ۲۱۶؛ بخاری، ج ۳، ص ۲۱۶؛ ترمذی، ج ۴، ص ۱۳۶؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۱۹). اگرچه به گفتهٔ علی علیه‌السلام حق خدا بر بندگان، موجب ایجاد حق متقابل برای بنده نمی‌شود، اما در صورت التزام بنده به حقوق الهی، خداوند از سرِفضل بر خود لازم کرده است به او پاداشی دوچندان دهد (ـــه نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۲۱۶) و امر دنیا و آخرتش را کفایت و او را از عذاب رها کند (ـــه نهج‌البلاغة؛ بخاری؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، همانجاها). اما در مناسبات انسانها هر حقی موجب به‌وجود آمدن حقی برای طرف متقابل می‌شود (ـــه نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۲۱۶). از مجموع احادیث چنین برمی‌آید که صاحبان حقوق بسیارند، از آن جمله‌اند والدین (ـــه حق والدین*)، فرزند (ـــه حق فرزندان*)، همسر (ـــه حقوق خانواده*)، همسایه (ـــه جار*)، مهمان، برادر، و دوست. صاحبان حقوق فقط انسانها نیستند. براساس روایات، اعضای بدن و فرایض دینی (مانند نماز، حج، روزه و صدقه) نیز بر انسان حق دارند (ـــه ترمذی، ج ۲، ص ۳۱۵، ج ۳، ص ۲۲۳، ج ۴، ص ۳۳، ۳۳۸؛ نسائی، ج ۴، ص ۲۱۱؛ ابن‌شعبه؛ ابن‌بابویه، همانجاها). مجموعهٔ مفصّل و جامعی از این حقوق در رساله‌ای کوتاه از امام سجاد علیه‌السلام، به نام رسالة الحقوق، آمده است (ـــه رسالة الحقوق*). مطابق این رساله، منشأ تمامی حقوق، حقی است که خدا بر بندگان دارد. بزرگ‌ترین حق خدا بر بنده، عبادت خالصانه و شرک نورزیدن به اوست. براساس این حق اصلی، در هر نعمتی، حقی بر بندگان واجب شده است، که همهٔ این حقوق اهمیت یکسانی ندارند. به تصریح امام علی علیه‌السلام (ـــه نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۲۱۶)، عظیم‌ترین حقی که خدا بر انسانها واجب ساخته، حقوق متقابل حاکم و مردم است. همچنین بنابر سخن امام علی علیه‌السلام (ـــه همان، خطبهٔ ۹۱)، نهایت حق خدا بر بنده، شناختن خدا تنها از طریق قرآن و سنّت رسول اکرم است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌ابی‌جمهور، *عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة*، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۳ـ۱۴۰۵/ ۱۹۸۳ـ۱۹۸۵؛ ابن‌ابی‌زینب، *الغیبة*، چاپ فارس حسون کریم، قم ۱۴۲۲؛ ابن‌اثیر، *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، چاپ محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، بیروت ۱۳۸۳/۱۹۶۳، چاپ افست قم ۱۳۶۴ش؛ ابن‌بابویه، *الامالی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ش؛ همو، *کتاب مَن لایحضُره الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۱۴؛ همو، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ش؛ ابن‌حِبّان، *صحیح ابن‌حبّان*، بترتیب ابن‌بلبان، چاپ شعیب ارنؤوط، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌شعبه، *تحف العقول عن آل‌الرسول صلی‌اللّه علیهم*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ش؛ ابن‌عبدالبرّ، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲؛ ابن‌فارس؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/ ۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابن‌منظور؛ ابوالفتوح رازی، *روض‌الجِنان و روح‌الجَنان فی تفسیر القرآن*، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵ـ۱۳۷۶ش؛ *الاختصاص*، [منسوب به] محمدبن محمدمفید، چاپ علی‌اکبر غفاری، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب اللغة*، ج ۳، چاپ عبدالحلیم نجار، قاهره [بی‌تا.]؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ احمدبن یحیی بلاذری، *انساب‌الاشراف*، چاپ محمدباقر محمودی، بیروت ۱۳۹۴/۱۹۷۴؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن الترمذی و هوالجامع الصحیح*، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ محمداعلی‌بن علی تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح‌العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا.]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ش؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ حسین‌بن محمد راغب‌اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سیدکیلانی، تهران [؟ ۱۳۳۲ش]؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*، چاپ علی

شبیری، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ زمخشری؛ سیوطی؛ محمدبن حسن صفارقمی، *بصائر الدرجات فی فضائل آل‌محمد* ص، چاپ محسن کوچه‌باغی تبریزی، قم ۱۴۰۴؛ طباطبائی؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *کتاب‌الدعاء*، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۳؛ همو، *المعجم الکبیر*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، چاپ افست بیروت ۱۴۰۴-۱۴۰۷؛ طبرسی؛ طبری، *جامع*؛ محمدبن حسن طوسی، *الامالی*، قم ۱۴۱۴؛ همو، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، چاپ احمد حبیب قصیرعاملی، بیروت [بی‌تا.]؛ عبدالرزاق کاشی، *شرح فصوص‌الحکم*، چاپ مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۳ ش؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیرالکبیر*، قاهره [بی‌تا.]، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ کلینی؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجلسی؛ محمدفؤاد عبدالباقی، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قم ۱۳۸۰ ش؛ مُفَضَّل‌بن محمد مُفَضَّل ضَبّی، *المُفَضَّلیات*، چاپ احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۳۸۳/۱۹۶۳ ?]؛ محمدبن محمد مفید، *الامالی*، چاپ حسین استادولی و علی‌اکبر غفاری، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴؛ احمدبن علی نسائی، *سنن النسائی*، بشرح جلال‌الدین سیوطی، بیروت ۱۹۳۰/۱۳۴۸؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

Edwin E. Calverley, "Ḥaqq (truth)", *The Muslim world*, LIV (1964); *EI*², s.v. "Ḥaḳḳ" (by D. B. Macdonald - [E.E. Calverley]); Wilhelm Gesenius, *Gesenius's Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament scriptures*, translated, with additions and corrections from the author's thesaurus and other works by Samuel Prideaux Tregelles, London 1884; Toshihiko Izutsu, *Ethico - religious concepts in the Qur'ān*, Montreal 1966; idem, *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, Tokyo 1983.

/ سیده‌زهرا مبلّغ /

۲) **در فقه و حقوق.** در منابع فقهی اهل سنّت تعاریف مختلفی از حق شده است: حکم شرعی ثابت و غیرقابل انکار؛ مصلحت شرعی؛ نسبت و علاقهٔ خاص میان صاحب حق و منافعی که وی از آن بهره‌مند می‌گردد؛ اختصاص یافتنِ شرعیِ چیزی به کسی از باب تکلیف یا سلطه که شامل تمام حقوقِ دینی، مدنی، عمومی و مالی می‌شود؛ و هر چیزی که بر پایهٔ حکم شرعی ثابت شده و شرع از آن حمایت کرده است (برای نمونه ← زرقاء، ص ۱۹-۲۲؛ خفیف، ص ۵-۶؛ زحیلی، ج ۴، ص ۸-۱۰). بسیاری از فقهای اهل سنّت حق را همان حکم الهی و شماری دیگر احکام را سبب و منشأ حقوق به‌شمار آورده‌اند (← جرجانی، ص ۹۴؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۱۸، ص ۸-۱۰).

در منابع فقهای شیعه، گاهی حق نزدیک به معنای لغوی آن (هر امر ثابت) به‌کار می‌رود، یعنی به معنای هر چیزی که شارع جعل و وضع کرده است، و مفاهیمی مانند حکم، عین، منفعت و حق به معنای خاص (← ادامهٔ مقاله) را شامل می‌شود (برای نمونه ← خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ مروج، ج ۱، ص ۸۶). حق به معنای خاص فقهی، نوعی سلطهٔ قراردادی است بر عین (مانند حق تحجیر و رهن) یا بر انسانی دیگر (مانند قصاص و حضانت) یا بر امری اعتباری (مانند حق خیار در عقد). بر این اساس، حق نوعی مِلک به شمار می‌رود، ولی مرتبه‌ای ضعیف از ملکیت است که گاه از آن به «ملکیت نارسیده» تعبیر می‌شود، همچنان که مالکیت بر منافع مرتبه‌ای ضعیف‌تر از مالکیت بر عین به شمار می‌رود (← بحرالعلوم، ج ۱، ص ۱۳-۱۴؛ طباطبائی‌یزدی، ج ۱، ص ۵۵؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ایروانی، ج ۱، ص ۲۲). به تصریح بسیاری از فقها (← آخوند خراسانی، ص ۴؛ اصفهانی، ج ۱، ص ۳۰؛ حکیم، ص ۶؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۸) حق به مفهوم یاد شده، مانند بسیاری از امور وضعیِ عرفی و شرعی، وجود اعتباری دارد، نه وجود حقیقی و خارجی.

پیش از نگارش کتاب *المکاسب* اثر شیخ‌انصاری، در منابع فقهی شیعه به حق و مصادیق آن اشارات مختصری شده بود؛ اما پس از آنکه شیخ‌انصاری، به مناسبت مبحث بیع، به اقسام حقوق پرداخت (← ج ۳، ص ۸-۹)، حاشیه‌نویسان و شارحان آن و، به تبع آنان، حقوق‌دانان معاصر به تفصیل به بررسی مفهوم و گونه‌های حق و رابطهٔ آن با مفاهیمی چون ملکیت و حکم پرداختند. تک‌نگاریهای متعددی نیز دربارهٔ این مباحث فراهم شد (برای آگاهی از عناوین این کتابها ← صفری، ص ۱۵۲-۱۵۷).

به نظر حکیم (ص ۶-۸)، شیء مملوک (عین) گاهی مستقل و قائم به خود (اعم از عینِ خارجی مانند خانه، و عین در ذمه مانند ثمن در بیع نسیه) است و گاهی امری است قائم به چیز دیگر که اعتبار کردن آن با استناد آن به مالک ملازمه دارد؛ از این نوع ملک، به «حق» تعبیر می‌شود، مانند حق قصاص که وابسته به وجود شخص جانی است و با مرگ وی، حقی وجود نخواهد داشت. پس، همهٔ اعیان خارجی، اموال در ذمه و نیز منافع اعیان از محدودهٔ حقوق خارج‌اند، زیرا اعتبار ملکیت در آنها بدون استناد به مالک ممکن است. خویی تفاوت حق را با ملک در آن دانسته است که ملکیت هم به اعیان تعلق می‌گیرد هم به افعال، ولی حق فقط به افعال تعلق می‌گیرد (← توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۸-۳۳۹).

به نظر آخوند خراسانی (همانجا)، ماهیت حق، سلطه

داشتن نیست؛ بلکه سلطه از احکام و آثار حق به شمار می‌رود، همچنان‌که از آثار ملکیت نیز هست. درواقع، حقّ اعتباری خاص است که آثاری ویژه دارد، مانند حق خیار و حق شُفعه که اثری چون سلطنت بر فسخ دارند؛ اما به نظر اصفهانی (ج ۱، ص ۴۱)، حقّ سلطنت است، اما از نوع اعتباری نه تکلیفی، زیرا سلطنتِ تکلیفی تنها مواردی مانند جواز فسخ و امضای عقود را دربرمی‌گیرد و شامل حق محجوران نمی‌شود. به نظر او (ج ۱، ص ۴۴)، در هریک از مصادیق حق، اعتباری خاص با آثاری ویژه وجود دارد. مثلاً حق ولایت، به معنای اعتبار ولایتِ حاکم یا پدر است که اثر آن، جواز تصرف آنهاست، یا حق تحجیر به معنای اعتبار اولویت داشتن صاحب حق در زمین است. گاه دلیلی که وجود حق را اثبات کرده، آن را نوعی سلطنت شمرده است، مانند حق قصاص به استناد آیهٔ ۳۳ سورهٔ اسراء (فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلیّه سلطاناً). با وجود این، حق همواره به معنای سلطنت نیست.

امام خمینی (ج ۱، ص ۳۹ـ۴۰) نیز با پذیرش این دیدگاه که حق نه ملک است نه سلطنت و نه مرتبه‌ای از مراتب آن دو، حق را حکمی وضعی و اعتباری دانسته است که گاهی آن را عقلا و گاهی شارع اعتبار می‌کنند و ماهیت آن با ماهیت مِلک تباین دارد، زیرا مصادیقی از حق هستند که مصداق ملک نیستند، مانند حق نشستن در مکانی از مسجد به استناد پیشی گرفتن در استقرار در آن مکان؛ ضمن آنکه این حق، ملک نیست. البته وی (ج ۱، ص ۴۰)، برخلاف اصفهانی، با استناد به نظر عرف و عقلا، مفهوم حقوق را در همهٔ اقسام و مصادیق آن یکسان و واژهٔ حق را مشترک معنوی دانسته است. به نظر او، نمی‌توان حق را در هر موردِ آن دارای مفهومی مستقل و جدا دانست (برای تفاصیل مطلب ← مالکیت*).

مبحث مهم دیگر دربارهٔ حق، تفاوت آن با اصطلاح حکم است. به نظر برخی فقها، چون حق نوعی سلطنت و ملکیت است، مهم‌ترین تمایز حق و حکم، اسقاط‌پذیر بودن حق از سوی صاحب آن و اسقاط‌ناپذیر بودن حکم است. بر این اساس، تراضی اشخاص، در سقوط احکامی مانند ربا و غَرَر تأثیری در آن احکام ندارد (← خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۷؛ حکیم، ص ۸). به نظر برخی دیگر، مراد از حکم شرعی، درخواست انجام دادن یا ندادن کاری از مکلف یا ترتیب اثر دادن به چیزی در شرع است؛ اما حق، نوعی مالکیت و سلطنت کسی بر چیزی است که از جانب شارع اعتبار شده است. مثلاً خیار در عقودِ لازم را شارع تشریع کرده و حکم است، ولی نتیجهٔ این حکم، یعنی توانایی شخص بر فسخ یا امضای عقد، نوعی حق است. همچنین جواز فسخ عقدِ لازم (خیار) نوعی حق برای صاحب خیار است، ولی جواز در عقد جایز (مانند عقد هبه)، که به کار مکلف تعلق گرفته، گونه‌ای حکم شرعی است (← طباطبائی‌یزدی، همانجا؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۶). ازاین‌رو، برخلاف حکم، حق را می‌توان به شکل اضافهٔ ملکی، به صاحب حق (مستحق) نسبت داد (حکیم، همانجا؛ نیز ← *الموسوعة الفقهیة*، ج ۱۸، ص ۸).

خویی، با انکار تفاوت ماهوی میان حق و حکم، هر دوی آنها را امری اعتباری و بحث از تفاوت آنها را بی‌فایده دانسته است. به نظر او، همهٔ آنچه شارع اعتبار کرده است (مجعولات شرعی)، از تکالیف الزامی و غیرالزامی و مجعولات وضعیِ لزومی و ترخیصی، چه فسخ‌شدنی چه فسخ‌ناشدنی و چه قابل اسقاط چه غیرقابل اسقاط، همگی حکم شرعی یا عقلایی‌اند و تفاوت آنها در آثار، ناشی از تفاوت در نوع جعل و اعتبار شارع به استناد مصالح و ملاکهای واقعی احکام است. از سوی دیگر، همهٔ اینها از جهت و اعتباری دیگر، مصداق حق هم هستند، زیرا مفهوم لغوی حق، «ثبوت» است و هر امری را که در ظرف اعتبار یا تکوین استقرار داشته باشد، شامل می‌شود. بنابراین، میان حق حضانت و ولایت که قابل اسقاط نیستند و حق خیار و حق ولیّ دم بر قصاص، که قابل اسقاط‌اند، تفاوت ماهوی وجود ندارد و همهٔ اینها از لحاظی حکم شرعی و از لحاظی دیگر حق به شمار می‌روند، هرچند می‌توان با اصطلاح‌سازی به شماری از احکام، مانند احکام قابل اسقاط، «حق» اطلاق کرد (← توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۹ـ۳۴۲).

به نظر اصفهانی (ج ۱، ص ۴۵ـ۴۶)، اصولاً سنخ احکام تکلیفی با اعتبارات وضعی متفاوت است؛ تشریع احکامْ ناشی از مصالح و مفاسد واقعی است و واداشتن یا بازداشتن (اصطلاحاً: بعث و زجر) در احکام، چه ناشی از مصلحت و مفسدهٔ ملزمه باشد چه غیرملزمه، مقدمهٔ تحقق یافتن یا نیافتن فعل است. درنتیجه، حتی شارع هم حق اسقاط آنها را ندارد، ولی این ملاک در اعتبارات وضعی، مانند ملکیت، وجود ندارد؛ زیرا طبیعت آنها با رفع و اسقاط منافاتی ندارد. البته همچنان‌که ثبوت آنها از طریق اسباب شرعیِ معتبرسازی، صورت می‌گیرد، سقوط آنها هم از راهی انجام می‌شود که شارع آن راه را معتبر دانسته است. مثلاً اِعراض از مال، موجب ساقط شدن ملکیت یا مملوکیت نمی‌گردد. این دیدگاه ضمن پذیرش امکان اسقاط و عدم امکان آن به عنوان ضابطهٔ تشخیص حق از حکم، این تفاوت را بیشتر ناشی از اختلاف ماهیت «اعتبار» در احکام تکلیفی با احکام وضعی، که عمدتاً منشأ حقوق به شمار می‌روند، قلمداد می‌کند (← همان، ج ۱، ص ۵۱ـ۵۲؛ نیز برای برخی جهات اختلاف و اشتراک دیگر حق و حکم ← تارا، ص ۲۰ـ۲۲؛ نیز ← حکم*).

بر پایهٔ تمایز میان حق و حکم، در صورت تردید میان حق یا

حکم بودن مجعول شرعی، فقها راه‌حل داده‌اند. به نظر شماری از فقها (برای نمونه ــه بحرالعلوم، ج ۱، ص ۱۹)، بازشناسی موارد حق از حکم، تابع مجموعهٔ ادلهٔ شرعی‌ای است که مجعول شرعی از آن استنباط شده است و نمی‌توان به آثار آن دو، یعنی قابل اسقاط و نقل و انتقال بودن یا نبودن، استناد کرد. برخی دیگر (برای نمونه ــه طباطبائی‌یزدی، ج ۱، ص ۵۵ـ۵۶)، استناد به آثار را برای تشخیص حق بودن پذیرفته‌اند و علاوه بر آن، تمسک به اجماع، سیاق دلیل و اصلِ عملی مناسب (مانند اصل عدم اسقاط) را مطرح کرده‌اند. فقهایی دیگر (برای نمونه ــه خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۸؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۴۹) تنها راه‌حل را مراجعه به اصول عملی (از جمله استصحاب) دانسته‌اند.

خویی، که تفاوت حق و حکم را صرفاً بحثی اصطلاحی، نه ماهوی، دانسته، دربارهٔ تردید بین آن دو، راه‌حل را در استناد به عموم و اطلاق دلیل شرعی شناخته که نتیجهٔ آن، حکم بودنِ مورد مشکوک است. اگر این استناد ممکن نباشد، با جریان اصل استصحاب (بر پایهٔ پذیرش جریان استصحاب در شبهات حکمی) حکم بودن اثبات می‌شود وگرنه با جریان دیگر اصول عملی، امکان اسقاط و نقل و انتقال (یعنی حق بودن) ثابت می‌گردد (ــه توحیدی، ج ۲، ص ۳۴۲ـ۳۴۳).

به نظر برخی فقها، از جمله شیخ‌انصاری (ج ۳، ص ۹)، حق برخلاف دَیْن و ملکیت، به دو رکن نیاز دارد: کسی که حق را برعهده دارد و کسی که مالک حق است (صاحب حق). توضیح اینکه، دَین و مِلک به یک رکن (مالک) نیازمندند (نیز ــه زحیلی، ج ۴، ص ۱۰؛ برای توضیح میرزای نائینی در این باره ــه آملی، ج ۱، ص ۹۵؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۱۰؛ نیز ــه دَین*؛ ذمه*).

دیدگاه فقها دربارهٔ آثار حق، با توجه به آرای متفاوت آنها دربارهٔ ماهیت حق، مختلف است. اصفهانی (ج ۱، ص ۴۴) ــ که چگونگی اعتبار حق را در موارد مختلف آن، متفاوت دانسته ــ بر آن است که آثار حق نیز در هریک از این موارد مختلف است. مثلاً اثر حق ولایت، جواز تکلیفی و وضعی تصرف ولیّ در مال کسی است که ولایت او را برعهده دارد و اثر حق رهن، جواز استیفای طلب از مال رهن داده شده (در صورت امتناع مدیون از پرداخت دین) است. برخی فقها اثر حق را سیطره و سلطنت، ولی نوع این سلطنت را در موارد مختلف متفاوت دانسته‌اند. مثلاً در حق خیار، سلطنت بر فسخ، در حق شفعه سلطنت بر تملک با عوض، و در حق تحجیر سلطنت بر تملک بدون عوض وجود دارد (ــه آخوند خراسانی، ص ۴؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۴۴). فقهایی هم که حق را نوعی مالکیت ضعیف دانسته‌اند، اثر حق را سلطنت شناخته‌اند، اما به نظر آنان، این سلطنت از

آنچه در مالکیت تام وجود دارد، ضعیف‌تر است و تنها شامل برخی شئون آن می‌گردد (ــه بحرالعلوم، ج ۱، ص ۱۳ـ۱۴؛ طباطبائی‌یزدی، ج ۱، ص ۵۵؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۷؛ آملی، ج ۱، ص ۹۲).

شیخ‌انصاری (ج ۳، ص ۸ـ۹) حقوق را از حیث قابل نقل و انتقال بودن و نیز قابلِ معاوضه بودن با مال، در قالب یکی از عقود (مانند عقد بیع)، به سه نوع تقسیم کرده است: حقوقی که قابل معاوضه با مال نیستند؛ حقوقی که قابل انتقال نیستند، هرچند در مواردی انتقال قهری آنها ممکن است، مانند حق شفعه و حق خیار؛ و حقوقی که قابل نقل و انتقال هستند، ولی مال به شمار نمی‌روند و در قرارداد بیع (مثلاً) قابل معاوضه با مال نیستند، هرچند در عقد صلح می‌توانند معاوضه شوند، مانند حق تحجیر. فقها این تقسیم‌بندی شیخ‌انصاری و نیز موضوع اسقاط و انتقال حق را تحلیل کرده‌اند (برای نمونه ــه ایروانی، ج ۲، ص ۲۲؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۳ـ۳۳۸).

بر پایهٔ تقسیم‌بندی برخی فقها، از جمله طباطبائی‌یزدی (ج ۱، ص ۵۶) و سیدمحمد بحرالعلوم (ج ۱، ص ۱۶ـ۱۷)، حقوق به لحاظ قابلیت اسقاط و نقل و انتقال بر چند گونه‌اند: حقوقی که قابل اسقاط و نقل و انتقال نیستند (مانند حق اُبُوّت و حق ولایت حاکم)؛ حقوقی که قابل اسقاط‌اند، اما نقل و انتقال نمی‌یابند (مانند حق ناشی از غیبت، ایذاء با ضرب و شتم و اهانت)؛ حقوق قابل اسقاط که تنها با ارث منتقل می‌شوند (مانند حق شفعه؛ حقوقی که هم قابل اسقاط‌اند هم قابل نقل و انتقال (مانند حق خیار و حق قصاص)؛ و حقوقی که در قابلیت اسقاط یا نقل و انتقال آنها تردید وجود دارد (مانند حق نفقهٔ اقارب، حق رجوع در عدّهٔ طلاق رجعی، حق فسخ به استناد عیب در نکاح، حق عزل در وکالت، حق رجوع در هبه، حق فسخ در عقود جایز مثل شرکت و مضاربه؛ نیز ــه اصفهانی، ج ۱، ص ۵۰). نائینی نسبت به این قول طباطبائی‌یزدی مناقشه کرده که چرا با آنکه حق را نوعی سلطنت، و قابل اسقاط بودن را لازمهٔ ذاتی آن شمرده، برخی حقوق را غیرقابل اسقاط قلمداد کرده است (ــه خوانساری‌نجفی، همانجا)، همچنانکه شماری از فقها هم قابل اسقاط بودنِ حق را مقوّم آن شمرده‌اند (ــه طباطبائی‌یزدی؛ خوانساری نجفی، همانجاها؛ حکیم، ص ۹).

بر پایهٔ دیدگاه اصفهانی (ج ۱، ص ۴۶)، مراد از اسقاط، رفع اضافه یعنی قطع نسبت میان متعلّق حق و صاحب حق است، نه اینکه یک طرفِ نسبت یکسره از میان برداشته شود. بنابراین، اگر مثلاً حق شفعه به ارث برسد، یکی از ورثه می‌تواند حق خود را اسقاط کند، ولی حق مذکور نسبت به بقیهٔ وارثان باقی می‌ماند. طباطبائی‌یزدی (ج ۱، ص ۵۶) توضیح داده که خارج شدن از موضوع یک حکم شرعی با اسقاط حق متفاوت است،

زیرا اگر حکمی به موضوعی تعلق بگیرد، هر فردی که از جمله افراد این موضوع است، حق دارد با خارج شدن از مصادیق موضوع، حکم را از خود مرتفع کند، ولی این اسقاط حق به شمار نمی‌رود.

به نظر بحرالعلوم (ج ۱، ص ۱۷ـ۱۸)، گاهی منشأ حق، علت تامهٔ آن است، مانند حق ولایت. در این فرض، اسقاط یا نقل و انتقال حق محال است، چون معلول از علت تامهٔ خود تخلف نمی‌پذیرد؛ اما اگر منشأ حق از قبیل مقتضی باشد و حق به شخص معینی اختصاص داشته باشد، اسقاط حق امکان‌پذیر است، ولی انتقال آن با اختصاص یاد شده منافات دارد. هرگاه حق مختص به شخص معین نباشد، علاوه بر اسقاط، نقل و انتقال آن هم جایز است، مانند حق خیار، زیرا مقتضی، موجود است و مانع (علت تامه یا اختصاص) مفقود.

اصفهانی (ج ۱، ص ۴۸ـ۵۰) امکان اسقاط و نقل و انتقال حق را تابع ادلهٔ مُثبِتهٔ آن حق شمرده است. مثلاً حق ولایت حاکم به دلیل حاکم بودن او و حق وصایت وصی به دلیل وجود ویژگی‌ای در او، به آنها اعطا شده است، بنابراین ولایت و وصایت قابل انتقال نیستند یا مثلاً حق شفعه، فقط برای پیشگیری از ضررِ احتمالی شریک است و انتقال این حق به دیگران معقول نیست. شماری از فقها، انتقال حق را به کسی که حق به گردن اوست، صحیح ندانسته‌اند؛ البته انتقال قهری این حقوق، در صورتی که سبب آن فراهم باشد، ممکن است، مانند حق شفعه و حق خیار (برای این نظر و نقد آن ← نجفی، ج ۲۲، ص ۲۰۹؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۵۵؛ حکیم، ص ۹ـ۱۰).

فقها در فرض تردید در امکان اسقاط یا نقل و انتقال حق، آرای مختلفی ذکر کرده‌اند. به نظر بحرالعلوم (ج ۱، ص ۱۹)، اگر اصل حق بودنِ مجعولِ شرعی احراز گردد ولی در قابلیت اسقاط و انتقال آن تردید شود و منشأ این تردید، آن باشد که منشأ اصلی حق، علت تامهٔ آن حق است یا نه، یا دربارهٔ خصوصیتْ داشتن صاحب حق تردید باشد، در این صورت قابل اسقاط و انتقال بودن آن منتفی است، زیرا شک در این حالت، شک در مفهوم و حدود حق نیست که بتوان به عرف مراجعه کرد، بلکه این شک، مصداقی است و نمی‌توان برای رفع آن به ادلهٔ عام موضوع استناد کرد. در برابر، طباطبائی‌یزدی (ج ۱، ص ۵۶) طبیعتِ حق را مقتضی جواز اسقاط و انتقال آن دانسته، زیرا صاحب حق مالک آن و مسلط بر آن است. بنابراین، در صورت شک در وجود مانع، وجود این آثار اثبات می‌شود. همچنین، به نظر او، اگر تردید شود که حقِ خاصی در شرع برای شخص خاصی جعل شده یا نه، پس از احراز اینکه آن شخص عرفاً مورد حق است و خصوصیتی ندارد، به اقتضای ادلهٔ عام (مانند آیهٔ اول مائده: «اَوفوا بِالعُقود» و آیهٔ ۲۷۵ بقره: «اَحَلَّ اللّهُ البَیع»)، نقل و اسقاط آن را باید جایز شمرد. ایروانی (ج ۱، ص ۲۲) نیز در صورت شک در قابل انتقال بودن حق، استناد به ادلهٔ عام مذکور را برای تجویز آن پذیرفته است.

با این‌همه، برخی فقها دربارهٔ استناد به ادلهٔ عام برای تجویز نقل و انتقال یا اسقاط حق در موارد تردید، مناقشه کرده‌اند، از آن‌رو که این شک، تردید در حق یا حکم بودنِ موضوع است یا اینکه چنین استنادی، تمسک به عام در شبهات مصداقی است، که پذیرفتنی نیست. البته استناد به این ادلهٔ عام، درصورتی که در قابل اسقاط یا نقل و انتقال بودنِ یک نوع حق از نظر شرعی تردید باشد، پذیرفته شده است (← اصفهانی، ج ۱، ص ۵۰ـ۵۲؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۴۳ـ ۳۴۴؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۴۹ـ۵۰).

از دیگر مباحث فقهی دربارهٔ حق، آن است که آیا حق می‌تواند در معاملاتِ مُعَوَّض (مانند عقد بیع) عِوَض قرارگیرد یا نه. برخی فقها امکان عوض واقع شدن حق را پذیرفته و شماری دیگر آن را نفی کرده‌اند و گروهی نیز بین اقسام حق تفاوت گذاشته‌اند. به نظر برخی فقها، باتوجه به اطلاق ادله و فتاوی، هم خود حق و هم سقوط آن می‌تواند عوض قرار داده شود یا مورد مصالحه قرارگیرد. درواقع، نتیجهٔ معامله‌ای مانند بیع یا صلح می‌تواند هم مالکیت حق باشد هم سقوط حق (← نجفی، ج ۲۲، ص ۲۰۹؛ اصفهانی، ج ۱، ص ۵۳، ۶۶؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۵۴). در برابر، به نظر شماری از فقها، حق یا سقوط آن را نمی‌توان عوض یا معوض قرار داد، زیرا در حق چنین قابلیتی نیست و تنها در متعلَّق حق چنین امکانی وجود دارد. مستند برخی پیروان این دیدگاه آن است که مورد معامله (مانند مبیع) باید عینِ خارجی یا مال باشد و حق دارای این ویژگیها نیست (← ایروانی، همانجا؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۱۰ـ۱۱۱). به نظر شیخ‌انصاری (ج ۳، ص ۸ـ۹)، شماری از حقوق قابل نقل و انتقال‌اند و قابل مصالحه نیز به شمار می‌روند، ولی چون مال نیستند، نمی‌توانند در عقودِ معاوضی، عوض قرارگیرند، مگر آنکه مال بودن، شرط عوض و معوض نباشد (نیز ← آخوند خراسانی، ص ۳ـ۴؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۶ـ۳۳۸).

در منابع فقهی، حق از جنبه‌های دیگری نیز تقسیم‌بندی شده است. برخی فقها حق را، از حیث متعلق آن، بر دو گونه دانسته‌اند: حقوقی که متعلَّقِ آنها عین است (مانند حق جنایت و حق زکات) و حقوقی که متعلق آنها عَرَض و معناست (مانند حق خیار، حق شفعه، حق تَحْجیر) که اعتبار آنها وابسته به وجود اموری مانند عقد، مبیع و زمین است (← بحرالعلوم، ج ۱، ص ۱۴؛ حکیم، ص ۶ـ۷؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۹ـ۲۰). همچنین حق، باتوجه به صاحب آن، به حق‌اللّه و حق‌الناس

تقسیم شده‌اند (← حق‌اللّه و حق‌الناس*؛ نیز برای دیگر تقسیمات حقوق ← زحیلی، ج ۴، ص ۲۱ـ۲۲؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۱۸، ص ۱۳ـ۴۸).

در علم حقوق، از حق تعاریف متعددی شده که به نظر حقوق‌دانان (برای نمونه ← کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۶۴ـ۲۶۶؛ همو، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۷۲ـ۳۷۵؛ خفیف، ص ۷) این تعدد تعاریف، ناشی از اختلاف‌نظر دربارهٔ مبنا و منشأ حق است. برخی عنصر اصلی حق را اراده‌ای دانسته‌اند که به موجب قوانین، حاکمیت یافته است. بنابراین، حق به نظر آنان توانایی‌ای است که به اشخاص داده شده است. برخی دیگر، با مبنا قراردادن نفع، حق را نفعی دانسته‌اند که از نظر حقوقی و قانونی حمایت می‌شود. اما بیشتر حقوق‌دانان اشخاص را مبنای حق در نظر گرفته و حق را نوعی توانایی دانسته‌اند که حقوق هر کشور به اشخاص می‌دهد تا از مالی مستقیماً استفاده کنند یا انتقال مال و انجام دادن کاری را درخواست کنند. به بیان دیگر، حق سلطه‌ای است که شخص درحدود قوانین بر دیگری پیدا می‌کند و مورد حمایت قانون‌گذاری است. به تعبیر برخی حقوق‌دانان (← سنهوری، ج ۱، ص ۵؛ خفیف، ص ۷ـ۸)، حق مصلحتی است با ارزش مالی که قانون از آن حمایت می‌کند (نیز دربارهٔ منشأ حق و تعاریف آن ← عصام‌انور سلیم، ص ۱۲ـ۱۴؛ جعفری لنگرودی، ص ۱۶ـ۱۷).

حقوق‌دانان به ملازمهٔ میان حق و تکلیف هم تصریح کرده‌اند، همچنان‌که به این ملازمه (باتوجه به دو رکن مهم حق، یعنی صاحب حق و کسی‌که حق برعهدهٔ اوست) در فقه اسلامی نیز توجه شده است. بر این اساس، در برابر هر حق، تکلیفی قرار دارد. معمولاً کسی که عهده‌دار حقی باشد که بار مالی دارد، مدیون، متعهد یا ملتزم نامیده‌می‌شود و کسی‌که دادنِ حق‌صاحب حق برعهدهٔ اوست یا دست‌کم موظف است بدان احترام گذارد، مکلف خوانده می‌شود (سنهوری، ج ۱، ص ۱۴ـ۱۸؛ کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۶۶ـ ۲۶۷). بر این اساس، چون حق نوعی سلطهٔ شخص بر دیگری است و تسلط انسان بر خود معقول نیست، صاحب حق و تکلیف نمی‌تواند یک تن باشد، هر چند در پاره‌ای موارد، موقعیت فرد آمیزه‌ای از حق و تکلیف است؛ حق از آن حیث که قابل مطالبه است و تکلیف از آن‌رو که قابل واگذاردن و اسقاط نیست، مانند حضانت* که حق و تکلیف والدین است (کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۶۷ـ۲۶۸؛ نیز ← تکلیف*). حقوق‌دانان حق را از جهات مختلف به اقسام گوناگون تقسیم کرده‌اند. پاره‌ای از این تقسیم‌بندیها در فقه اسلامی کم‌سابقه یا بی‌سابقه است، مانند تقسیم به حق عینی و دَینی و نیز حق مطلق و نسبی (← کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۷۳ـ۲۹۹؛ جعفری لنگرودی، ص ۹۰ـ۹۲).

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمدکاظم‌بن حسین آخوند خراسانی، *حاشیة کتاب المکاسب*، چاپ مهدی شمس‌الدین، [تهران] ۱۴۰۶؛ محمدتقی آملی، *المکاسب و البیع*، تقریرات درس آیت‌اللّه نائینی، قم ۱۴۱۳؛ محمدحسین اصفهانی، *حاشیة کتاب المکاسب*، چاپ عباس محمدآل سباع قطیفی، قم ۱۴۱۸ـ۱۴۱۹؛ امام خمینی، *کتاب البیع*، [تهران] ۱۳۷۹ ش؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، *کتاب المکاسب*، ج ۳، قم ۱۴۲۴؛ علی ایروانی، *حاشیة کتاب المکاسب*، چاپ باقر فخّار اصفهانی، [قم] ۱۴۲۶؛ محمدبن محمدتقی بحرالعلوم، *بلغة الفقیة*، چاپ محمدتقی آل بحرالعلوم، تهران ۱۳۶۲ ش؛ جواد تارا، *فلسفهٔ حقوق و احکام در اسلام از نظر تجزیه و تحلیل عقلی (یا حق و حکم)*، تهران ۱۳۴۵ ش؛ محمدعلی توحیدی، *مصباح الفقاهة فی المعاملات*، تقریرات درس آیت‌اللّه خوئی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ علی‌بن محمد جرجانی، *کتاب التعریفات*، چاپ گوستاو فلوگل، لایپزیک ۱۸۴۵، چاپ افست بیروت ۱۹۷۸؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، *مقدمهٔ عمومی علم حقوق*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محسن حکیم، *نهج‌الفقاهة*، قم: انتشارات ۲۲ بهمن، [بی‌تا.]؛ علی خفیف، *الملکیة فی الشریعة الاسلامیة مع المقارنة بالشرائع الوضعیة: معناها، انواعها، عناصرها، خواصها و قیودها*، [قاهره] ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ موسی خوانساری نجفی، *منیة الطّالب فی شرح المکاسب*، تقریرات درس آیت‌اللّه نائینی، قم ۱۴۱۸ـ۱۴۲۱؛ وهبه مصطفی زحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلّته*، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ مصطفی احمد زرقاء، *المدخل الی نظریة الالتزام العامة فی الفقه الاسلامی*، دمشق ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ عبدالرزاق احمد سنْهوری، *مصادر الحق فی الفقه الاسلامی: دراسة مقارنة بالفقه الغربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا.]؛ نعمت‌اللّه صفری، «رساله حق و حکم و شرح‌حال شیخ‌محمدهادی تهرانی»، *نامهٔ مفید*، سال ۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۴)؛ محمدکاظم‌بن عبدالعظیم طباطبائی‌یزدی، *حاشیة المکاسب*، قم ۱۳۷۸؛ عصام انور سلیم، *نظریة الحق*، اسکندریه ۲۰۰۷؛ ناصر کاتوزیان، *مبانی حقوق عمومی*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ همو، *مقدمهٔ علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، [تهران] ۱۳۷۴ ش؛ محمدجعفر مروج، *هدی الطالب فی شرح المکاسب*، قم ۱۴۱۶؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۱۸، کویت: وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۲، چاپ علی آخوندی، بیروت ۱۹۸۱.

/ احمد دیلمی /

حق اختراع ← حقوق مالکیت فکری

حق ارتفاق ← ارتفاق

حق‌اللّه و حق‌النّاس، دو اصطلاح مشهور در فقه و حقوق، به معنای حقوق خداوند بر بندگان و حقوق مردم بر یکدیگر. اصطلاح حق‌اللّه در منابع فقهی معمولاً در برابر حق‌الناس و عمدتاً در ابواب مربوط به احکام قضایی و کیفری

به کار می‌رود. حقوقی که از احکام شرعی ناشی می‌شود، گاه متضمن حق مالی یا غیرمالی به سود یک شخص برعهدهٔ شخصی دیگر است، مانند دیون و حق قصاص، که آن را حق‌الناس می‌نامند. سایر حقوق، که درواقع حق خدا بر مکلفان است، حق‌الله نام دارد. به تعبیر دیگر، اوامر تکلیفی عبادی که صرفاً برای تقرب به خداوند امتثال می‌شود و آثار حقوقی برای دیگران ندارد و نیز حقوق ناشی از تکالیف اجتماعی که تشریع آنها مبتنی بر نفع عموم مردم است (مانند اقامهٔ حدود)، از مصادیق حق‌الله است و در برابر، حقوقی که برای حفظ مصالح خاص دنیوی اشخاص و برای تثبیت حقی برای آنان وضع شده، حق‌الناس است (ــه حصری، ص ۲۰۰؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۳ـ۱۴؛ مشکینی، ص ۲۱۵).

در احادیث و منابع فقهی، گاه به‌جای حق‌الناس از تعابیری چون حق عبد، حق عباد، حق آدمی، حق آدمیین و حقوق مسلمین استفاده شده است (برای احادیث ــه کلینی، ج ۷، ص ۲۲۰، ۴۱۳؛ حرّعاملی، ج ۲۸، ص ۵۷، ۲۲۹، ج ۲۹، ص ۱۷۴؛ برای منابع فقهی ــه طوسی، ج ۷، ص ۱۰۱، ۲۴۸، ج ۸، ص ۱۶۳؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۹، ص ۳۶، ۵۶، ۱۰۱؛ ابن‌ادریس حلّی، ج ۳، ص ۴۹۵؛ مطیعی، ج ۲۰، ص ۳۰۱ـ۳۰۲).

در حدیثی نبوی، حق‌الله به معنای عبادت خدا و شرک نورزیدن به او تفسیر شده است. به تعبیر دیگر، حق‌الله شامل امتثال همهٔ اوامر و نواهی الهی می‌شود و تمام احکام شرعی، از جمله احکام مربوط به حق‌الناس، را دربرمی‌گیرد. با این همه، در اصطلاح فقها (به‌ویژه هنگامی که این دو اصطلاح در برابر هم به کار می‌روند)، حق‌الله صرفاً بر مصادیقی از حق‌الله (به معنای عام) اطلاق می‌گردد که حق‌الناس نباشد و به تعبیر فقها از حقوقی به شمار رود که اشخاص نتوانند، به ارادهٔ خود، آن را اسقاط کنند (برای نمونه ــه ابن‌شاط، ج ۱، ص ۲۵۸ـ۲۵۹؛ شهید اول، قسم ۲، ص ۴۲ـ۴۳؛ شاطبی، ج ۲، ص ۵۳۸ـ۵۳۹).

شماری از حقوق، هم جنبهٔ حق‌اللّهی دارند و هم جنبهٔ حق‌الناسی، مانند آزاد کردن برده و اجرای حدّ سرقت* و قذف*؛ ازاین‌رو، برخی فقهای اهل سنّت، حقوق را چهار نوع دانسته‌اند: حق‌الله، حق‌الناس، حق مشترک میان حق‌الله و حق‌الناس که جنبهٔ حق‌اللّهی آن غلبه دارد و حق مشترکی که جنبهٔ حق‌الناسی در آن بیشتر است (ــه بزدوی، ص ۳۰۵؛ مکی‌مالکی، ج ۱، ص ۲۵۷ـ۲۵۸؛ حصری، همانجا). برخی فقهای امامی نیز از این حیث حقوق را سه نوع دانسته‌اند: حق‌الناس محض، حق‌الله محض، و حق‌اللّهی که حق‌الناس هم به آن تعلق می‌گیرد (ــه طوسی، ج ۸، ص ۱۶۳؛ ابن‌ادریس حلّی، همانجا). ابن‌عبدالسلام، فقیه شافعی قرن هفتم (ج ۱، ص ۱۱۱ـ۱۱۳)، حقوق الهی را چنین تقسیم کرده است: ۱) حقوق مختص به خدا، مانند ایمان به خدا و پیامبر و آخرت؛ ۲) حقوقی که مرکّب از حق‌الله و حق‌الناس است، مانند زکات، کفارات، هدایا و اوقاف؛ ۳) حقوقی که مرکّب از حق‌الله، حق پیامبر اکرم و حق‌الناس است، مانند اذان.

شماری از فقهای اهل سنّت، به‌ویژه حنفیان، حق‌الله را هشت‌گونه دانسته‌اند: ۱) عبادات محض، مانند ایمان به خدا، نماز و روزه؛ ۲) عباداتی که دارای جنبهٔ مالی هم هستند، مانند زکات فطریه؛ ۳) حقوق مالی که جنبهٔ عبادی هم دارند، مانند پرداخت یک دهم محصول در زمینهای عُشریه؛ ۴) حقوق مالی که جنبهٔ عقوبت دارند، مانند خراج؛ ۵) حقوقی که هم جنبهٔ عبادت دارند و هم عقوبت‌اند، مانند کفارات؛ ۶) عقوبتهای خالص، مانند حدود؛ ۷) حقوقی که قائم به خود هستند و از چیز دیگری نشئت نگرفته‌اند، مانند خمس؛ ۸) عقوبتهایی که موجب محرومیت می‌شوند، مانند محرومیت قاتل از میراث یا وصیت مقتول (ــه بزدوی، ص ۳۰۵ـ۳۰۷؛ تفتازانی، ج ۲، ص ۱۵۱ـ۱۵۵؛ حصری، ص ۲۰۱ـ۲۰۳). در منابع فقهی، حق‌الله و حق‌الناس، براساس تعداد شاهدان لازم برای اثبات جرائم مختلف، نیز به اقسام گوناگون تقسیم شده است (برای نمونه ــه طوسی، ج ۷، ص ۲۴۸ـ۲۴۹؛ ابن‌قدامه، ج ۱۲، ص ۱۲۷ـ۱۲۸؛ محقق حلّی، قسم ۴، ص ۹۲۰ـ۹۲۲؛ نیز ــه شهادت* (۲)).

در حقوقی که هم دارای جنبهٔ حق‌اللّهی است و هم حق‌الناسی، همواره این بحث وجود دارد که این حقوق مشمول کدام‌یک از آن دو خواهد بود. اگر جنبهٔ حق‌اللّهی برتری داشته باشد، احکام حق‌الله اجرا می‌شود (مانند عِدّهٔ زن مطلّقه) و برعکس، درصورت برتری جنبهٔ حق‌الناسی، احکام حق‌الناس جریان می‌یابد (مانند قصاص). اما در پاره‌ای موارد دربارهٔ جنبهٔ غالب حق، اختلاف‌نظر وجود دارد، مانند حد قذف که بسیاری از فقها جنبهٔ حق‌اللّهی آن را مقدّم دانسته و برخی دیگر آن را مشمول احکام حق‌الناس شمرده‌اند، که آثار متفاوتی در پی دارد (ــه نراقی، ج ۱۷، ص ۲۰۳؛ نجفی، ج ۳۰، ص ۲۱۵، ج ۴۱، ص ۱۰۸؛ عوده، ج ۲، ص ۴۸۴ـ۴۸۷؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۵؛ قس حکیم، ج ۱۰، ص ۱۰۰ـ۱۰۱؛ نیز ــه قذف*). برطبق نظر کمیسیون استفتائات شورای عالی قضایی ایران در مورد جرائم، همواره جنبهٔ حق‌اللّهی و عمومی بودن جرم بر جنبهٔ حق‌الناسی آن ترجیح داده می‌شود، مگر آنکه دیدگاه قانون یا شرع متفاوت باشد (ــه آخوندی، ج ۱، ص ۱۶۲، پانویس).

فقها برای تشخیص موارد حق‌الله از حق‌الناس ضوابطی مطرح کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین این ضوابط آن است که حق‌الله جنبهٔ عمومی و عام‌المنفعه و حق‌الناس جنبهٔ اختصاصی دارد. همچنین حق‌الله (جز برخی حالات خاص، مانند توبهٔ مجرم)

قابل اسقاط نیست؛ بنابراین، در جرائم حق‌اللّهی (مانند زنا) رضایت دادن فردی که جرم بر او صورت گرفته است (مَجنیّ‌علیه) موجب سقوط مجازات نمی‌شود. در حالی که برخی از مصادیق حق‌الناس قابل اسقاط یا انتقال‌اند. بنابر برخی مذاهب فقهی، در جرائمی که جنبهٔ حق‌اللّهی دارند، امکان تداخل مجازاتها (در صورت تکرار جرم) وجود دارد، اما در جرائم حق‌الناس چنین نیست (← شهید اول، قسم ۲، ص ۴۳ـ۴۴؛ عوده، ج ۲، ص ۴۸۴ـ۴۸۷، ۶۶۲ـ۶۶۳؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۴ـ۱۵، ج ۶، ص ۴۴ـ۴۵؛ نیز برای تفاوت حکم حق‌اللّه و حق‌الناس در موارد فراموشی، خطا و اکراه از دیدگاه حنفیان ← جصری، ص ۲۴۴ـ۲۴۵، ۳۵۰ـ۳۶۸).

احکام حق‌اللّه محض و حق‌الناس محض، به‌ویژه در ابواب قضا و شهادات، تفاوتهای عمده‌ای دارند. بیشتر این تفاوتها از این امر ناشی می‌شوند که احکام مربوط به حق‌اللّه (به‌ویژه در مورد جرائم و مجازاتها) مبتنی بر تساهل و تخفیف، و در حق‌الناس مبتنی بر دقت و احتیاط‌اند (محقق حلّی، قسم ۴، ص ۸۷۵؛ خطیب شربینی، ج ۴، ص ۴۳؛ حسینی میلانی، ج ۱، ص ۳۷۲). بر این اساس گفته‌اند که در صورت وجود شبهه، حدود اجرا نمی‌شوند (شهید ثانی، ج ۱۳، ص ۴۶۹؛ نیز ← درء*، قاعده). برخی احکام متفاوت آن دو عبارت‌اند از: ۱) اثبات حق‌اللّه نزد قاضی دشوارتر است، زیرا حق‌اللّه با یک شاهد مرد و دو شاهد زن، یا یک شاهد مرد همراه با سوگند، یا شهادت زنان به تنهایی، اثبات نمی‌شود، ولی شماری از حق‌الناسها را می‌توان با این شواهد اثبات کرد (← طوسی، ج ۷، ص ۲۴۸ـ۲۴۹؛ ابن‌قدامه، ج ۱۲، ص ۱۲۷ـ۱۲۸؛ علامه حلّی، ۱۴۲۰ـ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۶۶ـ۲۶۹). ۲) در حدود ــ که از مصادیق حق‌اللّه است ــ شهادت بر شهادت، برخلاف موارد حق‌الناس محض، پذیرفته نمی‌شود، البته برخی فقهای اهل سنّت این حکم را شامل قصاص هم دانسته‌اند (← طوسی، ج ۵، ص ۲۲۸؛ نَوَوی، *المجموع*، ج ۶، ص ۲۷۸؛ خویی، ج ۱، ص ۱۴۲ـ۱۴۳؛ زحیلی، ج ۶، ص ۵۷۵). ۳) اجرای حکم در حق‌اللّه منوط به مطالبهٔ کسی نیست، برخلاف حق‌الناس که به درخواست صاحب حق نیاز دارد (منتظری، ج ۲، ص ۲۰۱؛ زحیلی، ج ۶، ص ۷۵۰). ۴) به نظر برخی فقهای اهل سنّت و معدودی از امامیان، قاضی در حق‌اللّه، برخلاف حق‌الناس، نمی‌تواند بر پایهٔ علم خود حکم کند (← ابن‌قدامه مقدسی، ج ۱۱، ص ۴۲۴ـ۴۲۶؛ علامه حلّی، ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۳۸۳؛ نجفی، ج ۴۰، ص ۸۸؛ مطیعی، ج ۲۰، ص ۱۶۲). ۵) در حق‌اللّه، شهادت تبرُّعی پذیرفته می‌شود، ولی به نظر برخی فقها، در موارد حق‌الناس شهادت پس از درخواست صاحب حق از قاضی و درخواست قاضی از شهود، اقامه می‌شود (← آبی، ج ۲، ص ۵۲۴ـ۵۲۵؛ زحیلی، ج ۶، ص ۵۵۶ـ۵۵۸؛ قس خویی، ج ۱، ص ۱۰۷). ۶) فاسق شدن گواهان پیش از صدور حکم، در موارد حق‌اللّه محض، مانع صدور حکم است (← نووی، *روضة‌الطالبین*، ج ۸، ص ۲۶۴؛ مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۵۲۳ـ۵۲۴). ۷) در حق‌اللّه، برخلاف حق‌الناس، قاضی می‌تواند مجرم را از اقرار کردن منصرف کند (← نووی، صحیح مسلم، ج ۱۱، ص ۱۹۵؛ مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۹۱؛ دمیاطی، ج ۴، ص ۱۸۵). ۸) به نظر برخی فقهای اهل سنّت، قاضی در حق‌اللّه می‌تواند حکم قاضی دیگر را نقض کند اما در حق‌الناس، فقط درصورت مطالبهٔ صاحب حق، این کار امکان‌پذیر است (← ماوردی، ج ۱۶، ص ۱۷۴ـ۱۷۵؛ نووی، *روضة‌الطالبین*، ج ۸، ص ۱۱۲؛ قس مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۸۷). ۹) در موارد حق‌اللّه، قاضی مجاز نیست دربارهٔ شخص غایب به قضاوت و صدور حکم بپردازد (← ابن‌قدامه، ج ۱۱، ص ۴۸۶؛ محقق حلّی، همانجا). ۱۰) در دعاوی مربوط به حق‌اللّه، اگر مدعی شاهد نداشته باشد و مُدَّعیٰ‌عَلَیه از اقرار کردن سر باز زند، از هیچ‌کدام سوگند خواسته نمی‌شود (← طوسی، ج ۸، ص ۲۱۵ـ۲۱۶؛ ابن‌قدامه، ج ۱۲، ص ۱۲۷ـ۱۲۸؛ نجفی، ج ۴۰، ص ۲۵۸ـ۲۶۰؛ برای دیگر تفاوتهای حق‌اللّه و حق‌الناس ← استادی، ص ۱۶۰ـ۱۷۲).

در موارد تزاحم دو یا چند حق‌اللّه یا حق‌الناس با یکدیگر یا تزاحم حق‌الناس با حق‌اللّه، فقها به استناد ادلهٔ فقهی، ملاکهایی ذکر کرده‌اند (مانند مقدّم بودن حقوق أهَم بر مهم) یا حقوقی را که باید ترجیح داده شوند به‌تفصیل آورده‌اند. در تزاحم میان حق‌الناس و حق‌اللّه، در بسیاری موارد حق‌الناس مقدّم انگاشته شده، مثلاً در موارد اکراه بر کار حرام، مانند بر زبان آوردن سخنان کفرآمیز، حفظ نفس ترجیح داده شده است. در پاره‌ای موارد، دربارهٔ حقی که باید مقدّم داشته شود اختلاف‌نظر وجود دارد. در مواردی که دو حق مساوی و همسان مورد تزاحم است، مانند حق شرکا در مال مشترک یا حق دو طرف دعوا در برابر قاضی، مکلف حق انتخاب دارد (← ابن‌عبدالسلام، ج ۱، ص ۱۲۲ـ۱۲۸؛ شهید اول، قسم ۱، ص ۳۲۴ـ۳۳۱؛ زرکشی، ج ۱، ص ۳۰۰ـ۳۰۴؛ ابن‌ابی‌جمهور، قطب ۲۹، ص ۱۰۳ـ۱۰۶؛ نیز ← تزاحم*).

منابع: حسن‌بن ابی‌طالب آبی، *کشف‌الرموز فی شرح المختصرالنافع*، چاپ علی‌پناه اشتهاردی و حسین یزدی، قم ۱۴۰۸ـ۱۴۱۰؛ محمود آخوندی، *آئین دادرسی کیفری*، ج ۱، [تهران] ۱۳۶۸ ش؛ ابن ابی‌جمهور، *الاقطاب الفقهیة علی مذهب الامامیة*، چاپ محمد حسون، قم ۱۴۱۰؛ ابن ادریس حلّی، *کتاب‌السرائر الحاوی لتحریرالفتاوی*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن شاط، *إدرار الشروق علی أنواء الفروق*، در احمدبن ادریس قرافی، *الفروق، أو، أنوار البروق فی أنواءالفروق*، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ ابن‌عبدالسلام، *قواعدالأحکام فی*

مصالح الأنام، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ ابن‌قدامه، المغنی، چاپ افست بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن‌قدامه مقدسی، الشرح‌الکبیر، در همان؛ رضا استادی، «حق‌الله و حق‌الناس»، نورعلم، دورهٔ ۳، ش ۴ (مهر ۱۳۶۷)؛ علی‌بن محمد بزدوی، اصول‌البزدوی (کنزالوصول الی معرفة الاصول)، کراچی: نورمحمد کارخانهٔ تجارت کتب، [بی‌تا.]؛ مسعودبن عمر تفتازانی، شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه و بالهامش شرح‌التوضیح للتنقیح‌المذکور، [قاهره] ۱۹۵۷/۱۳۷۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ حرّعاملی؛ علی حسینی میلانی، کتاب‌القضاء، تقریرات درس آیت‌الله گلپایگانی، قم ۱۴۱۳؛ احمد حصری، نظریة الحکم و مصادر التشریع فی اصول الفقه الاسلامی، بیروت ۱۴۰۷/ ۱۹۸۶؛ محسن حکیم، مستمسک العروة الوثقی، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ محمدبن احمد خطیب شربینی، مغنی‌المحتاج الی معرفة معانی‌الفاظ المنهاج، [قاهره] ۱۳۷۷/ ۱۹۵۸؛ ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، نجف [۱۹۷۵ـ۱۹۷۶]؛ عثمان‌بن محمد شطا دمیاطی، اعانة‌الطالبین، بیروت ۱۴۱۸؛ وهبه مصطفی زحیلی، الفقه‌الاسلامی و ادلّته، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ محمدبن بهادر زرکشی، المنثور فی القواعد فقه شافعی، چاپ محمد حسن اسماعیل، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ ابراهیم‌بن موسی شاطبی، الموافقات، چاپ مشهوربن حسن آل‌سلمان، خُبَر، عربستان سعودی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ محمدبن احمد شمس‌الائمه سرخسی، کتاب‌المبسوط، بیروت ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ محمدبن مکی شهیداول، القواعد و الفوائد: فی‌الفقه و الاصول و العربیة، چاپ عبدالهادی حکیم، [نجف؟ ۱۳۹۹/۱۹۷۹]، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ زین‌الدین‌بن علی شهید ثانی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع‌الاسلام، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ محمدبن حسن طوسی، المبسوط فی فقه‌الامامیة، تهران: المکتبة‌المرتضویة، ۱۳۸۷ـ۱۳۸۸؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۲۰ـ۱۴۲۲؛ همو، مختلف الشیعة فی احکام‌الشریعة، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰؛ عبدالقادر عوده، التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، قاهره: دارالتراث، [بی‌تا.]؛ کلینی؛ علی‌بن محمد ماوردی، الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الامام الشافعی رضی‌الله عنه و هو شرح مختصرالمزنی، چاپ علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ جعفربن حسن محقق حلّی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ علی مشکینی، کتاب مصطلحات الفقه، قم ۱۳۷۹ش؛ محمد نجیب مطیعی، التکملة الثانیة، المجموع: شرح‌المُهَذَّب، در یحیی‌بن شرف نووی، المجموع: شرح المُهَذَّب، ج ۱۳ـ۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، مجمع‌الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، چاپ مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۱۲، قم ۱۴۱۴؛ محمدعلی‌بن حسین مکی مالکی، تهذیب الفروق و القواعد السنیة فی الاسرار الفقهیة، در احمدبن ادریس قرافی، همان منبع؛ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۱؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ احمدبن محمدمهدی نراقی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱۷، قم ۱۴۱۹؛ یحیی‌بن شرف نووی، روضة‌الطالبین و عمدة‌المفتین، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، صحیح مسلم بشرح‌النووی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ همو، المجموع: شرح‌المُهَذَّب، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.].

/ سید طه مرقاتی /

حق‌الیقین ← یقین

حق انتفاع ← انتفاع

حقّانی، مدرسه، از مدارس حوزهٔ علمیهٔ قم، که با هدف تغییراتی در نظام آموزشی در سالهای پایانی دههٔ ۱۳۳۰ش تأسیس شد. چند تن از فضلا و مدرّسان حوزهٔ علمیهٔ قم، از جمله سیدمحمد حسینی بهشتی* (شهادت ۱۳۶۰ش)، سیدمحمدرضا سعیدی* (شهادت ۱۳۴۸ش) و علی مشکینی* (متوفی ۱۳۸۶ش)، در دورهٔ مرجعیت آیت‌الله حاج‌آقا حسین بروجردی* (متوفی ۱۳۴۰ش) درصدد اصلاح نظام آموزشی حوزه برآمدند (← بهشتی، ۱۳۶۱ش، ص ۶). پیش از این نیز برخی از مدرّسان حوزه، باتوجه به تأکید و توصیهٔ آیت‌الله بروجردی مبنی بر «ضرورت گزینش طلبه و نظم‌پذیری حوزه» و برنامه‌ریزی برای جذب و تربیت افراد مستعد، تلاشهایی کرده بودند، اما این تلاشها، به عللی، از جمله پاره‌ای مخالفتها، بی‌نتیجه مانده بود (← موسوی اردبیلی، ص ۲۴؛ سلطانی طباطبائی، ص ۴۴؛ دوانی، ج ۱۲، ص ۲۲۷ـ۲۲۵). در این میان حاج‌علی حقانی، از خیّران قم، درصدد بود مدارسی برای خدمت به حوزهٔ علمیهٔ قم و رشد و ترقی طلاب احداث کند. به همین منظور زمینی خرید و بخشی از آن را به ساختمان مدرسه اختصاص داد. پس از آنکه مدرسه آمادهٔ بهره‌برداری شد، حسین حقانی، فرزند وی، از سیدمحمد بهشتی ــ که طرح جدیدی برای دوره‌های آموزشی حوزه تدوین کرده بود ــ خواست که این طرح را در مدرسهٔ آنان اجرا کند. بهشتی این پیشنهاد را پذیرفت و فعالیت مدرسه شروع شد. چندی پس از آغاز فعالیت آن، آیت‌الله بروجردی از مدرسه بازدید کرد و برنامه‌های آن را ستود (حسین حقانی، توضیحات مورخ آبان ۱۳۸۷). بنیان‌گذاران مدرسهٔ حقانی عبارت بودند از: سیدمحمد حسینی‌بهشتی، علی قدوسی، عبدالرحیم ربّانی‌شیرازی، مهدی حائری‌تهرانی، سیدمرتضی جزایری و حسین حقانی (فرزند علی حقانی).

مدرسه، به‌نام سازندهٔ آن، به «مدرسهٔ حقانی» معروف شد، اما نام رسمی آن طبق وقفنامه، «مدرسهٔ منتظریّه» (شعبان‌زاده، ص ۵۲) و به گفتهٔ بهشتی (۱۳۸۰ش، ص ۱۵) «منتظریّة

الشمس» بود. فعالیت مدرسه در ۱۳۳۹ش آغاز شد و در ۱۳۴۱ش برنامهٔ رسمی آن تدوین گردید (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «سیدمحمدرضا طباطبایی»، ش ۱۲۶۳۲، ص ۱ـ۲). آیت‌الله میلانی از همان ابتدا از مدرسه حمایت مالی و معنوی کرد که تا ۱۳۵۷ش ادامه داشت (حسین حقانی، همان توضیحات). نخستین هیئت مدیرهٔ مدرسه عبارت بودند از: سیدمحمد حسینی‌بهشتی، علی مشکینی، مهدی حائری‌تهرانی و حسین حقانی (حقانی، ص ۱۳۰) مدیریت مدرسه را ابتدا محمد مجتهد شبستری و پس از دو سال محمدعلی شیخ‌زاده عهده‌دار بودند و از ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۷ش علی قدوسی (شهادت ۱۳۶۰ش) این سمت را به‌عهده داشت (حقانی، ص ۱۳۱؛ قس طباطبایی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۵ـ۲۶ که مؤلف آغاز کار قدوسی را از ۱۳۴۵ش می‌داند). محمدتقی مصباح یزدی در اداره و برنامه‌ریزی مدرسه با بهشتی و قدوسی همکاری می‌کرد.

بهشتی (۱۳۷۵ش، ص ۸) هدف از تأسیس مدرسه را تربیت انسانهایی معرفی کرده بود که «محققانه و نه مقلدانه» انسان و جهان را بشناسند و طلبهٔ «آگاه شدهٔ آگاه کننده» باشند (نیز ← شعبان‌زاده، ص ۵۶). دیگر دلایل تأسیس این مدرسه عبارت بوده است از: رفع نابسامانیهای حوزه، ایجاد نظم و تشکیلات، اصلاح متون درسی، نظارت بر اخلاق و انضباط طلاب، تربیت طلاب آشنا به مسائل روز (احمد جنتی، ص ۵)، «اتحاد و ارتباط حوزه و دانشگاه» (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «مهدی حائری تهرانی»، ش ۵۶۰، ص ۶)، تدریس برخی از علوم اسلامی که به آنها توجه کافی نمی‌شد (همو، پروندهٔ «روح‌الله حسینیان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۲ـ۳)، تربیت مجتهدان آشنا به علوم جدید به‌ویژه علوم انسانی و مباحث سیاسی و حقوقی و نیز زبان انگلیسی (همو، پروندهٔ «علی فلاحیان»، ش ۱۲۶۳۶، ص ۱ـ۲).

طبق اساسنامه‌ای که بهشتی تنظیم کرده بود، مدت تحصیل در مدرسه هجده سال در چهار دوره بود که بدین‌ترتیب طی می‌شد: سه سال مقدمات (صرف و نحو و منطق و بیان تا لمعه)، پنج سال مرتبهٔ سطح (تعلیم متون درسی شرح لمعه و *فرائدالاصول*، *مکاسب*، *کفایه*)، شش تا هشت سال درس خارج تا سطح عالی، و دورهٔ تخصصی دو ساله‌ای که شامل علوم گوناگون حوزوی مانند فقه، فلسفه، منطق و کلام می‌شد (حسین حقانی، همان توضیحات).

مدرسهٔ حقانی از نظر شیوهٔ گزینش طلبه نیز با مدارس حوزهٔ علمیهٔ قم تفاوت داشت. افزون بر امتحان ورودی و آزمون هوش، مصاحبهٔ حضوری نیز صورت می‌گرفت. پذیرش طلبه به‌صورت مشروط انجام می‌شد، اگر فرد داوطلب تحصیل پس از سه ماه حائز شرایط لازم برای طلبگی نمی‌شد، حق ادامهٔ تحصیل در مدرسهٔ حقانی را نداشت (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «روح‌الله حسینیان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۱۰؛ همو، پروندهٔ «محمود مهدی‌پور»، ش ۱۲۶۲۶، ص ۷).

بین مدرسهٔ حقانی و دانشگاهها کمابیش ارتباط وجود داشت؛ برخی استادان دانشگاه در مدرسهٔ حقانی درسهای جدید علوم انسانی را تدریس می‌کردند و عده‌ای از طلاب مدرسه نیز هم‌زمان در دانشگاه تحصیل می‌کردند (همو، پروندهٔ «محمود مهدی‌پور»، ش ۱۲۶۲۶، ص ۲۵) و حتی پیش از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) مدرسهٔ حقانی حدود صد دانشجوی دانشگاه را برای آموزش به صورت نیمه‌وقت پذیرفت (شعبان‌زاده، ص ۸۶).

اصلاح نظام آموزشی حوزه با برنامهٔ مدون و منظم، با تأسیس مدرسهٔ حقانی آغاز شد و شکل عملی به خود گرفت. پایه‌گذاران این مدرسه نظام آموزشی سنّتی حوزه را با نظام جدید تلفیق کردند و سبک جدیدی در نظام آموزشی حوزه بنیان نهادند. آنان ابزارها و روشهای جدیدی در نوسازی نظام آموزشی حوزه به کار گرفتند، از جمله امتحان ورودی، مصاحبه، مراقبت از حضور به موقع استاد و طلبه، برنامهٔ کلاسی، دفتر حضور و غیاب محصّلان و استادان، استفاده از میز و نیمکت و تخته‌سیاه، برنامهٔ امتحانی، زنگ و دفتر نمره (← همان، ص ۱۰۳). از نوگراییهای دیگر مدرسهٔ حقانی، که تا آن زمان در نظام آموزشی حوزه سابقه نداشت، استفاده از روزنامه، رادیو، ضبط‌صوت و رفتن به اردوهای دسته‌جمعی بود (← علی جنتی، ص ۸۱ـ۸۲؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «علی فلاحیان»، ش ۲۴۸۷، ص ۱۶ـ۱۷).

توجه به علوم اسلامی که غالباً در حوزه‌ها به صورت رسمی تدریس نمی‌شد (چون علم تفسیر، علم درایه، و علم رجال)، تجدیدنظر در درسها و کتابهای حوزه و تدریس علوم نوین، این مدرسه را از دیگر مدارس حوزهٔ علمیهٔ قم متمایز ساخت. برخی از کتابهای درسی حوزه، نظیر *جامع‌المقدمات*، که حاوی چندین کتاب صرفی و نحوی با سبکی دشوار و قدیمی است، حذف گردید و به‌جای آن کتابی با عنوان *صرف ساده*، تألیف سیدمحمدرضا طباطبایی، از نخستین شاگردان مدرسهٔ حقانی، تدریس شد و *مبادی‌العربیهٔ* شِرتونی جانشین شرح سیوطی بر الفیهٔ ابن‌مالک (*النهجة المرضیة*) گردید. در زمینهٔ فقه و اصول دو کتاب بسیار مهم و اساسی *رسائل* (*فرائدالاصول*) و *مکاسب* هر دو از شیخ‌مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱) را علی مشکینی تلخیص و تحریر کرد. کتاب *لُمعه* شرح آن نیز پس از حذف مباحثی که در زمان حاضر موضوعیت نداشت دوباره تحریر گردید. برخی کتابهای درسی چون کتاب *اصول الفقه* شیخ‌محمدرضا مظفّر (متوفی ۱۳۴۲ش) برای نخستین بار، و به

جای *قوانین‌الاصول* میرزای قمی، تدریس شد و سپس تدریس آن در تمام مدارس حوزه رایج گردید (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «محمد رامندی»، ش ۱۲۶۳۳، ص ۵ـ۶؛ همو، پروندهٔ «روح‌اللّه حسینیان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۷؛ همو، پروندهٔ «محمود مهدی‌پور»، ش ۱۲۶۲۶، ص ۱۱). از طرف دیگر، به‌جای برخی مباحث بسیار تخصصی که به‌ویژه در علم اصول فقه مطرح می‌شود با نظارت و مراقبت سیدمحمد بهشتی و همکارانش علوم طبیعی، دین‌شناسی و تاریخ ادیان، اقتصاد، جامعه‌شناسی، فلسفهٔ غرب، ادبیات فارسی و زبان انگلیسی در برنامهٔ درسی مدرسه گنجانده شد (← بهشتی، ۱۳۷۵ش، ص ۶ـ۷). این علوم مقدمه‌ای برای تعمق بیشتر در «کتاب و سنّت» است و از طریق نقادی ملل و نحل غیراسلامی و شناخت جریانهای فکری دیگر می‌توان به یک شیوهٔ دین‌شناسی اصیل دست یافت. بهشتی برای زبان انگلیسی اهمیت خاصی قائل بود و برای این درس شهریهٔ ویژه‌ای تعیین کرده بود. همچنین به زبان و ادبیات فارسی نیز توجه خاص می‌شد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پروندهٔ «علی مسعلی»، ش ۱۲۶۳۹، ص ۱۲ـ۱۳؛ همو، پروندهٔ «روح‌اللّه حسینیان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۹). برخی از استادان غیرحوزوی و غیرروحانی مدرسه در دههٔ ۱۳۵۰ش عبارت بودند از: حسین نمازی و حسن توانایان فرد، استادان علم اقتصاد؛ خالقی، استاد جامعه‌شناسی و روان‌شناسی؛ علی شریعتمداری، استاد علوم تربیتی (← شعبان‌زاده، ص ۱۲۰ـ۱۲۲).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی مدرسهٔ حقانی مدتی تعطیل شد. یکی از دلایل تعطیل مدرسه، وظایف شاگردان آن در سازماندهی و ادارهٔ امور نظام نوپای جمهوری اسلامی بود. آیت‌اللّه علی قدوسی، مدیر مدرسه، دادستان کل انقلاب گردید و در شهریور ۱۳۶۰ در دفتر کار خود به شهادت رسید. با شروع فعالیت مدرسه، محمدرضا طباطبایی مدیریت آن را برعهده گرفت. اما برخی تفاوت دیدگاهها در شیوهٔ مدیریت، سبب بروز اختلاف بین مدیر و متولی مدرسه شد؛ ازاین‌رو، مسئولان جدید، مدرسه را به ساختمان دیگری منتقل کردند و نام جدید شهیدین (شهید بهشتی و شهید قدوسی) را بر آن نهادند (حقانی، ص ۱۳۱ـ۱۳۳). اندکی بعد، مدرسهٔ حقانی با تولیت حسین حقانی فعالیت خود را بار دیگر آغاز کرد.

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ محمد بهشتی، «آینده‌نگری در حوزه‌ها»، *نامهٔ شهیدین*، سال ۱، پیش شمارهٔ ۱ (تیر ۱۳۷۵)؛ همو، «زندگی شهید بهشتی از زبان خودش»، *کیهان* (ویژه‌نامه)، ش ۱۱۶۱۴، ۸ تیر ۱۳۶۱؛ همو، «زندگینامهٔ آیت‌اللّه شهید دکتر بهشتی»، (مصاحبه)، در *بازشناسی یک اندیشه: یادنامهٔ بیستمین سالگرد شهادت آیت‌اللّه دکتر بهشتی*، تهران: بقعه، ۱۳۸۰ش؛ احمد جنتی، «مصاحبه با آیت‌اللّه جنتی به مناسبت شهادت آیت‌اللّه قدوسی»، *کیهان* (ویژه‌نامه)، ۱۳ شهریور ۱۳۶۲؛ علی جنتی، *خاطرات علی جنتی*، تدوین سعید فخرزاده، تهران ۱۳۸۱ش؛ حسین حقانی، «پایگاههای جهاد و اجتهاد: مدرسهٔ حقانی» (مصاحبه)، *حوزه*، سال ۹، ش ۴ (مهر و آبان ۱۳۷۱)؛ علی دوانی، *مفاخر اسلام*، ج ۱۲، تهران ۱۳۷۹ش؛ محمدباقر سلطانی طباطبائی، «مصاحبه با آیة‌اللّه سید محمدباقر سلطانی طباطبائی»، *حوزه*، سال ۸، ش ۱ و ۲ (فروردین ـ تیر ۱۳۷۰)؛ بهمن شعبان‌زاده، *تاریخ شفاهی مدرسه‌ی حقانی*، تهران ۱۳۸۴ش؛ عبدالکریم موسوی اردبیلی، «حوزه‌های علمیه پس از انقلاب»، *حوزه*، ش ۵ (تیر ۱۳۶۳).

/ بهمن شعبان‌زاده‌لمر /

حقایق الاخبار ناصری ← خورموجی، محمدجعفر

حقائق‌التفسیر، یکی از قدیم‌ترین تفاسیر عرفانی قرآن، به عربی، تألیف ابوعبدالرحمان سُلَمی* (۳۳۰ـ۴۱۲). سلمی مجموعه‌ای از روایات و اقوالی را که در تفسیر عرفانی آیات قرآن، از قول امامان و اولیا و مشایخ، به صورت پراکنده در اینجا و آنجا آورده بودند، فراهم آورد و آرای خود را در این باره در اثنای آنها ذکر کرد. او در مقدمهٔ *حقائق التفسیر* (ج ۱، ص ۱۹ـ۲۰) نوشته است که چون صاحبان دانشهای ظاهری در رشته‌های مرتبط با قرآن به نگارش پرداخته‌اند و جز آنچه در کلام امام صادق علیه‌السلام و ابن‌عطاء در توضیح پاره‌ای از آیات متفرقه آمده، کسی برای فهم خطابات قرآنی به زبان اهل حقیقت اقدامی نکرده، بر آن شده آنچه را در این باب در کلام امام صادق علیه‌السلام و ابن‌عطاء یافته است گردآوری کند و سخنان مشایخ اهل حقیقت را در این باب به آن منضم نماید و آن را به‌ترتیب سوره‌های قرآن تنظیم کند (نیز ← همو، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۷۵ـ۷۶).

سلمی در تفسیر اشاری خود، روش تأویل به شیوهٔ صوفیان را به‌کار گرفته و معانی‌ای برای آیات قرآن عرضه کرده است که با آنچه از ظواهر آنها برمی‌آید متفاوت است. همچنین وی، به سبب ضعف حافظه، گاهی آیه و آیاتی از یک سوره را در ضمن آیاتی از سوره‌های دیگر تفسیر کرده و گاه تفسیر آیات در خود سوره مشوش است (همان، ج ۱، مقدمهٔ نویا، ص ۷۲).

در میان کسانی که اقوالشان (یا اقوال منسوب به ایشان) در *حقائق التفسیر* آمده، بیشترین اقوال متعلق (یا منسوب) است به: ۱) امام صادق علیه‌السلام، که اقوال منسوب به وی در حقیقت اساس همهٔ تفاسیر عرفانی است و غالباً احادیث اخلاقی با گرایشهای عرفانی در توضیح نکات قرآنی است که ذیل آیات به

صورت مجزا و بی‌نظم و ترتیب فراهم آمده است (← همان، ج ۱، ص ۲۱-۶۳). مجموعهٔ این اقوال به تفسیر منسوب به امام صادق (ع) مشهور است. به نظر لوئی ماسینیون (همان، ج ۱، مقدمه، ص ۱۲)، جابربن حیان* یا ابن‌ابی‌العوجا* نخستین کسانی بودند که به نقل روایات تفسیری منسوب به امام صادق علیه‌السلام پرداختند، زیرا جابر کتابهایی به نام امام تألیف کرد و ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵)، که شاگرد جابر در علم کیمیا بوده، نخستین مصحح این مجموعه بود (برای نقد این نظر ماسینیون ← تفسیر امام جعفرصادق*). نکتهٔ درخور ذکر این است که برخلاف آنچه ماسینیون پنداشته ابن‌ندیم (ص ۶۸۳)، ذوالنون را شاگرد جابر ندانسته بلکه عثمان‌بن سوید اخمیمی (متوفی ح۲۹۸) را شاگرد او شمرده است. به‌علاوه، اگر جابر در سال ۱۶۰ درگذشته باشد (← همان، ص ۶۸۲، پانویس ۱)، شاگردی ذوالنون نزد او، باتوجه به سال درگذشت ذوالنون، بسیار بعید است. همچنین سند محکمی بر اینکه ذوالنون مصحح این تفسیر بوده، به دست نیامده است (← ثبوت، ص ۵۴-۵۵). علاوه بر آنچه گفته شد، به گفتهٔ ماسینیون (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ش، ج ۱، مقدمه، ص ۱۵) ذوالنون به تفویض تصریح دارد، حال آنکه پاره‌ای از منقولات این تفسیر حاکی از اعتقاد به جبر است (← همان، ج ۱، ص ۳۶). خود ماسینیون (همان مقدمه، ص ۹-۱۰، و پانویس ۷) دربارهٔ ارزش و اعتبار اسناد ذوالنون در روایت این تفسیر تردید کرده است.

این احتمال نیز که ابن‌ابی‌العوجا مؤلف این تفسیر باشد بسیار بعید است، زیرا با وجود تناقضاتی که در گزارشهای مربوط به معتقدات وی وجود دارد، در هیچ منبعی وی دارای گرایشهای عرفانی و قرآنی معرفی نشده و حتی به موجب روایات معتبر، او به اصول اولیهٔ دین (خدا، پیامبر و معاد) اعتقاد نداشته و در تخطئه و ابطال عقاید و آیینهای اسلامی پافشاری می‌کرده است. بنابراین اگر، به فرض محال، او فراهم‌آورندهٔ این مجموعهٔ تفسیری باشد، در این صورت آنچه روایت کرده، هیچ اعتباری ندارد و بنابه اعتراف خود او به جعل احادیث، روایات مزبور را نمی‌توان به امام نسبت داد (← ثبوت، ص ۵۵؛ نیز ← ابن‌ابی‌العوجاء*).

به گفتهٔ پولس نویا (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ش، ج ۱، مقدمه، ص ۶)، تفسیری تمام از قرآن وجود دارد که نعمانی (متوفی بعد از ۳۴۰)، شاگرد کلینی (متوفی ۳۲۹)، به نام امام صادق گرد آورده و این تقسیم از نظر فکر و الهام و سبک و محتوا حتی الفاظ کاملاً مشابه با روایتی است که سلمی به نام امام روایت کرده و در میان اهل سنّت مشهور است. نویا برای اثبات وحدت و یکسانی همه‌جانبه‌ای که میان دو روایت نعمانی و سلمی از تفسیر امام صادق یافته هیچ نمونه‌ای به دست نداده، اما با مقایسهٔ روایت سلمی و آنچه با عنوان تفسیر نعمانی در دست است، مشابهت و یکسانی چشمگیری ملاحظه نمی‌شود. در پاره‌ای موارد نیز محتویات هریک از آن دو با دیگری تضاد آشکار دارد، چنان که در تفسیر نعمانی ــ که نسخهٔ آن را مجلسی در *بحار* (ج ۹۰، ص ۱-۹۷) درج کرده است ــ اعتقاد به جبر از دیدگاه قرآن مردود شناخته شده (← مجلسی، ج ۹۰، ص ۵) و در تفسیر سلمی (۱۳۶۹-۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۴) آیه‌ای از قرآن به معنای مجبور بودن و اختیار نداشتن برادران یوسف در ستمهایی که به وی کرده‌اند گرفته شده است. همچنین آنچه در تفسیر سلمی (۱۳۶۹-۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۵، ۵۸) در ستایش خلفا آمده است، با معتقدات نعمانی و محتویات تفسیر او تضاد آشکار دارد (دربارهٔ این تفسیر و صحت انتساب آن ← تفسیر نعمانی*). صرف‌نظر از صحت و سقم سند انتساب *حقائق التفسیر* به امام صادق، ماسینیون مدعی است که میان محتویات آن با اقوال پراکندهٔ امام، که امامیه و غلات از طرق جداگانه مورد استناد قرار داده‌اند، مقارنه‌های اعتقادی چشمگیری وجود دارد (← سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ش، ج ۱، مقدمهٔ نویا، ص ۵ به نقل از ماسینیون)، ولی ماسینیون شواهد و دلایلی برای اثبات ادعای مزبور نیاورده و حتی یک نمونه از این مقارنه‌ها را ذکر نکرده است. از طرف دیگر، با شناختی که از احادیث منقول از امام صادق در کتب شیعه حاصل می‌شود، مقارنه‌های درخور توجهی وجود ندارد (برای اطلاع از نمونه‌ای از آن منقولات که با احادیث شیعی هم‌مضمون است ← ثبوت، ص ۵۷-۵۸).

در میان پاره‌ای از احادیثی هم که سلمی از طریق برخی دیگر از صحابه ــ و نه از امام صادق ــ آورده، با پاره‌ای از احادیث شیعه مشابهتهایی دیده می‌شود، از جمله این حدیث که از طریق عبداللّه‌بن مسعود نقل کرده است: «إنَّ الْقُرآنَ اُنْزِلَ عَلیٰ سَبْعَةِ اَحْرُفٍ لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهُ ظَهْرٌ و بَطْنٌ و لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ و مُطَّلَعٌ» (← سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱، مقدمهٔ سیدعمران، ص ۲۱؛ قس مجلسی، ج ۲۳، ص ۱۹۷، ج ۳۳، ص ۱۵۵، ج ۸۹، ص ۹۴؛ نوری، ج ۱۷، ص ۳۳۱).

زیعور دربارهٔ روایات تفسیری منسوب به امام صادق که سلمی آورده، پژوهشهای بسیاری کرده و علاوه بر *التفسیر الصوفی للقرآن عندالصادق* (اندلس ۱۹۷۹)، این دو کتاب را نیز تدوین نموده است: *کتاب‌الصادق: حقائق التفسیر القرآنی و مصباح الشریعة* (بیروت ۱۹۹۳؛ *کامل التفسیر*...، مقدمهٔ زیعور، ص ۱۰، پانویس ۲) و *کامل التفسیر الصوفی العرفانی للقرآن* (بیروت ۲۰۰۲). زیعور (همان مقدمه، ص ۱۰، ۲۵-۲۷) تصریح کرده است که به پژوهش در صحت استناد روایات سلمی به امام صادق نمی‌پردازد و آن را تفسیری روحانی می‌شمارد که می‌تواند سریعاً مبدل به تأویل و فلسفه‌ای رمزآمیز شود و

حصارهایی را که میان عرصه‌های اندیشه وجود دارد فرو ریزد تا با پیروان هر دین و مکتبی بتوان به گفتگو نشست. وی (همان، ص ۳۱) نقش سلمی را در گردآوری احادیث امام صادق در کتابی مدون و مضبوط، با نقش سیدرضی (متوفی ۴۰۶) در گردآوری خطبه‌ها و کلمات و مکتوبات امام علی علیه‌السلام مقایسه کرده، که در خور تأمل است، زیرا پیش از سلمی اقدامات وسیعی برای گردآوری احادیث امام صادق به‌صورت مسند نه به شیوهٔ مرسل و بدون سلسله سند به مانند کتاب سلمی، انجام شده بود و به‌علاوه این کار حتی در سطح گستردهٔ آن با سلمی آغاز نشد. به نظر زیعور (همان، ص ۳۱، ۳۳)، این روایات پیش از گردآوری در یک کتاب، به صورت شفاهی در حلقه‌های صوفیه مطرح و نزد پیشوایان شافعیه سخت مورد احترام بوده است. وی این احتمال را هم داده است که سلمی در هنگام نقل روایات تفسیری امام علیه‌السلام آنها را کم و زیاد کرده باشد.

نظر علمای اسلام دربارهٔ روایات تفسیری منسوب به امام صادق به این شرح است: الف) از جمله علمای معروف شیعه که روایات تفسیری موجود در دو کتاب *حقائق التفسیر* و *زیادات حقائق‌التفسیر* را نقل کرده‌اند، یکی رضی‌الدین علی معروف به ابن‌طاووس است که در *سعدالسعود* (ص ۴۲۱ـ۴۲۳) تنها چهار روایت از آن را آورده است. مجلسی (ج ۸۹، ص ۳۸۴) نیز یکی از آنها را به نقل از ابن‌طاووس از کتاب سلمی نقل کرده است. فتح‌اللّٰه کاشانی* نیز در *منهج‌الصادقین* خود از روایات تفسیری سلمی سود برده است (ــه ج ۲، مقدمهٔ شعرانی، ص ۴). در مجموع، روایات تفسیری سلمی در میان شیعیان چندان مطرح نبوده است تا در نفی و اثبات انتساب آنها به امام سخنی بگویند. پاره‌ای از محتویات آنها با احادیث شیعه منطبق و پاره‌ای دیگر مخالف است و از بیشتر مطالب آن نشانی در منابع شیعی نمی‌توان یافت. ازاین‌رو، ادعای محمدحسین ذهبی (ج ۲، ص ۴۲۱) و سیدعمران (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱، مقدمه، ص ۱۲) که پنداشته‌اند روایات موجود در این تفسیر را ــ مثل غالب روایات دیگری که از امام صادق نقل شده ــ شیعیان جعل کرده‌اند، موجه نیست.

ب) در میان اهل سنّت با تفسیر منسوب به امام صادق برخوردهای مختلفی شد. بسیاری از علمای سنّی به شیوهٔ سلمی در تفسیر و محتویات *حقائق‌التفسیر* اعتراض کرده‌اند، چنانکه ابن‌جوزی در *تلبیس‌ابلیس** (ص ۴۰۳ـ۴۰۴) وی را تخطئه نموده و تمام اقوال منقول در تفسیر وی را مشتمل بر کفریات و خطاها و هذیانهای ناروا شمرده است. ابوالحسن واحدی گفته که اگر سلمی معتقد بوده این سخنان تفسیر است به‌راستی کافر بوده است (ــه سلمی، ۱۴۰۶، مقدمهٔ شریبه، ص ۴۴؛ محمدبن احمد ذهبی، ج ۱۷، ص ۲۵۵). همچنین گفته شده که تفسیر سلمی مشتمل بر تحریف معانی قرآن است (محمدبن احمد ذهبی، همانجا). سیوطی (ص ۳۱) نیز تفسیر سلمی را نکوهیده است. در برابر، برخی علمای اهل سنّت تفسیر سلمی را ارج نهاده و از آن دفاع کرده‌اند (ــه سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱، مقدمهٔ سیدعمران، ص ۱۱ـ۱۲؛ محمدبن احمد ذهبی، ج ۱۷، ص ۲۴۸).

تأثیر و نقش منسوب به امام صادق در صوفیان و منابع عرفانی بدین‌شرح است: روایات تفسیری مذکور سندی است که زمینهٔ مطالعهٔ دربارهٔ شکل‌بندی زبان فنی عرفانی در اسلام به‌شمار می‌رود. پولس نویا (سلمی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ش، ج ۱، مقدمه، ص ۷) معتقد است که این روایات تفسیری ساختاری را دربردارد که بعداً مسیر عرفانی همهٔ صوفیان می‌شود و مهم‌ترین الفاظ و اصطلاحات آنان را به دست می‌دهد. برخی از زمینه‌های تأثیر این تفسیر بر آثار صوفیه بدین‌شرح است: ۱) طبقه‌بندی مشهور منازل و مراحل عرفانی در مقامات و احوال. ۲) عناصر علم جَفر که صوفیان از این روایات اخذ کرده‌اند. ۳) بهره‌گیری برخی از عرفا از جمله حلاج از اشارات مهمی در این مجموعه روایات و پروراندن آنها. مثلاً، کاربرد مشیت به‌جای اراده، محبت به جای عشق، تمثیل دوازده منزل نفس و موضوع نورمحمدیه (همانجا؛ برای اطلاع از تأثیرپذیری حلاج از این تفسیر ــه همان مقدمه، ص ۱۰ـ۱۱).

برخی از عارفان نیز محتویات این روایات تفسیری را در آثارشان آورده‌اند (برای نمونه ــه افلاکی، ج ۱، ص ۴۰۹؛ نیزــه ادامهٔ مقاله).

تفسیر منسوب به امام صادق را نخستین بار ماسینیون معرفی و سپس پولس نویا آن را از متن تفسیر سلمی استخراج و تصحیح و با مقدمه‌ای چاپ کرد. نویا تفسیر مزبور را در کتاب دیگری هم به گفتگو نهاده است (ــه سلمی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ش، ج ۱، مقدمهٔ پورجوادی، ص چهارده ـ پانزده). این تفسیر در ضمن مجموعهٔ *آثار ابوعبدالرحمن سلمی* (ج ۱، ص ۲۱ـ۶۳) نیز چاپ شده است. بار دیگر در *التفسیر الصوفی للقرآن عندالصادق* تدوین و گردآوری علی زیعور در ۱۹۷۹ در اندلس به‌چاپ رسیده است.

۲) ابن‌عطاء آدمی*، از معاصران حلاج، به جرم تأیید آرای وی به قتل رسید. *تفسیر ابن‌عطاء آدمی*، بسط و تفصیل همان روایات تفسیری منسوب به امام صادق علیه‌السلام است (سلمی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ش، ج ۱، مقدمهٔ نویا، ص ۶۷ـ۶۸). از میان همعصران او هیچ‌کس، با بهره‌گیری هرچه بیشتر از همهٔ امکانات روش تفسیری خاص صوفیه، تفسیری به این حجم برجا ننهاده است (همان مقدمه، ص ۶۷).

دربارهٔ شیوهٔ تفسیری ابن‌عطاء گفتنی است که وی بیشتر

آیاتی را تفسیر کرده که با دم روحانی، یعنی وقت او، مناسبت دارند (همان، ج ۱، ص ۷۲). این تفسیر مشتمل بر لطایف عرفانی است، از جمله در ذیل آیهٔ «هو الذی خلق لکم ما فی‌الأرض جمیعاً» (بقره: ۲۹) آمده همهٔ آنچه را در زمین است برای شما آفرید تا همهٔ آنها از تو باشد و تو از او باشی. پس با سرگرم شدن به آنچه از آن توست از آن که تو از اویی باز نمانی (همان، ج ۱، ص ۷۸).

ابن‌عطاء آدمی تفسیر خود را همراه بقیهٔ نوشته‌هایش به ابوعمرو أنماطی سپرده بود و نخستین بار ابوعمرو آن را منتشر کرد. این تفسیر مفصّل‌ترین بخشی است که تاکنون از *حقائق‌التفسیر* استخراج و جداگانه در مجموعه‌ای با عنوان *نصوص صوفیة غیرمنشورة لشقیق البلخی، ابن‌عطاء الآدمی، النفری*، با تحقیق و مقدمهٔ پل نویا، در ۱۹۷۳ در بیروت، چاپ شده است (← همان، ج ۱، مقدمهٔ پورجوادی، ص پانزده، مقدمهٔ نویا، ص ۶۸، پانویس ۴). نویا مقدمه‌ای به زبان فرانسه بر آن نوشته که ترجمهٔ فارسی آن، در آغاز تفسیر ابن‌عطاء، در مجموعهٔ آثار *ابوعبدالرحمن سلمی* (ج ۱، ص ۶۷ـ۷۴) چاپ شده است.

۳) ابوالحسین نوری که تفسیر وی مجموعهٔ ۲۹ قول از اقوال او در تفسیر آیاتی از قرآن است که احتمالاً در مجالس تفسیر خود بیان کرده است (همان، ج ۱، ص ۲۲۷). نویا به ضمیمهٔ یکی از جُنگهای دانشگاه سن‌ژوزف تحت عنوان *مقامات القلوب*، در ۱۹۶۸ این مجموعه را به‌چاپ رساند (همان، ج ۱، مقدهٔ پورجوادی، ص پانزده). متن آن با ترجمهٔ فارسی در نشریهٔ *معارف* (دورهٔ ۶، ش ۱ و ۲، فروردین ـ آبان ۱۳۶۸، ص ۹۱ـ۱۱۹) در تهران منتشر شده است. متن این تفسیر در ضمن مجموعهٔ *آثار ابوعبدالرحمن سلمی* (ج ۱، ص ۲۳۱ـ ۲۳۴) نیز چاپ شده است.

۴) حسین‌بن منصور حلاج* فرد دیگری است که سلمی اقوال تفسیری او (یا اقوال منسوب به او) را در *حقائق‌التفسیر* آورده است. در تفسیر وی بسیاری از تعالیم عرفانی و پاره‌ای از اشعار حلاج یافت می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۷۲، برای نمونه‌ای از این اشعار ← ص ۲۷۵).

تفسیر حسین‌بن منصور حلاج را، که سلمی ضمن *حقائق‌التفسیر* آورده، لوئی ماسینیون استخراج و تصحیح کرده و در کتاب خود با نام <تحقیق در اصطلاحات عرفان اسلامی>[1]، در ۱۹۲۲ منتشر کرده است. وی قسمتهایی از آن را با قطعات متناظر در تفسیر *عرائس‌البیان* روزبهان بقلی مقابله کرده است (همان، ج ۱، یادداشت پورجوادی، ص ۲۳۷؛ دربارهٔ پیوند سخنان حلاج در این تفسیر با تفسیر منسوب به امام صادق ← سطور پیشین مقاله). گفتنی است که متن این تفسیر را ماسینیون به خط خود نوشته و به همین صورت دو بار به چاپ رسیده است (همانجا) و بار دوم ضمن مجموعهٔ *آثار ابوعبدالرحمن سلمی* (ج ۱، ص ۲۳۹ـ۲۹۲) چاپ شده است.

چاپ و نشر *حقائق‌التفسیر*، با استخراج اقوال منسوب به حلاج از آن در مجموعه‌ای جداگانه و نشر آن، به‌اهتمام لوئی ماسینیون در ۱۹۵۴ در پاریس آغاز شد و با همت نویا ادامه یافت (سلمی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ش، مقدمهٔ پورجوادی، ص چهارده ـ پانزده). دو محقق نام‌برده تحقیقاتی دربارهٔ روایات تفسیری مزبور کرده‌اند که در ۱۹۵۴ در پاریس و در ۱۹۷۳ در بیروت، و ترجمهٔ فارسی آن تحقیقات در مجموعهٔ آثار *ابوعبدالرحمن سلمی* (ج ۱، ص ۵ـ۱۹، ۶۷ـ۷۴) چاپ شده است.

پس از استخراج اقوال و روایات متعلق یا منسوب به هریک از اشخاص نام برده (امام صادق، ابن‌عطاء، حلاج و نوری) از *حقائق‌التفسیر* و انتشار جداگانهٔ آنها (← سطور پیشین مقاله)، متن *حقائق‌التفسیر* به صورت اصلی به‌اهتمام سیدعمران تصحیح و در دو مجلد در بیروت در ۲۰۰۱/۱۴۲۱ منتشر شد. در این چاپ، ذیل هریک از آیات قرآن از سورهٔ حمد به بعد، به ترتیب، اقوال و روایات منسوب به هریک از ایشان آمده است. احادیث دیگری نیز از پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله و امام علی علیه‌السلام نقل شده است (برای نمونه ← ج ۱، ص ۲۰ـ۲۱، ۲۵). اقوالی از بزرگان و مشایخ (از جمله جنید، ابوبکربن طاهر، شبلی و ابوسعید خراز) و نیز اقوالی بدون ذکر قائل (ظاهراً از خود سلمی، نظیر آنچه ذیل اسم «رحمن» آورده) و اقوالی تحت عنوان «قیل» و «یقال» و «قال بعضهم»، نیز نقل شده است (برای نمونه ← ج ۱، ص ۲۴ـ۲۵، ۲۷ـ۲۸، ۳۱ـ۳۳، ۹۵ـ۱۰۲).

سیدعمران، مصحح چاپ مذکور، گرایشهای سلفی قوی و ضدشیعی و کم وبیش ضدعرفان داشته و این را در مقدمه و زیرنویسهای خود بر کتاب نشان داده است (برای نمونه ← ج ۱، ص ۲۰، پانویس ۱، مقدمه، ص ۱۲) و در عرضهٔ متنی کم‌غلط، دست‌کم عاری از اغلاط فاحش، از *حقائق‌التفسیر* موفق نبوده است (برای اطلاع از نمونه‌هایی از این اغلاط ← ثبوت، ص ۶۳ـ۶۶؛ برای اطلاع از برخی دیگر از ویژگیهای چاپ *حقائق‌التفسیر* توسط سیدعمران ← همان، ص ۵۳ـ۶۴).

زیادات حقائق التفسیر. سلمی پس از اتمام تألیف *حقائق‌التفسیر*، به منقولات دیگری از اقوال امامان و مشایخ طریقت برخورد که استفاده از آنها را برای تفسیر عرفانی آیات قرآن مناسب شمرد. وی آنها را در کتابی جداگانه، به‌ترتیب

---

1. *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*

سوره‌ها و آیات قرآنی، فراهم آورد و آن را *زیادات حقائق‌التفسیر* نامید. در این کتاب نیز بیشترین اقوالی که در تفسیر آیات قرآن نقل شده، متعلق یا منسوب به امام صادق علیه‌السلام، سهل تستری* و ابن‌عطاء آدمی است (برای آگاهی از آنها ← ص ۲۳۵ـ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۴). به نوشتهٔ زیعور (*کامل‌التفسیر...*، مقدمه، ص ۴۱)، پاره‌ای از اقوال *زیادات حقائق‌التفسیر*، به لحاظ روح و تعبیر، یادآور اقوال موجود در *نهج‌البلاغه* و شیوهٔ امام صادق علیه‌السلام در نگارش و طریقهٔ او در تقسیم و تنظیم عناصر فکری است؛ ولی زیعور هیچ نمونه‌ای ذکر نکرده است.

در *زیادات حقائق‌التفسیر* نیز از اقوال منسوب به امام رضا علیه‌السلام به روایت از پدرش امام کاظم علیه‌السلام بسیار نقل شده و از اقوال امام علی و امام باقر علیهماالسلام نیز نمونه‌هایی در آن می‌توان یافت (برای نمونه ← ص ۹، ۱۱، ۱۳، ۲۱، ۲۵ـ۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۲۴۵). از جمله منقولات وی از امام رضا و امام صادق علیهماالسلام چهار روایت است که ذیل عبارت قرآنی «شراباً طهوراً» (انسان: ۲۱) آمده و مضمون آن نزدیک به روایتی است که در پاره‌ای از منابع عرفانی متأخر شیعه (برای نمونه ← فیض کاشانی، ۱۳۱۶، ص ۷۵ـ۷۶؛ همو، ۱۴۰۹، ص ۳۶۶) نقل شده است (← سلمی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۳).

زیادات حقائق‌التفسیر با تحقیق و مقدمهٔ انگلیسی گرهارد باورینگ[1] در ۱۹۹۷ در بیروت چاپ شده و مصحح در حواشی خود بر این کتاب، در بسیاری از موارد به *عرائس‌البیان فی حقائق‌القرآن** شیخ روزبهان ارجاع داده (برای نمونه ← ص ۲۰۴ـ۲۱۴، ۲۲۶ـ۲۳۱) که این امر نشان‌دهندهٔ استفادهٔ گستردهٔ مؤلف عرائس از تفسیر سلمی است (نیز ← *کامل التفسیر...*، همان مقدمه، ص ۳۶ پانویس ۴، ص ۳۹).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌جوزی، *تلبیس ابلیس*، چاپ سیدجمیلی، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ابن‌طاووس، *سعدالسعود للنفوس*، چاپ فارس تبریزیان حسّون، قم ۱۳۷۹ ش؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*، چاپ ناهد عباس عثمان، دوحه ۱۹۸۵؛ احمدبن اخی‌ناطور افلاکی، *مناقب العارفین*، چاپ تحسین یازیجی، آنکارا ۱۹۵۹ـ۱۹۶۱، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش؛ اکبر ثبوت، «نگاهی به *حقائق‌التفسیر* و *زیادات حقائق‌التفسیر* و بررسی پاره‌ای از آرای محققان در این باب»، *آینهٔ میراث*، دورهٔ جدید، سال ۴، ش ۱ (بهار ۱۳۸۵)؛ محمدبن احمد ذهبی؛ محمدحسین ذهبی، *التفسیر و المفسّرون*، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ محمدبن حسین سلمی، *حقائق التفسیر: تفسیرالقرآن العزیز*، چاپ سیدعمران، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ همو، *زیادات حقائق‌التفسیر*، چاپ گرهارد باورینگ، بیروت ۱۹۹۷؛ همو، *طبقات الصوفیة*، چاپ نورالدین شریبه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ همو، *مجموعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سلمی: بخشهایی از حقائق‌التفسیر و رسائل دیگر*، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ ش؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، کتاب *طبقات المفسرین*، چاپ مورسینک، لیدن ۱۸۳۹، چاپ افست تهران ۱۹۶۰؛ محمدبن شاه مرتضی فیض‌کاشانی، *قرّةالعیون فی المعارف و الحکم در الحقایق فی محاسن الاخلاق*، چاپ محسن عقیل، [قم] ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ همو، *کلمات مکنونه*، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۱۶؛ فتح‌اللّه‌بن شکراللّه کاشانی، *منهج‌الصادقین فی الزام المخالفین*، با مقدمه و پاورقی و تصحیح ابوالحسن شعرانی، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهارن ۱۳۷۸ ش؛ *کامل‌التفسیر الصوفی العرفانی للقرآن*، [منسوب به] امام جعفرصادق (ع)، چاپ علی زیعور، بیروت: دارالبراق، ۲۰۰۲؛ مجلسی؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸.

/ اکبر ثبوت /

حق تألیف ← حقوق مالکیت فکری

حق حبس، اصطلاحی فقهی و حقوقی، به معنای حق خودداری یک طرف عقد از اجرای تعهد خود تا اقدام طرف دیگر به اجرای تعهد خویش.

در فقه و حقوق به انگیزهٔ تعدیل و تنظیم روابط دو سویهٔ یک تعهد و نیز مقرر داشتن نوعی ضمانت اجرا در صورت امتناع یک طرف از اجرای تعهد خود، حق حبس در قراردادهای مُعَوَّض منظور شده است (برای نمونه ← طوسی، ج ۲، ص ۱۲۰؛ کاسانی، ج ۵، ص ۲۳۷؛ ابن‌عابدین، ج ۴، ص ۵۶۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۸۷). در منابع فقهی و حقوقی گاه به جای این اصطلاح از تعبیر احتباس (← حَطّاب، ج ۶، ص ۴۹۰؛ مطیعی، ج ۱۵، ص ۱۱۰؛ زرقاء، ص ۴۸)، حق امتناع (محقق کرکی، ج ۱۳، ص ۳۵۵؛ شهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۷۰؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۴۳) و از این قبیل، استفاده شده است. در قوانین ایران، تعبیر حق حبس فقط در مادّهٔ ۳۷۱ قانون تجارت آمده و در سایر قوانین، به‌جای آن، تعبیرات دیگری به کار رفته است، مانند حق خودداری از تسلیم مَبیع یا ثَمَن، امتناع از ایفای وظایف زناشویی، امتناع از تسلیم مال‌التجاره و امتناع از اجرای تعهد (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۹ ش، «قانون مدنی ایران»، مواد ۳۷۷، ۳۸۰، ۱۰۸۵؛ همو، ۱۳۷۸ ش، «قانون تجارت»، مواد ۳۹۰، ۵۳۳).

حق حبس در بیشتر نظامهای حقوقی جهان پذیرفته شده و جنبهٔ بین‌المللی یافته است. در برخی کشورها، مانند آلمان، حق حبس قاعده‌ای حقوقی به شمار می‌رود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸ ش، ذیل مادّه؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۵۸ـ۱۶۱؛ برای اقسام حق حبس در حقوق ← شعبانی، ص ۵۵، ۵۹، ۱۶۰). در معاهدات و کنوانسیونهای بین‌المللی نیز حق حبس به رسمیت

1. Gerhard Böwering

شناخته شده است، از جمله در کنوانسیون قراردادهای بیع بین‌المللی کالا[1] (مصوب ۱۳۵۹ش/ ۱۹۸۰) که به موجب مادّهٔ ۵۸ آن، فروشنده مجاز است تحویل دادن کالا یا اسناد آن را به خریدار، منوط به دریافت بها (ثمن) کند. همچنین اگر قراردادی متضمن حمل کالا باشد، فروشنده مجاز است کالای فروخته شده (مبیع) را با این قید ارسال کند که کالا یا اسنادِ دالّ بر واگذاری آن، فقط در صورت پرداخت بها تحویل خریدار شود (← *تفسیری بر حقوق بیع بین‌المللی*، ج ۳، ص ۱۷۴ـ۱۸۷؛ اصغری آقمشهدی و فخری، ص ۸۲ـ۸۹؛ *حقوق بیع بین‌المللی*، ص ۳۳۴؛ برای کنوانسیونهای بین‌المللی مشابه ← نوری یوشانلوئی، ص ۷).

اکثریت قاطع فقها، به ادلهٔ گوناگون، مانند بنای عقلا* و عرف* در معاملات (برای نمونه ← نجفی، ج ۲۳، ص ۱۴۶ـ۱۴۷؛ بروجردی، ص ۱۶۰)، به حق حبس در عقود قائل‌اند، اما این دیدگاه، مخالفانی هم دارد. مثلاً مقدس اردبیلی (ج ۸، ص ۵۰۴ـ۵۰۵) حق حبس را، چه در عقد بیع* چه در نکاح*، نپذیرفته است، ازآن‌رو که با تحقق عقد، مالکیت منتقل می‌شود و تحویل دادن مورد معامله واجب است. به علاوه، دربارهٔ جایز بودن حبس، احادیث صریحی وجود ندارد و ظلم یک طرف عقد با خودداری از دادن مال طرف دیگر، نیز موجب مشروعیت ظلمی دیگر نمی‌شود.

در فقه و حقوق دربارهٔ مبنای حق حبس آرای گوناگونی مطرح شده است. برخی آن را از مقتضیات عقد (قرارداد) یا اقتضای ملکیتی دانسته‌اند که ناشی از عقد است (← خطیب شربینی، ج ۲، ص ۳۴؛ اصفهانی، ج ۳، ص ۲۸۲). بسیاری از فقها حق حبس را نتیجهٔ معاوضی بودن عقد و آن را مقتضای اطلاق عقد دانسته‌اند؛ با این توضیح که در هر عقد معوَّض، هرگاه قید یا شرط ویژه‌ای نباشد، هریک از دو طرف عقد به حکم عرف موظف است مورد معامله را، که به ملکیت طرف دیگر عقد درآمده، به او تحویل دهد و چون حق یا تکلیف هیچ‌یک از آن دو بر دیگری تقدم ندارد، در صورت تخلف هریک از دو طرف از این وظیفه، برای دیگری حق حبس به وجود می‌آید (← حسینی مراغی، ج ۲، ص ۲۵۱؛ نجفی، ج ۲۳، ص ۱۴۵ـ۱۴۶؛ انصاری، ۱۳۷۸ش، ج ۶، ص ۲۶۳). به تعبیر شماری دیگری از فقها، روا داشتن حبس در معاوضات، مبتنی بر این شرط ضمنی و ارتکازی میان دو طرف عقد است که باید هر یک از دو مورد عقد به مالک جدید آن واگذار شود (برای نمونه ← خوانساری‌نجفی، ج ۱، ص ۳۳۹) و به نظر برخی دیگر (برای نمونه ← امام خمینی، ج ۵، ص ۳۷۱ـ۳۷۲)، حق حبس حکمی عقلایی، از اقتضائات معاوضه است. در پاره‌ای نظامهای حقوقی، وجود حق حبس را بر پایهٔ رابطهٔ علیت میان تعهدات دو طرف تفسیر کرده‌اند، ازآن‌روکه علت تعهد هر طرف قرارداد، تعهد طرف دیگر است؛ پس، منطقی است که هریک اجرای تعهد را موکول به اجرای تعهد دیگری سازد (کاتوزیان، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۳۴۳). در برخی نظامهای دیگر، از جمله نظام کامن لا[2]، حق حبس مبتنی بر این قاعدهٔ مقبول است که مدعی حق اگر به تعهد خود عمل نکند ادعایش پذیرفته نیست. این قاعده که اصطلاحاً قاعدهٔ عدل و انصاف نامیده می‌شود، مبنای حق حبس در معاهدات بین‌المللی نیز به شمار می‌رود (← جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸ش، همانجا؛ سکوتی‌نسیمی، ص ۸؛ شعبانی، ص ۵۶ـ۵۷).

در منابع فقهی، ماهیت حق حبس و اینکه آیا این حق از سنخ دَین (حق دَینی) است یا عین (حق عینی)، کمتر بحث شده است. از تعابیر برخی فقها و حقوق‌دانان می‌توان دریافت که حق حبس را نوعی حق عینی دانسته‌اند، از جمله این تعبیر که شرط حق حبس آن است که یکی از دو موردِ معامله عین باشد (← زرقاء، ص ۴۸؛ زحیلی، ج ۴، ص ۴۱۵). در برابر، برخی از حقوق‌دانان، با وجود پذیرش برخی خصوصیات حقوق عینی در حق حبس (مانند به ارث رسیدن)، به دلایلی عینی بودن آن را نپذیرفته‌اند (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۱۰۵؛ آراد، ص ۶۹؛ نیز برای آثار عینی یا دینی بودن حق حبس ← قنبری، ص ۱۰۶).

شرط مهم ثبوت حق حبس از دیدگاه فقها آن است که برای تحویل دو عوض در معامله مهلت تعیین نشده باشد. به بیان دیگر، عقد موردنظر از عقود مهلت‌دار نباشد و تعهدات طرفین همزمان باشند (← شمس‌الائمه سرخسی، ج ۱۳، ص ۱۹۲؛ ابن‌قدامه، ج ۸، ص ۸۰؛ رافعی قزوینی، ج ۱۱، ص ۳۳؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۱۱؛ نیز برای شرط مذکور در قوانین ← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۹ش، «قانون مدنی ایران»، مادّهٔ ۳۷۷). حتی به نظر برخی فقها در صورتی که پس از تشکیل عقد (و نه هنگام آن) دربارهٔ مهلت‌دار بودن تحویل مورد معامله توافق شود نیز حق حبس ایجاد نمی‌گردد (برای نمونه ← کاسانی، ج ۵، ص ۲۵۰). کنوانسیون مربوط به قراردادهای بیع بین‌المللی کالا، در مواردی که فروشنده بداند خریدار در سر رسید قادر به پرداخت ثمن نخواهد بود، با وجود مهلت داشتن اجرای تعهدات، حق حبس را جاری دانسته است (سکوتی‌نسیمی، ص ۷، ۳۶ـ۳۷).

بنابر مادّهٔ ۳۸۰ قانون مدنی ایران نیز در صورت افلاس

1. Convention on Contracts for the International Sale of Goods
2. common law

مشتری، فروشنده حق دارد از تحویل دادن کالا به او امتناع کند، مشروط بر آنکه احتمال نقض تعهدِ مدت‌دار زیاد باشد (باقرزاده و نوری یوشانلوئی، ص ۹). شرط حالّ بودن معامله (مهلت‌دار نبودن) برای جریان یافتن حق حبس، در برخی موارد ضروری به‌شمار نرفته است، از جمله درصورتی که دادگاه برای اجرای تعهد مهلت بدهد یا پرداختِ دَین را تقسیط کند (← سنهوری، ج ۴، ص ۸۰۶؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۴؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۶۷). همچنین در مواردی که یکی از دو تعهد، به حکم قانون یا عرف، زودتر از دیگری انجام می‌شود، حق حبس وجود ندارد، مانند پرداخت اجرت در عقود جعاله و حق‌العمل کاری پس از پایان کار یا پرداخت دستمزد کارگر یا متصدی حمل‌ونقل یا نقاش پس از اتمام کار. در این موارد، سکوت دو طرف تعهد، نشانهٔ تراضی آنها به حکم قانون‌گذار یا نظر عرف است (کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۵ـ۹۶).

با اجرا شدن تعهد یک طرف قرارداد، مانند پرداخت ثمن در عقد بیع، حق حبس ساقط می‌شود (← طوسی، ج ۲، ص ۱۲۰؛ سمرقندی، ج ۲، ص ۴۳؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۵)؛ البته به نظر برخی از فقها و حقوق‌دانان انجام دادن تعهد به‌طور ناقص موجب نقصان حق حبس نمی‌شود. به تعبیر دیگر، حق حبس تجزیه‌پذیر نیست (← نجفی، ج ۲۳، ص ۱۴۸؛ امامی، ج ۱، ص ۴۵۹؛ سنهوری، ج ۴، ص ۸۰۷؛ قس بهوتی‌حنبلی، ج ۳، ص ۲۷۹ـ۲۸۰). دیدگاه دیگر آن است که حق حبس به نسبت بخش انجام‌یافتهٔ تعهد، ساقط می‌شود و تنها در مورد تعهداتِ انجام نشده، برقرار است (← نجفی، همانجا؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۶۹ـ۱۷۰؛ نیز برای نمونه‌ای از قوانین ← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۸ ش، «قانون تجارت»، مادّهٔ ۵۳۳).

یکی دیگر از راههای ساقط شدن حق حبس آن است که نبودن حق حبس، در ضمن عقد از جانب دو طرف معامله شرط شود (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۳ـ۹۴؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۶۸ـ۱۶۹). دربارهٔ سقوط حق حبس در صورت حواله دادن مورد تعهد و قبول مُحالٌ علیه (کسی که به او حواله شده است)، فقها اختلاف‌نظر دارند که ریشهٔ آن، این مسئله است که آیا حواله در حکم قبض به شمار می‌رود یا نه (← رافعی قزوینی، ج ۱۰، ص ۳۴۷ـ۳۴۸؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۴؛ سنهوری، ج ۴، ص ۸۱۱ـ۸۱۲؛ برای آرای دیگر اهل سنّت ← کاسانی، ج ۵، ص ۲۵۰ـ۲۵۱؛ ابن‌عابدین، ج ۴، ص ۵۶۱). برطبق مادّهٔ ۷۲۴ قانون مدنی ایران، حوالهٔ ثمن یا مبیع کلّی، در حکم تسلیم ثمن و مبیع و درنتیجه موجب سقوط حق حبس است (امامی، همانجا؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۰). برخی حقوق‌دانان تحقق ضَمان را در حکم قبض ثمن یا مبیع و آن را نیز از عوامل زوال حق حبس در حقوق ایران دانسته‌اند (← امامی، همانجا؛ سکوتی‌نسیمی، ص ۳۵). به نظر مشهور فقهی، حق حبس با ودیعه گذاشتن، عاریه دادن، رهن‌گذاری، اجاره دادن و کفالتِ موضوعِ تعهد ساقط نمی‌شود (برای نمونه ← سمرقندی، ج ۲، ص ۴۱؛ رافعی قزوینی، ج ۱۰، ص ۱۷۸؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۳۶؛ شروانی، ج ۴، ص ۴۱۷؛ زحیلی، ج ۴، ص ۴۱۶ـ۴۱۷).

به نظر برخی مؤلفان (برای نمونه ← زرقاء، ص ۴۸ـ۴۹، پسانویس ۱؛ سنهوری، ج ۲، ص ۱۱۲۷؛ باقری و طباطبایی، ص ۹۵) حق حبس به عقد بیع اختصاص ندارد و در تمام قراردادهای معوَّض، که در آنها دو دَینِ متقابل وجود دارد، جاری است. حتی برخی آن را شامل همهٔ عقود، چه معوَّض چه غیرمعوَّض، دانسته‌اند. مثلاً در عقد ودیعه*، امانت گیرنده (مُسْتودِع) می‌تواند در قبال مخارجی که بابتِ مالِ ودیعه کرده و به منظور پرداختِ آن از جانب ودیعه‌گذار، مورد ودیعه را حبس کند. هرچند در منابع فقهی محدودهٔ حق حبس به‌صراحت مشخص نشده است و این حق عمدتاً در مبحث بیع مطرح می‌شود، از تعابیر فقها ــ به‌ویژه این نکته که مبنای حق حبس تقابضی بودن عقد است ــ برمی‌آید که آنان به جریان حق حبس در عقود معاوضی قائل‌اند (برای نمونه ← نجفی، ج ۲۷، ص ۲۳۸، ج ۲۳، ص ۱۴۴؛ خوانساری‌نجفی، ج ۱، ص ۳۳۹؛ اصفهانی، ج ۱، ص ۴۵۱؛ نیز برای تصریح فقها به این مطلب ← بروجردی، ص ۱۶۰). حتی به رأی شماری از مؤلفان (← قدیری، ص ۱۹۵؛ طهوری، ج ۱، ص ۷۰۸)، برخی از فقها جریان حق حبس را در همهٔ تعهدات متقابل، حتی تعهدات غیرقراردادی مانند غصب، پذیرفته‌اند.

بر این اساس، بسیاری از حقوق‌دانان به وجود حق حبس در حقوق ایران در تمام عقود معوض تصریح کرده‌اند (← امامی، ج ۴، ص ۳۹۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۸۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸ ش، همانجا). البته برخی (برای نمونه ← قنبری، ص ۱۰۶؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۶۱ـ۱۶۵) آن را حقی مخالف قاعده و محدود به مواردی دانسته‌اند که قانون بدان تصریح کرده است. برخی حقوق‌دانان موارد دیگری را نیز از مصادیق حق حبس شمرده‌اند، از جمله حبس اموال از سوی حق‌العمل کار برای وصول مطالبات خود (مادّهٔ ۳۷۱ قانون تجارت)، حق حبس کالا از سوی متصدی حمل و نقل در قبال هزینهٔ حمل آن (مادّهٔ ۳۹۰ قانون تجارت)، و جلوگیری صاحبان مهمانخانه‌ها و پانسیونها از خروج اموالِ مسافر پیش از پرداخت کرایه (← شهیدی، ج ۳، ص ۱۵۵ـ۱۵۷؛ شعبانی، ص ۵۶؛ قس کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۱ـ۹۳، که این موارد را از مصادیق حق حبس ندانسته است).

در عقد اجاره* (اجارهٔ منافع) نیز حق حبس برای هریک از

دو طرف منظور شده است (← نجفی، ج ۲۷، ص ۲۳۸؛ طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۵۹۵). البته برخی فقها، از جمله حنفیان و مالکیان، که انتقال ملکیت را در اجارهٔ تدریجی دانسته‌اند، به حق حبس قائل نشده‌اند (زحیلی، ج ۴، ص ۷۶۲). در اجارهٔ اعمال نیز، به سبب حصول تدریجی ملکیت، وجود حق حبس محلّ بحث است (← نجفی، همانجا؛ زحیلی، ج ۴، ص ۷۷۷). به نظر برخی فقها، در صورتی که موضوع اجاره انجام دادن کاری در مورد کالایی باشد (مانند دوختن لباس)، امکان حبس کالا تا زمان گرفتن اجرت وجود دارد؛ اما اگر کار اجیر بر روی کالا اثری نداشته باشد (مانند باربر)، حق حبس کالا وجود ندارد و حبس آن، در حکم غصب و موجب ضمان است (← سمرقندی، ج ۲، ص ۳۵۴؛ طوری، ج ۸، ص ۱۳ـ۱۴، ۲۴۰). به رأی شماری از فقهای امامی، در فرضی که کار اجیر در ملک مستأجر انجام شود، با انجام یافتن کار، وی مستحق دریافت اجرت است و حق حبس وجود ندارد و حبس کالا ضمان‌آور است (برای نمونه ← نجفی، ج ۲۷، ص ۲۴۰ـ۲۴۱).

فقها در عقد نکاح، به زوجه این حق را داده‌اند که تا زمانی که مهر به او داده نشده است، اگر مهلت‌دار نباشد، از تمکین به وظایف زناشویی خودداری کند و این حق را نوعی حق حبس دانسته‌اند (← شهید ثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۱۹۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۶۶ـ۲۶۷؛ زحیلی، ج ۷، ص ۲۸۰ـ۲۸۲). مبنای این حق را در نکاح، برخی فقها معاوضی دانستن این عقد یا شبه‌معاوضی دانستن آن شمرده‌اند (← شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ زحیلی، همانجاها؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۵). به نظر نجفی (ج ۳۱، ص ۴۱)، قطع‌نظر از معاوضی بودن یا نبودن عقد نکاح، به ادلهٔ متعدد باید این حق را برای زوجه به رسمیت شناخت، از جمله احادیث متعدد و نیز به حرج افتادن زن در صورت نداشتن حق امتناع. فقیهانی که نکاح را عقدی معاوضی به‌شمار آورده‌اند، حق حبس مهر را در صورت امتناع زوجه از وظایف زناشویی، برای شوهر نیز ثابت دانسته‌اند. در فرض تنازع میان زن و شوهر، برخی فقها برآن‌اند که ابتدا شوهر باید به دادن مهر ملزم شود یا مهر نزد شخصی امین گذاشته شود تا دو طرف به حق خود برسند (← شهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۶۹؛ محقق کرکی، ج ۱۳، ص ۳۴۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۶۵؛ جزیری، ج ۴، ص ۱۶۰ـ۱۶۳؛ قس نجفی، ج ۳۱، ص ۴۲، که حق حبس را در نکاح، ازآن‌رو که نکاح معاوضهٔ حقیقی نیست، تنها برای زوجه ثابت دانسته است).

به نظر مشهور فقهی، حق حبس زن پس از اقدام اختیاری او به انجام دادن وظیفهٔ خود، ساقط می‌شود (← نجفی، ج ۳۱، ص ۴۴۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، همانجا؛ زحیلی، ج ۷، ص ۲۸۱ـ۲۸۲؛ قس طوسی، ج ۴، ص ۳۱۳؛ زحیلی، ج ۷، ص ۲۸۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۳۵، که احتمال داده‌اند که زوجه بتواند تا زمان دریافت مهر، از تداوم روابط زناشویی خودداری کند). همچنین شرط وجود حق حبس برای زوجه، تمکن مالی زوج نیست (← شهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۶۹ـ۳۷۰؛ انصاری، ۱۴۱۵، همانجا؛ جزیری، ج ۴، ص ۱۶۳؛ قس ابن‌ادریس حلّی، ج ۲، ص ۵۹۱؛ جزیری، ج ۴، ص ۱۶۴ـ۱۶۵).

در مادّهٔ ۱۰۵۸ قانون مدنی ایران نیز حق حبس زوجه منظور شده است. مراد از «وظایفی که زوجه می‌تواند تا دریافت مهر از ایفای آن خودداری کند» را حقوق‌دانان تمکین به معنای خاص فقهی، یعنی وظایف خاص زناشویی، دانسته‌اند (برای نمونه ← شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۵ـ۱۷۶؛ صفائی و امامی، ج ۱، ص ۱۷۸). پس حق حبس شامل سایر وظایف، مانند حسن معاشرت و سکونت در منزل شوهر، نمی‌شود (امامی، ج ۴، ص ۳۹۴ـ۳۹۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۵۴). به نظر حقوق‌دانان، پایان یافتن مهلتی که برای پرداخت مهر مقرر شده، آن را به منزلهٔ مهر حالّ نخواهد ساخت، زیرا قراردادن مهلت به منزلهٔ انصراف از حق حبس است (برای نمونه ← کاتوزیان، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۵۸؛ صفائی و امامی، ج ۱، ص ۱۷۷). برخی از حقوق‌دانان در فرضی که مهر در عقد نکاح ذکر نشده باشد، وجود حق حبس را نپذیرفته‌اند (← کاتوزیان، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۶۰ـ۱۶۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۳۳).

بسیاری از فقها و حقوق‌دانان حق حبس را صرفاً از توابع عقد دانسته و در صورت فسخ یا بطلان عقد، وجود حق حبس را نپذیرفته‌اند. در این فرض، لزوم بازگرداندن آنچه در عقد مبادله شده، بر پایهٔ ضَمانِ قهری است (← رافعی‌قزوینی، ج ۸، ص ۲۱۲؛ ابن‌نجیم، ج ۶، ص ۱۶۱؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۳۳۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۹۱). شماری دیگر، در فرضهای مذکور هم حق حبس را جاری دانسته‌اند (← شمس‌الائمه سرخسی، ج ۲۱، ص ۱۶۶؛ مصطفی خمینی، ج ۲، ص ۱۹۴؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۵۹ـ۱۶۰؛ زرقاء، ص ۴۹، پانویس ۱).

هرگاه هر دو طرف عقد، که حق حبس دارند، از اجرای تعهد خویش خودداری کنند و هریک از دو طرف عقد، اجرای تعهد خود را منوط به اجرای تعهد طرف دیگر کند، برای حل اختلاف و روشن شدن وضع معامله، آرای مختلفی در فقه اسلامی ابراز شده است. به نظر بیشتر فقهای شیعه و برخی فقهای اهل سنّت، حق هیچ‌یک از دو طرف بر دیگری رجحان ندارد؛ بنابراین، حاکم آن دو را مجبور می‌کند مورد معامله را به خود او یا به فرد عادلی بسپارند تا مبادلهٔ دو عوض، هم‌زمان، صورت گیرد (← رافعی‌قزوینی، ج ۸، ص ۴۶۲؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۳۷ـ۲۳۸؛ امام خمینی، ج ۵، ص ۳۷۲ـ۳۷۳). به نظر برخی فقهای شیعه، در

عقد بیع، حاکم باید ابتدا فروشنده و سپس مشتری را به دادن عِوَض وادارد، زیرا ثمن تابع مبیع است و فروشنده پس از دادن مبیع استحقاق دریافت ثمن را می‌یابد (ــه طوسی، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ابن‌برّاج، ص ۵۸؛ برای نقد ــه نجفی، ج ۲۳، ص ۱۴۵؛ امام خمینی، ج ۵، ص ۳۷۳). ابن‌ادریس حلّی (ج ۲، ص ۳۰۶) قرعه‌کشی را تنها راه‌حل شمرده است. به نظر محمدبن ادریس شافعی، هرگاه ثمن کلی باشد (نه عین معیّن)، ابتدا مشتری باید ثمن را تحویل دهد (ــه شمس‌الائمه سرخسی، ج ۱۳، ص ۱۹۲؛ کاسانی، ج ۵، ص ۲۴۴؛ برای نقد ــه امام خمینی، همانجا؛ برای آرای دیگر ــه علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ نجفی، همانجا).

گرفتن مورد معامله بدون رضایت طرف عقد، حق حبس را ساقط نمی‌کند؛ بنابراین، هرگاه یکی از دو طرف، مورد عقد را بدون آگاهی از حق حبس خود، به طرف دیگر بدهد، حق استرداد آن را دارد (ــه طوسی، ج ۲، ص ۱۲۰؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۱۳، ص ۱۹۴؛ علامه حلّی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۵؛ زحیلی، ج ۴، ص ۴۱۸). حقوق‌دانان نیز تصرف و قبض را با حیله، اکراه یا اشتباه، موجب سقوط حق حبس ندانسته‌اند (برای نمونه ــه امامی، ج ۱، ص ۴۵۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۱۰۶).

مالی که یک طرف عقد حق حبس آن را دارد، ملک طرف دیگر عقد است؛ ازاین‌رو، هزینهٔ نگهداری آن نیز در مدت حبس برعهدهٔ مالک است. در صورت خودداری مالک از پرداخت هزینه، حبس‌کننده می‌تواند با مراجعه به دادگاه، او را به این کار وادارد و در صورت موفق نشدن به این کار، مخارج مزبور را خود بپردازد تا بعدها از او بستاند (ــه بحرانی، ج ۱۹، ص ۱۶۷؛ انصاری، ۱۳۷۸ش، ج ۶، ص ۲۶۹؛ سنهوری، ج ۴، ص ۸۰۸؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۱). در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا، در صورت تأخیر نامتعارف در پرداخت ثمن یا هزینه‌های نگهداری کالا، به حفظ کنندهٔ کالا این اجازه داده شده که، پس از اخطار، آن را بفروشد (سکوتی‌نسیمی، ص ۲۳ـ۲۵؛ حقوق بیع بین‌المللی، ص ۳۲۳). از دیدگاه فقه اسلامی، منافع مال حبس شده به مالک آن اختصاص دارد، ولی به نظر برخی فقها حبس‌کننده ضامن منافع مذکور نیست (ــه انصاری، ۱۳۷۸ش، همانجا؛ غروی تبریزی، ص ۲۹۹؛ امام خمینی، ج ۵، ص ۳۷۸ـ۳۷۹؛ باقری و طباطبایی، ص ۹۱؛ نیز برای آرای دیگر ــه باقری و طباطبائی، ص ۹۸).

دارندهٔ حق حبس، امین مال طرف دیگر عقد به شمار می‌رود؛ ازاین‌رو، اگر مورد عقد در دست او، بدون تعدی و تفریط، تلف شود، وی ضامن نخواهد بود (سنهوری، ج ۴، ص ۸۰۱، ۸۰۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۱۰۳؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۰ـ۱۷۱، ۱۷۴). حق حبس به قائم‌مقام طرفین عقد، مانند وارثان و طلبکاران آنان، منتقل می‌شود (سنهوری، ج ۴، ص ۸۰۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۱۰۴ـ۱۰۵).

منابع: علی آراد، مهر: *تاریخچه و ماهیت و احکام آن از نظر حقوق مدنی ایران و مقایسه با مذاهب مختلفه*، تهران ۱۳۴۱ش؛ ابن‌ادریس حلّی، *کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن‌برّاج، *جواهرالفقه*، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۱۱؛ ابن‌عابدین، *حاشیة ردّالمحتار علی الدّر المختار: شرح تنویر الابصار*، چاپ افست بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ ابن‌قدامه، *المغنی*، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا.]؛ ابن‌نجیم، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ فخرالدین اصغری آقمشهدی و نوری فخری، «حق حبس در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا (وین ۱۹۸۰) و حقوق ایران»، *نامهٔ مفید*، ش ۵۲ (اسفند ۱۳۸۴)؛ محمدحسین اصفهانی، *حاشیهٔ کتاب المکاسب*، چاپ عباس محمد آل‌سباع قطیفی، قم ۱۴۱۸ـ۱۴۱۹؛ امام خمینی، *کتاب البیع*، قم [بی‌تا.]؛ حسن امامی، *حقوق مدنی*، ج ۱، ج ۴، تهران ۱۳۷۳ش؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، *کتاب المکاسب*، قم ۱۳۷۸ش؛ همو، *کتاب النّکاح*، قم ۱۴۱۵؛ ایران. قوانین و احکام، *مجموعه قوانین اساسی ـ مدنی: با آخرین اصلاحات و الحاقات*، تدوین غلامرضا حجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۹ش؛ همو، *مجموعه قوانین و مقررات بازرگانی و تجاری: با آخرین اصلاحات و الحاقات*، تدوین غلامرضا حجتی اشرفی، تهران ۱۳۷۸ش؛ احمد باقرزاده و جعفر نوری یوشانلوئی، «اجرای حق حبس در تعهدات متقارن و غیرمتقارن ناظر به حقوق داخلی و کنوانسیون بیع بین‌المللی»، *دادرسی*، ش ۴۹ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۴)؛ احمد باقری و محمدصادق طباطبایی، «حق حبس»، *مطالعات اسلامی*، ش ۶۷ (بهار ۱۳۸۴)؛ یوسف‌بن احمد بحرانی، *الحدائق النّاضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش؛ مرتضی بروجردی، *المستند فی شرح العروة الوثقی: الاجارة*، تقریرات درس آیت‌الله خوئی، در *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۳۰، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۶/۲۰۰۵؛ منصوربن یونس بهوتی حنبلی، *کشّاف القناع عن متن الاقناع*، چاپ محمدحسن شافعی، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ *تفسیری بر حقوق بیع بین‌المللی: کنوانسیون ۱۹۸۰ وین*، نوشتهٔ هیجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاههای معتبر جهان، ترجمهٔ مهراب داراب‌پور، تهران: کتابخانهٔ گنج دانش، ۱۳۷۴ش؛ عبدالرحمان جزیری، *کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة*، استانبول ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، *حقوق خانواده*، تهران ۱۳۷۶ش؛ همو، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، تهران ۱۳۷۸ش؛ عبدالفتاح‌بن علی حسینی مراغی، *العناوین*، قم ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸؛ محمدبن محمد حطّاب، *مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل*، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۵؛ *حقوق بیع بین‌المللی: بررسی کنوانسیون بیع بین‌المللی ۱۹۸۰ و مقایسه آن با مقررات بیع در حقوق ایران، فرانسه، انگلیس و ایالات متحدهٔ امریکا*، تحقیق و تألیف حسین صفائی و دیگران، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ش؛ محمدبن احمد خطیب شربینی، *مغنی‌المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج*، مع تعلیقات جوبلی‌بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛

مصطفی خمینی، مستند تحریرالوسیلة، [تهران] ۱۳۷۶ ش؛ موسی خوانساری نجفی، منیة الطّالب فی شرح المکاسب، تقریرات درس آیت‌اللّه نائینی، قم ۱۴۱۸ـ۱۴۲۱؛ عبدالکریم‌بن محمد رافعی قزوینی، فتح‌العزیز: شرح الوجیز، [بیروت]: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ وهبه مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلّته، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ مصطفی احمد زرقاء، المدخل الی نظریة الالتزام العامة فی الفقه الاسلامی، دمشق ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ رضا سکوتی‌نسیمی، «حق حبس در کنوانسیون بیع بین‌المللی ۱۹۸۰ و مطالعه تطبیقی آن در حقوق ایران»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۷)؛ محمدبن احمد سمرقندی، تحفة‌الفقهاء، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ عبدالرزاق احمد سنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، بیروت [? ۱۹۵۲]ـ۱۹۸۶؛ عبدالحمید شروانی، حاشیة العلامة الشیخ عبدالحمید الشروانی، در حواشی الشروانی و ابن‌قاسم العبادی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج، چاپ سنگی مصر ۱۳۱۵، چاپ افست [بیروت]: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا.]؛ قاسم شعبانی، تعیین خسارت در قراردادها و تعهدات: تحقیقی تطبیقی در حقوق کشورهای ایران، آمریکا و انگلیس درخصوص تعیین قراردادی خسارت تخلف از اجرای تعهد، تهران ۱۳۸۵ ش؛ محمدبن احمد شمس‌الائمه سرخسی، کتاب المبسوط، بیروت ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۹۸، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ مهدی شهیدی، حقوق مدنی، ج ۳: آثار قراردادها و تعهدات، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حسین صفائی و اسداللّه امامی، حقوق خانواده، ج ۱: نکاح و انحلال آن (فسخ و طلاق)، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدکاظم‌بن عبدالعظیم طباطبائی‌یزدی، العروة الوثقی، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمدبن علی طوری، تکملة البحر الرائق شرح کنزالدقائق، در ابن‌نجیم، البحرالرائق، ج ۷ـ۹، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ محمدبن حسن طوسی، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ـ۱۳۸۸؛ صادق طهوری، محصل المطالب فی تعلیقات المکاسب، قم ۱۴۱۹؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، تذکرة الفقهاء، قم ۱۴۱۱ـ ؛ همو، قواعدالاحکام، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ علی غروی تبریزی، التنقیح فی شرح المکاسب: الخیارات، تقریرات درس آیت‌اللّه خوئی، در موسوعة الامام الخوئی، ج ۴۰، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۵/۲۰۰۵؛ محمدحسن قدیری، البیع، تقریرات درس امام خمینی، [تهران] ۱۴۰۷؛ محمدرضا قنبری، مجموعه مقالات حقوقی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: خانواده، ج ۱، تهران ۱۳۸۲ ش؛ همو، حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها، ج ۴، تهران ۱۳۸۰ ش؛ همو، گامی به سوی عدالت، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ ش؛ ابوبکربن مسعود کاسانی، کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کویته ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ علی‌بن حسین محقق کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم ۱۴۰۸ـ۱۴۱۵؛ محمدنجیب مطیعی، التکملة الثانیة، المجموع: شرح المُهَذَّب، در یحیی‌بن شرف نووی، المجموع: شرح المُهَذَّب، ج ۱۳ـ۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، چاپ مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۸، قم ۱۴۱۴؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ جعفر نوری یوشانلوئی، «حق حبس در حقوق داخلی و بیع بین‌المللی»، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد حقوق خصوصی، مجتمع آموزش عالی قم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ـ۱۳۷۸ ش.

/ زهره خانی /

حق شُفعه ← شفعه

حق فرزندان، از آموزه‌های اخلاقی و دینی در سنّت اسلامی. در آیات قرآن به رعایت حقوق فرزندان توصیه شده است. نخستین و مهم‌ترین حقی که در این باره به آن توجه شده، حق حیات است که خود مبنای سایر حقوق قرار می‌گیرد. مخالفت شدید قرآن با کشتن فرزندان (← انعام: ۱۳۷؛ ممتحنه: ۱۲؛ تکویر: ۸ـ۹)، به علت ترس از تنگدستی و ناتوانی در رفع نیازهای مادّی ایشان (إملاق؛ ← انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱) یا ننگ داشتن از دختر بودنشان (← نحل: ۵۹)، یعنی دخالت دادن جنسیت نوزاد در رعایت حق حیات وی، بر همین موضوع دلالت دارد (برای دیدگاه جاهلی نسبت به دختران ← نحل: ۵۸ـ۵۹؛ زخرف: ۱۷؛ نیز ← وأد البنات*). قرآن در این‌باره تا آنجا پیش می‌رود که محروم کردن کودکان را از حق حیات، چونان شرک به خدا، حرام می‌داند (← انعام: ۱۵۱) و آن را رفتاری نابخردانه (← انعام: ۱۴۰)، خطایی بزرگ (اسراء: ۳۱) و موجب خسران و گمراهی و خروج از مسیر دین و هدایت الهی می‌شمارد (انعام: ۱۳۷، ۱۴۰). ازاین‌رو، علاوه بر آنکه والدین را از این کار نهی می‌کند (← انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱؛ ممتحنه: ۱۲) از پیامبر نیز می‌خواهد از زنان بر ترک این کار بیعت بگیرد (ممتحنه: ۱۲).

در قرآن، افزون بر رعایت حق حیات، به پرورش جسمی نوزاد، یعنی شیردهی (رضاع*) به نوزاد، نیز سفارش شده است. در برخی آیات بر شیردهی به عنوان غریزه‌ای مادرانه تأکید شده (← حج: ۲؛ قصص: ۷) و در چند آیه مدت شیردهی دو سال تمام ذکر شده است (← بقره: ۲۳۳؛ لقمان: ۱۴؛ نیز ← احقاف: ۱۵، که در آن، مدت زمان بارداری و شیردهی جمعاً سی‌ماه ذکر شده است؛ برای آگاهی از اقوال مختلف مفسران دربارهٔ این آیه، از جمله دلالت آن بر واجب بودن یا نبودن شیردهی مادر و نیز چگونگی محاسبهٔ دو سال ← طبری؛ طوسی؛ ابن‌عربی مالکی، ذیل بقره: ۲۳۳). همچنین تأمین خوراک و پوشاک مادر در مدت شیردهی برعهدهٔ شوهر است (← بقره: ۲۳۳)، که حاکی از اهمیت دادن قرآن به سلامت جسمی مادر و نوزاد اوست. البته

به والدین اجازه داده شده است، چنانچه از هم جدا شده باشند، با رضایت و مشورت یکدیگر، مدت زمان شیردهی را کاهش دهند (← بقره: ۲۳۳) یا شیردهی نوزاد را به دایه* تفویض کنند (← بقره: ۲۳۳؛ طلاق: ۶). همچنین یادآوری شده است که رعایت حقوق فرزند نباید برای والدین ضرری در پی‌داشته باشد (← بقره: ۲۳۳؛ برای تفصیل بیشتر ← رضاع*).

از دیگر حقوق فرزندان که در قرآن بدان توجه شده، حقوق مالی آنان است. در این باره، قرآن به ارث بردن فرزندان از والدین پرداخته (← نساء: ۷) و به چگونگی تقسیم ارث در بین ایشان، به تفکیک جنسیت، اشاره کرده است (← نساء: ۱۱). همچنین در آیهٔ ۱۲ سورهٔ نساء، میزان ارث زن و شوهر از همسرانشان، بسته به اینکه فرزند داشته باشند یا نه، تعیین شده است. علاوه بر این، بنابر نظر مفسران، بخش پایانی آیهٔ ۱۲۷ سورهٔ نساء هم ناظر بر امر به پرداخت ارث فرزندان خردسال شخص متوفی است، که بنا بر سنّت عرب عصر جاهلی تا رسیدن به سن رشد از ارث محروم بودند (← طبری؛ طوسی، ذیل آیه؛ نیز ← یتیم*).

آیاتی از قرآن نیز تلویحاً بر مهرورزی والدین به فرزندان و اهتمام آنان بر تربیت ایشان تأکید دارد و احترام به والدین و دعای خیر برای ایشان، پاسخی بدان امر دانسته شده است (← اسراء: ۲۴). به‌ویژه مادران، که با وجود سختی و مشقت زیادی که در این راه متحمل می‌شوند (← لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵)، همواره به فرزندانشان عشق می‌ورزند (برای نمونه ← طه: ۴۰؛ قصص: ۱۳) و بسا که این غریزهٔ مادرانه را به فرزندان دیگران نیز ابراز می‌کنند (← یوسف: ۲۱؛ قصص: ۹). همچنین در آیاتی از علاقه‌مندی پیامبران به فرزنددار شدن سخن به میان آمده است (← آل‌عمران: ۳۸؛ مریم: ۲ـ۶؛ انبیاء: ۸۹؛ صافات: ۱۰۰). از جمله در برخی آیات، فرزندانْ اعطای نعمت و مدد الهی به والدین و مایهٔ چشم‌روشنی ایشان دانسته شده (← نحل: ۷۲؛ اسراء: ۶؛ شعراء: ۱۳۲ـ۱۳۳؛ نوح: ۱۲) و پدر و مادر به شکرگزاری در برابر این نعمت و پرهیز از شرک امر شده‌اند (← اعراف: ۱۸۹ـ۱۹۰). البته در برخی آیات یادآوری شده است که فرزندان، همچون اموال، زینتِ زندگی این جهانی‌اند (← کهف: ۴۶) و گاه مایهٔ آزمایش و اغوای پدر و مادر خویش (انفال: ۲۸؛ تغابن: ۱۵) و فراتر از آن، دشمن آنان‌اند (تغابن: ۱۴؛ نیز ← کهف: ۷۴، ۸۰) و در برابر عذاب الهی برای آنان سودی نخواهند داشت (آل‌عمران: ۱۰، ۱۱۶؛ لقمان: ۳۳؛ ممتحنه: ۳؛ برای بحث مبسوط در این‌باره ← اولاد*).

در احادیث نیز به فرزندان و رعایت حقوق آنان توجه ویژه‌ای شده است. برخی از این احادیث به تبیین جایگاه فرزندان در خانواده و تأثیری که بر حیات مادّی و معنوی والدین دارند، پرداخته‌اند. چنان‌که فرزند را برکت خانه، گلی از بهشت و نشانهٔ حد آخر خیرخواهی خداوند در حق بندگان بیان داشته‌اند (← کلینی، ج ۶، ص ۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۸۱؛ سیوطی، ج ۱، ص ۴۸۹)، به‌طوری که دعای فرزند در حق والدین در این دنیا مستجاب و شفاعتش برای ایشان در آخرت پذیرفته خواهد شد (← قطب راوندی، ص ۲۸۵؛ ابن‌ابی‌جمهور، ج ۱، ص ۲۷۰). از این‌روست که در احادیث، فرزندان صاحب حق شمرده شده (← ادامهٔ مقاله) و پدر و مادر در مقابل ایشان مسئول دانسته شده‌اند (← بخاری، ج ۶، ص ۱۵۲؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۳، ص ۱۶۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۲۲).

علاوه بر این نگاه کلی، در احادیث فراوانی به مصادیق گوناگون حقوق یاد شده، از پیش از ولادت تا بزرگسالی، پرداخته شده است. اولین حق فرزند ــ پیش از بسته شدن نطفه ــ انتخاب مادر شایسته برای اوست (← مجلسی، ج ۷۵، ص ۲۳۶؛ نیز ← جنین*) چرا که فرزند، بسیاری از صفات و ویژگیهای اخلاقی خویش را از والدینش به‌ارث می‌برد و تغییر این صفات، در مراحل بعدی تربیت او، بسیار دشوار است (← ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۶۳۳؛ کلینی، ج ۵، ص ۳۵۴؛ حسن‌بن فضل طبرسی، ص ۱۹۷؛ سیوطی، ج ۱، ص ۵۰۳، ۵۰۵؛ نیز برای بحث تفصیلی در این‌باره ← فلسفی، ج ۱، ص ۵۹ـ۹۰). دربارهٔ زمان، مکان و کیفیت انعقاد نطفه در رحم مادر نیز توصیه‌هایی شده است (← حسن‌بن فضل طبرسی، ص ۲۰۹ـ۲۱۲). مشخص بودن نسب فرزند نیز در شمار حقوق وی است؛ از این‌رو، در چند حدیث، حکمت مُجاز نبودن چند شوهر برای یک زن (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۹۵)، لزوم عدّهٔ* زنان بعد از طلاق (← بقره: ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۴؛ طلاق: ۱، ۴) و تحریم زنا* (← اسراء: ۳۲؛ فرقان: ۶۸)، معلوم شدن نسب فرزندان دانسته شده است (← کلینی، ج ۶، ص ۱۱۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۶۵؛ احمدبن علی طبرسی، ج ۲، ص ۹۳). همچنین طبق حدیث و فقه برای اثبات نسب نوزاد، حدود زمانی حداقل و حداکثر برای بارداری تعیین شده است (← بارداری و باروری*).

فرزند به محض انعقاد نطفه در رحم مادر، از حقوقی برخوردار می‌شود. از آن جمله است: تأخیر در اجرای حدود شرعی دربارهٔ زن باردار، به منظور پرهیز از آسیب‌رسانی به جنین موجود در رحم وی؛ و حرمت سقط جنین (اجهاض؛ ← بارداری و باروری*). همچنین در روایات، برای سلامت جسمانی و روحانی جنین، به والدین توصیه‌های بهداشتی و اخلاقی شده، که از آن جمله است: تأکید بر سلامت جسمانی و روانی مادر به هنگام بارداری، توجه به چگونگی تغذیهٔ او، و

پرهیز زنان باردار از گناه و کارهای ناپسند. به علاوه، جنین از حقوق مالی خاصی نیز برخوردار است که استقرار آنها منوط به ولادت اوست (← جنین*).

آدابی را که به هنگام تولد نوزاد توصیه شده نیز می‌توان در شمار حقوق فرزندان قرار داد، که عبارت‌اند از: تَحنیک (کام‌برداری نوزاد) با خرما یا آب باران یا آب فرات به همراه تربت امام حسین علیه‌السلام؛ اذان گفتن در گوش راست و اقامه گفتن در گوش چپ وی (← کلینی، ج ۶، ص ۲۴)؛ سوراخ کردن گوش نوزاد، که ظاهراً در مخالفت با سنّت یهودیان، مبنی بر انجام ندادن آن، توصیه شده است (← همان، ج ۶، ص ۳۵؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۸۹)؛ تراشیدن موی سر نوزاد و صدقه دادن به اندازهٔ وزنِ موی او؛ قربانی کردن (عَقیقه) و اِطعام دیگران از گوشت قربانی؛ انتخاب نامی نیک برای وی در روز هفتم تولد (کلینی، ج ۶، ص ۲۸، ۴۸)؛ و خِتان پسران در هفت روز اول تولدشان (همان، ج ۶، ص ۳۴)، که امری فطری و سنّتی الهی دانسته شده است (بخاری، ج ۷، ص ۵۶). روایاتی که شیر را بهترین غذا برای نوزاد دانسته‌اند (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۴) و به والدین توصیه می‌کنند در احوال و خصوصیات زنی که نوزاد را شیر می‌دهد، به‌سبب انتقال آن صفات از طریق شیر به نوزاد، دقت کنند (← کلینی، ج ۶، ص ۴۴) نیز در همین سیاق می‌گنجند (دربارهٔ خصوصیاتی که دایهٔ نوزاد نباید داشته باشد ← همان، ج ۶، ص ۴۲ـ۴۳).

در این روایات والدین از ضرر رساندن به فرزندانشان نهی شده‌اند (← ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۸۹۰). چنان‌که همچون آیات قرآن، کشتن یا زنده به گور کردن فرزندان را، به‌سبب دختر بودن آنان یا ترس از ناتوانی در گذران امور ایشان، حرام و بعد از شرک به خدا بزرگ‌ترین گناهان دانسته‌اند (← بخاری، ج ۷، ص ۷۰، ۷۵). حتی در روایتی، والدین از اینکه به‌سبب دختر بودن نوزاد برای او آرزوی مرگ کنند، نهی شده‌اند، چراکه در صورت برآورده شدن این آرزو، شخص چونان عاصیان در برابر خدا حاضر خواهد شد (کلینی، ج ۶، ص ۵). از همین‌روست که پیامبر اکرم والدین را از سخت‌گیری و درشتی با فرزندانشان ــ که در نهایت موجب ارتکاب ایشان به گناهان، عقوق والدین و قطع رحم (← همان، ج ۶، ص ۴۸، ۵۰) و خروج از دایرهٔ غفران الهی (← فتال نیشابوری، ج ۲، ص ۳۶۸) می‌شود ــ نهی می‌کردند.

در مقابل، والدین به دوست داشتن فرزندان و مهربانی و اکرام ایشان توصیه شده‌اند (← ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۲۱۱؛ کلینی، ج ۶، ص ۴۹) و نیکی به فرزندان همتای نیکی به والدین دانسته شده است (*الفقه المنسوب للامام الرضا علیه‌السلام*، ص ۳۳۶) تا جایی که تخطی از این دستورها موجب خروج شخص از پیروان سنّت پیامبر (ترمذی، ج ۳، ص ۲۱۶) و عامل به آنها مشمول رحمت الهی و شایستهٔ بهشت معرفی شده است (بخاری، ج ۷، ص ۷۴ـ۷۵؛ کلینی، ج ۶، ص ۶، ۴۹ـ۵۰). سیرهٔ پیامبر نیز توصیه‌های وی را دربارهٔ مهربانی و احترام به کودکان تأیید می‌کند، چنان‌که در این روایات از خوش‌رفتاری پیامبر با ایشان حتی در حالت نماز (← بخاری، ج ۷، ص ۶۴؛ کلینی، ج ۶، ص ۴۸)، بوسیدن و بوییدن فرزندان و فرزندزادگان (بخاری، ج ۷، ص ۷۴ـ۷۵)، بر زانوی خود نشاندن و دعای خیر کردن آنان (همان، ج ۷، ص ۷۶) و سلام کردن به آنان (ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۲۲۰) سخن به میان آمده است. سیرهٔ امامان شیعه با فرزندان نیز چنین بوده است (← عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۶).

رعایت عدالت در برخورد با فرزندان حق دیگری است که در روایات به آن امر شده (← بخاری، ج ۳، ص ۱۳۴) و اعتراض پیامبر به پدری که فقط یکی از دو فرزندش را در حضور هر دوی آنها بوسید، گزارش شده است (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۸۳). با این‌حال به نظر می‌رسد در روایات تأیید شده است که والدین برخی از فرزندان خود را، احتمالاً به‌سبب وجود بعضی فضائل در ایشان، بیش از دیگر فرزندان خود دوست داشته باشند، ضمن آنکه این تمایز نباید ناشی از تفاوت جنسیت باشد (← کلینی، ج ۶، ص ۵۱). همچنین است وفا به عهد والدین نسبت به قولی که به فرزندانشان داده‌اند (← همان، ج ۶، ص ۴۹).

تربیت فرزندان نیز حق دیگری است که پدران و مادران به آن امر شده‌اند (← ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۲۱۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۲۲) و آن را بهترین هدیهٔ پدر به فرزند و برتر از صدقه دادن معرفی کرده‌اند (← ترمذی، ج ۳، ص ۲۲۷)، چراکه وجود فرزند از پدر و مادر است و در هر صورت اعمال وی ناشی از نحوهٔ تربیت ایشان است (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، همانجا). از مضمون این روایات می‌توان دریافت که هدف نهایی از این توصیه‌ها، صالح شدن فرزندان است؛ چه، در آنها فرزند صالح رزقی از جانب خداوند معرفی شده است (← کلینی، ج ۶، ص ۲). چنان‌که فرزندی که اهل عبادت پروردگار باشد نیز میراثی دانسته شده که بندهٔ مؤمن پس از درگذشت خود برای خداوند برجای می‌گذارد تا او را عبادت کند (← همان، ج ۶، ص ۴).

برخی دستورهای عملی نیز برای تربیت فرزندان داده شده که ناظر بر آموزش امور دینی و برخی مهارتهای اجتماعی ایشان است، از جمله: یاری کردن به فرزندان در کارهای نیک (← همان، ج ۶، ص ۵۰)، راهنمایی او به شناخت خدا و کمک به او در اطاعت از پروردگار (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، همانجا)، واداشتن و تشویق ایشان به نماز از هفت سالگی (← ابوداوود، ج ۱، ص ۱۱۹)، آموزش قرآن و معارف دین برای مصون‌ماندن آنان از انحرافات اعتقادی (← کلینی، ج ۶، ص ۴۹) و شنا و

تیراندازی (همان، ج ۶، ص ۴۷) و خواندن و نوشتن، و نیز تلاش در امر ازدواج ایشان پس از رسیدن به بلوغ (فتال نیشابوری، ج ۲، ص ۳۶۹).

دربارهٔ اصول کلی تربیت فرزندان نیز توصیه‌هایی شده است. از جمله، والدین باید توجه داشته باشند که فرزندان در سنین پایین‌تر تربیت‌پذیرترند و در صورت انحراف در این دوران، تربیت بعدی آنان سخت خواهد بود (*نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۳۱؛ کلینی، همانجا). همچنین روایات توجه ایشان را به این مطلب جلب می‌کنند که در این کار، به‌سبب احسان به فرزندان یا توهین به ایشان، ثواب خواهند برد یا عقاب خواهند شد (← ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، همانجا)؛ بنابراین، باید تشویق آنان و پرهیز از تنبیه نامعقول آنان را درنظر داشته باشند (← ابن‌فهد حلّی، ص ۷۹؛ همچنین برای نمونه‌هایی از سیرهٔ پیشوایان شیعه در تشویق فرزندان ← کلینی، ج ۳، ص ۲۹۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۲۷).

در منابع اخلاقی نیز به حقوق فرزندان توجه شده است. این کتابها ــ علاوه بر آنکه مراحل گوناگون رشد کودک تا بلوغ وی و احوال و صفات او را در این دوران بیان می‌کنند ــ برای والدین نیز دستورالعملها و توصیه‌هایی دارند. غزالی (ج ۳، ص ۷۲) تربیت فرزندان را ــ که از آن با تعبیر ریاضة‌الصبیان یاد کرده ــ از مهم‌ترین کارها دانسته، زیرا فرزند امانتی نزد والدین است و چون نفس بی‌آلایشی دارد، برای هر تربیتی پذیرش لازم را دارد. از این‌رو، نقش والدین و معلمان او در رسیدن وی به سعادت یا محروم شدن از آن (شقاوت) مؤثر است و ایشان در ثواب و عقاب وی شریک خواهند بود (همانجا). بر این اساس، والدین باید از همان ابتدای کودکی به تأدیب و تهذیب نفس کودک اهتمام ورزند و او را از هم‌نشینی با دوستان نامناسب و نیز تن‌پروری و رفاه بیش از حد و توجه به زخارف دنیوی بازدارند، بلکه توجه فرزند خود را به معنویات و امر دین جلب کنند (مسکویه، ص ۷۰ـ۷۱؛ غزالی، همانجا). این دستورها با توجه دادن والدین به تأثیر شیر در انتقال پلیدیهای زن شیرده به کودک و اینکه آن زن باید متدین باشد و از غذای حلال استفاده کند، آغاز می‌شود و پس از توصیه به تقویت خوی حیا در کودک، به آداب غذاخوردن و لباس پوشیدن و دوست‌یابی، فراگیری خواندن و نوشتن و یادگیری قرآن و حدیث و اشعار نیک و احوال نیکان می‌پردازد. در ادامه هم به آداب دیگر، چون نشست و برخاست و صحبت کردن و بازی، و سرانجام دستورهای مربوط به پس از بلوغ (یعنی توجه به اقامهٔ نماز و روزه و یادگیری برخی تکالیف و احکام شرعی مورد نیاز) التفات می‌کند (برای تفصیل بیشتر ← مسکویه، ص ۶۸ـ۷۵؛ غزالی، ج ۲، ص ۲۱۷ـ۲۱۸، ج ۳، ص ۷۲ـ۷۴).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌ابی‌جمهور، *عوالی‌اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدّینیّة*، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۳ـ۱۴۰۵/ ۱۹۸۳ـ۱۹۸۵؛ ابن‌بابویه، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، *کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ ابن‌عربی مالکی، *احکام القرآن*، چاپ علی‌محمد بجاوی، حلب ۱۳۷۶ـ۱۳۷۸/ ۱۹۵۷ـ۱۹۵۹، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌فهد حلّی، *عدّة‌الداعی و نجاح الساعی*، چاپ احمد موحدی قمی، قم: مکتبة الوجدانی، [بی‌تا.]؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ سلیمان‌بن اشعث ابوداوود، *سنن ابی‌داود*، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن الترمذی*، ج ۳، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، بیروت ۱۴۰۱؛ احمدبن علی طبرسی، *الاحتجاج*، چاپ محمدباقر موسوی خرسان، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶؛ حسن‌بن فضل طبرسی، *مکارم الاخلاق*، قم ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ طبری، *جامع*؛ طوسی؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن مسعود عیاشی، *کتاب التفسیر*، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت: دارالندوة الجدیدة، [بی‌تا.]؛ محمدبن حسن فتال نیشابوری، *روضة‌الواعظین*، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ افست قم ۱۳۶۸ ش؛ *الفقه المنسوب للامام الرضا علیه‌السلام، و المشتهر بفقه الرضا*، مشهد: مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۰۶؛ محمدتقی فلسفی، *کودک از نظر وراثت و تربیت*، تهران ۱۳۴۳ ش؛ سعیدبن هبة‌اللّه قطب راوندی، *کتاب سلوة الحزین، المعروف بالدعوات*، قم ۱۴۰۷؛ کلینی؛ مجلسی؛ احمدبن محمد مسکویه، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، چاپ حسن تمیم، بیروت [۱۳۹۸ ?]، چاپ افست اصفهان [بی‌تا.]؛ مسلم‌بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.].

/ابوالفضل والازاده /

حق کسب و پیشه ← سرقفلی

حق نشر ← حقوق مالکیت فکری

حق والدین، از آموزه‌های اخلاقی و دینی در سنّت اسلامی. در آیات قرآن چندین بار به نیکوکاری به والدین سفارش شده است (وَصَّیْنَا الْانسانَ بِوالِدَیْهِ حُسناً / إحساناً ← عنکبوت: ۸؛ أحقاف: ۱۵). ذکر این سفارش در قالب مکرر «وبالوالدین إحساناً» بلافاصله پس از امر به «عبادت خدا» و نهی از «شرک ورزیدن به او» (← بقره: ۸۳؛ نساء: ۳۶؛ أنعام: ۱۵۱؛

اسراء: ۲۳) و نیز مقارنت «سپاسگزاری از پدر و مادر» با «شکرگزاری از خدا» (اَشْکُرْ لی و لِوالِدَیْکَ ← لقمان: ۱۳ـ۱۴) از اهمیت ممتاز این آموزهٔ اخلاقی و دینی حکایت دارد. این آموزه در ادیان پیش از اسلام نیز وجود داشته، چنانکه مشابه همین تعبیر در کتابهای عهد عتیق نیز آمده است (← سفر لاویان، ۱۹: ۲ـ۴؛ نیز ← سفر خروج، ۲۰:۱۲؛ سفر تثنیه، ۵: ۱۶)؛ ازاین‌رو، برخی مؤلفان غربی آن را با ده فرمان حضرت موسی مقایسه کرده‌اند (← رابرتس[1]، ص ۴۶ـ۴۹؛ هیرشفلد[2]، ص ۸۱؛ گایگر[3]، ص ۸۴).

بیان قرآن دربارهٔ وجه این سفارش، زحمات والدین، به‌ویژه مادران، به هنگام تربیت فرزندان در کودکی است (← اسراء: ۲۴؛ لقمان: ۱۳ـ۱۴؛ احقاف: ۱۵). به اعتقاد برخی مفسران، امر به احسان به والدین در کنار پرستش خدا، از آن‌روست که پدر و مادر سبب ظاهری در هستی یافتن فرزندان هستند (← فخررازی؛ بیضاوی، ذیل اسراء: ۲۳؛ ابن‌کثیر، ذیل نساء: ۳۶؛ عنکبوت: ۸؛ فیض کاشانی، ذیل اسراء: ۲۳). مسکویه (ص ۱۳۱ـ۱۳۲) در تحلیل اینکه چرا در قرآن به فرزندان توصیه شده است به والدین احسان و حقوقشان را رعایت کنند و به والدین در خصوص فرزندانشان چنین توصیه‌ای نشده، بر آن است که والدین در واقع فرزندشان را چیزی جدای از خودشان نمی‌دانند و وی را عین خود قلمداد می‌کنند، ازاین‌رو آن چنان که خود را دوست می‌دارند وی را نیز دوست می‌دارند و رشد و ترقی فرزندشان را رشد و ترقی خود می‌دانند، و چون به وجودآورندهٔ فرزند هستند، درواقع او را ادامهٔ خود می‌شمارند که با فنای آنها باقی می‌ماند. اما فرزندان چنین ادراک و احساسی به والدین خود ندارند و به‌تدریج آن را به دست می‌آورند (نیز ← نصیرالدین طوسی، ص ۲۳۹). نصیرالدین طوسی (ص ۲۳۷) حقوق والدین را از لوازم عدالت، که برترین فضیلت اخلاقی است، می‌داند. او (ص ۲۳۷ـ۲۳۸) با ذکر تلاشها و زحمات والدین در به دنیا آوردن و تربیت فرزند، چنین نتیجه می‌گیرد که همان‌طور که وجوب شکر نعمات خدا و عبادت او به قدر استطاعت، مقتضای عدالت است، عدالت همچنین اقتضا می‌کند که پس از ادای حقوق خدا هیچ فضیلتی بالاتر از ادای حقوق پدر و مادر و شکرگزاری از ایشان و تحصیل رضایت آنان نباشد و از این‌روست که احسان به والدین با اعتراف به وحدانیت خدا و التزام به عبادت وی مقارن آمده است. حتی به اعتقاد وی (ص ۲۳۸) رعایت این حقوق بر رعایت حقوق الهی اولویت دارد، زیرا خدای سبحان به بازستاندن حقوق خود نیازی ندارد، اما والدین همیشه چشم‌انتظار روزی هستند که فرزندان، با خدمت به آنان، پاسخ زحماتشان را بدهند.

در توصیه قرآنی، گاه مصادیقی از حقوق والدین هم ذکر شده است. مثلاً، از فرزندان خواسته شده است تا خصوصاً به هنگام کهن‌سالی پدر و مادر نه تنها از درشتگویی و بدرفتاری با آنان بپرهیزند بلکه در مقابل ایشان فروتنی و خضوع نمایند و در ازای سختیهایی که والدین از روی مهربانی و رحمت برای رشد و تربیت آنان متحمل شده‌اند، در زمان حیات و پس از مرگشان در حق ایشان دعا کنند و از خدا بخواهند که آنان را مشمول رحمت خویش قرار دهد (← اسراء: ۲۳ـ۲۴)، چنانکه انبیای پیشین همواره در حق پدر و مادر خویش دعا می‌کردند (← ابراهیم: ۴۱؛ شعراء: ۸۶؛ نمل: ۱۹؛ نوح: ۲۸). فضل‌بن حسن طبرسی (ذیل اسراء: ۲۳ـ۲۴؛ نیز ← طباطبائی، ذیل همین آیات) بر آن است که سیاق آیات، بر استجابت این دعا در حق والدین دلالت دارد، چنانکه در احادیث نیز بر همین موضوع تأکید شده است (← ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابوداوود، ج ۱، ص ۳۴۳؛ حسن‌بن فضل طبرسی، ص ۲۷۵).

بنابر نظر مفسران و طبق آیهٔ ۱۱۳ سورهٔ توبه، شرط دعای فرزندان در حق پدر و مادر، ایمان والدین است و کافران و مشرکان مشمول توصیهٔ قرآن به طلب رحمت برای والدین نمی‌شوند بلکه درعوض، فرزندان باید دعای خود را مشروط به ایمان والدین سازند یا برای هدایتشان دعا کنند (برای تفصیل بیشتر ← طبری؛ طوسی، *التبیان*؛ زمخشری؛ فخررازی، ذیل اسراء: ۲۳ـ۲۴). همچنین اگر والدین بخواهند فرزندانشان را به شرک وادارند (← عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۳ـ۱۴)، امر به فرمانبرداری از ایشان، به‌دلیل تعارض با اطاعت از اوامر الهی، ملغا می‌شود، هرچند همچنان موظف‌اند با پدر و مادر خویش مدارا و خوش‌رفتاری کنند (← احقاف: ۱۵).

در هر صورت، التزام به اوامر الهی و رعایت عدل بر رضایت والدین مقدّم است و علاقه و احترام به پدر و مادر نباید موجب شود که فرزندان از مسیر عدل و انصاف خارج شوند (← نساء: ۱۳۵)، زیرا خویشاوندان در روز قیامت نمی‌توانند به آنان سودی برسانند (← ممتحنه: ۳؛ نیز ← معارج: ۱۱ـ۱۲؛ عبس: ۳۴ـ۳۵).

در پاره‌ای آیات مدنی، به فرزندان توصیه شده است که حقوق مالی و اقتصادی والدین را رعایت کنند. فرزندان باید از اموالشان به پدر و مادر انفاق کنند و در وصیت و میراث سهم والدین را، آنگونه که دستور داده شده است، در نظر بگیرند (← بقره: ۱۸۰، ۲۱۵؛ نساء: ۱۱؛ طبری؛

1. Roberts　2. Hirschfeld　3. Geiger

طوسی، *التبیان*، ذیل همین آیات؛ نیز ــه وصیت*؛ ارث*).

در احادیث نیز بر جایگاه ویژهٔ والدین و احسان به ایشان (بِرّ الْوالدین) تأکید شده و در جوامع حدیثی شیعه و سنّی بخش مستقلی بدان اختصاص یافته است (برای نمونه ــه بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۶۸ـ۷۱؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۸، ص ۲ـ۶؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۷ـ۱۶۳؛ مجلسی، ج ۷۱، ص ۲۲ـ۸۶) تا جایی که خوش‌رفتاری (بِرّ) با آنان و اطاعت از ایشان را رفتاری عقلانی (ــه کلینی، ج ۱، ص ۲۲) و حاکی از شناخت صحیح بنده از خدا دانسته (ــه *مصباح الشریعة*، ص ۷۰) و در مقابل، حق‌ناشناسی (عقوق) و نافرمانی از آنان را حرام و در زمرهٔ گناهان کبیره برشمرده‌اند (ــه بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۷۰ـ۷۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۲۷۸)، زیرا نافرمانی از والدین به منزلهٔ کفران نعمت الهی (برخورداری از نعمت پدر و مادر) و در نتیجه، خروج از طاعت خدا (ــه ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۵۶۵؛ همو، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۹). همچنان‌که فرمانبرداری از پدر و مادر از نشانه‌های ایمان (ــه کلینی، ج ۲، ص ۱۵۸)، نگاه کردن به آنان عبادت (همان، ج ۴، ص ۲۴۰) و نیکرفتاری با آنان از محبوب‌ترین اعمال نزد خدا (بخاری، ۱۴۰۱، ص ۶۹) و رضایت ایشان شرط جهاد در راه خدا (در غیر موارد وجوب عینی) است (ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۷۶؛ نیز ــه صنعانی، ج ۸، ص ۴۶۳؛ ابن‌ابی‌شیبه، ج ۶، ص ۹۹؛ ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۱۶۵؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۶۰) و رضا و غضب الهی در خشنودی یا ناخشنودی والدین از فرزندانشان است (ترمذی، ج ۳، ص ۲۰۷؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۲۸). به‌علاوه، در کوتاهی کردن نسبت به رعایت به ایشان هیچ عذری پذیرفته نیست (ــه کلینی، ج ۲، ص ۱۶۲). بر این اساس، پیامبر اکرم نیکی به والدین را از عوامل فضیلت فرد بر دیگران بیان کرده (ــه همان، ج ۲، ص ۵۷) و امام باقر علیه‌السلام نیز آن را از ویژگیهای بارز شیعیان شمرده است (ــه همان، ج ۲، ص ۷۴)؛ ازاین‌رو، مسلمانان به نیکی در حق والدین و تحمل سختیهای آن امر شده‌اند (ــه همان، ج ۲، ص ۱۶۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۶۱)، حتی اگر والدین آنها مشرک باشند (ــه بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۷۱) یا در قید حیات نباشند (ــه کلینی، ج ۲، ص ۱۵۸). در سیرهٔ رسول اکرم نیز این موضوع مشهود است، چنان‌که گفته شده‌است حضرت، مادر رضاعی خود را بسیار بزرگ می‌داشت (ــه ابوداوود، ج ۲، ص ۵۰۷ـ۵۰۸) و کسانی را که با پدر و مادر خویش خوش‌رفتاری می‌کردند، تکریم می‌نمود (ــه کلینی، ج ۲، ص ۱۶۱)؛ البته در احادیث نیز، همچون قرآن، تأکید شده که وجوب اطاعت از والدین ــ حتی اگر مشرک باشند ــ شامل اموری است که معصیت خدا نباشد (لاطاعة للمخلوق فی معصیة الخالق؛ ــه همان، ج ۱، ص ۴۲۸؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۲۴) و این البته به معنای ساقط شدن حق پدر و مادر نیست (ــه مسلم‌بن حجاج، ج ۳، ص ۸۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹).

در احادیث بر توجه خاص به مادر تأکید (ــه ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۳؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۶۹؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹ـ۱۶۰) و بیشترین حق از آنِ او دانسته شده (ــه حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۱۵۰) تا جایی‌که ادای حق او غیرممکن شمرده شده است (ــه ابن‌ابی‌جمهور، ج ۱، ص ۲۶۹). همچنین بیان مشهور پیامبر مبنی بر اینکه «بهشت زیر پای مادر است» (ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۴۲۹؛ نسائی، ج ۶، ص ۱۱؛ نیز ــه ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۹۳۰)، حاکی از حرمت خاص مادر و تأثیر رعایت احوال او در کسب رضای الهی است. حتی، بنابر بعضی روایات، نیکی به مادر به منزلهٔ کفّارهٔ گناهان پیشین است (ــه کلینی، ج ۲، ص ۱۶۲؛ قطب‌راوندی، ص ۱۲۶). ازاین‌رو، حقوق پدر و مادر و وظایف فرزندان در قبال هریک متفاوت است. امام سجاد علیه‌السلام در *رسالة الحقوق* سختیهایی را که مادر از آغاز حمل تا رشد فرزند متحمل شده، حق مادر بر فرزند برشمرده و او را به قدرشناسی از زحمات مادر امر کرده است. در مقابل، پدر را اصل فرزند و حقِ هستی و حیات را از او دانسته است (ــه ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۲۱ـ۶۲۲؛ نیز ــه قبانچی، ج ۱، ص ۵۴۵ـ۵۷۸). نصیرالدین طوسی (ص ۲۳۹) ماهیت حقوق مادر را جسمانی‌تر از حقوق پدر شمرده و معتقد است بدین‌سبب، حقوق مادران زودتر از حقوق پدران، که آگاهی بر آن نیازمند تعقل است، مورد توجه فرزندان قرار می‌گیرد و به ادای آن اهتمام می‌ورزند. بر این اساس، وی ادای حقوق پدران را بیشتر با اموری معنوی چون اطاعت کامل از آنان و ذکر خیر و دعا و ثنا بر ایشان و ادای حقوق مادران را با امور مادّی چون بذل مال و فراهم آوردن اسباب آسایش زندگی و نظایر آن بیان کرده است (قس ابن‌کثیر، ذیل عنکبوت: ۸).

در احادیث مصادیق گوناگونی از حقوق مادّی و معنوی والدین ذکر گردیده و در این میان بر حفظ حیات ایشان تأکید شده است، چنان‌که فرزندان از آسیب رساندن به پدر و مادر نهی شده‌اند (ــه ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۸۹۰) و کشتن آنان بزرگ‌ترین کفر و ناسپاسی تلقی شده است (کلینی، ج ۲، ص ۳۴۸). همچنین به فرزندان توصیه شده است در انفاق مال، پدر و مادر را بر دیگران مقدّم دارند (ــه همان، ج ۴، ص ۱۳؛ طبرانی، ج ۳، ص ۳۳۲) و در رفع نیازهای مادّی آنان، حتی اگر مستغنی باشند، اهتمام ورزند (کلینی، ج ۲، ص ۱۵۷). رعایت آداب معاشرت هم از دیگر حقوق ایشان است، مانند اینکه فرزند باید هم‌نشین نیکویی برای آنان باشد، ایشان را به نام نخواند، جلوتر از آنان راه نرود و پیش از ایشان و نیز پشت به آنان ننشیند (ــه بخاری، ۱۴۰۶، ص ۲۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۸ـ۱۵۹؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴،

ج ۴، ص ۳۷۲) و چنانچه او را بخوانند، به سرعت اجابت کنند، حتی اگر در نماز باشد (راوندی کاشانی، ص ۹۲؛ متقی، ج ۱۶، ص ۴۷۰). همچنین اگر رفتار و گفتار آن دو برخلاف میل او بود، از روی ترش کردن یا دشنام دادن به آنان و حتی گفتن «اُف»، که کمترین مرتبهٔ ناسپاسی نسبت به والدین است، بپرهیزد (کلینی، ج ۲، ص ۳۴۹؛ طوسی، *التبیان*؛ سیوطی، ذیل اسراء: ۲۳)، زیرا اندوهگین کردن ایشان از مصادیق عقوق آنان است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، همانجا). حفظ حریم خصوصی پدر و مادر (← کلینی، ج ۶، ص ۵۰۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، همانجا)، فروتنی کامل در برابر آنان در قول و رفتار (طبری؛ فضل‌بن حسن طبرسی، ذیل اسراء: ۲۴)، سپاسگزاری از ایشان، دعا در حق آنان و یاری دادنشان در امور خیر نیز از دیگر حقوق پدر و مادر است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۵۸؛ نیز ← سطور پیشین).

به علاوه، به فرزندان سفارش شده است پس از مرگ والدین نیز به ایشان احسان کنند (← کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹، ۱۶۳)، از جمله با اموری چون طلب آمرزش، قرائت قرآن، پرداخت صدقه، پرداخت دیون مالی و دیگر تعهدات، صلهٔ رحم با نزدیکان و احترام به دوستان والدین و ارتباط با آنان (← بخاری، ۱۴۰۶، ص ۲۰؛ ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۲۰۹؛ کلینی؛ فضل‌بن حسن طبرسی، همانجاها) و نیز به جای آوردن نماز، روزه و حج از جانب والدین (← کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹). حتی در کتابهای فقهی به‌جای آوردن قضای نماز و روزهٔ پدر بر پسر بزرگ او واجب شده‌است (برای نمونه ← محقق حلّی، قسم ۴، ص ۸۲۶). در صحیفهٔ سجادیه (دعای ۲۴) مجموعهٔ کاملی از وظایف فرزند در قبال والدین در قالب دعا آمده است (برای نمونه‌هایی از ادعیهٔ امامان شیعه در حق والدین ← طوسی، *مصباح المتهجّد*، ص ۹۹، ۱۰۱، ۱۴۶، ۲۶۷، ۳۰۰، ۳۱۳، ۶۱۳، ۷۲۷).

در احادیث تأکید شده که به جای آوردن حق والدین امری بس دشوار است (← مسلم‌بن حجاج، ج ۴، ص ۲۱۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۵۴۷) و ادای این وظایف، هرچند فرزندان به سبب آن به سختی افتند، زحمات والدین را جبران نخواهد کرد (*الفقه المنسوب للامام الرضا علیه‌السلام*، ص ۳۳۴؛ حسن‌بن فضل طبرسی، ص ۲۸۰؛ هیثمی، ج ۸، ص ۱۳۷؛ نوری، ج ۱۵، ص ۱۸۰).

بنابر روایات، کسی که به والدین خود نیکی می‌کند، به بهشت وارد می‌شود (← ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۳۴۶؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۸، ص ۵ـ۶) و همهٔ نیکیهایی که به نیابت از والدین انجام می‌دهد و حتی بیش از آن، برای او ثبت می‌شود (کلینی، همانجا). همچنین نیکی به والدین، مرگ انسان را به تأخیر می‌اندازد و موجب طول عمر (بخاری، ۱۴۰۶، ص ۱۶؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۳۰۱) و بسیاری رزق (ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۲۲۹) می‌شود و سختی مرگ را آسان می‌گرداند (ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۴۷۳). برای نگاه محبت‌آمیز فرزند به پدر و مادر، ثواب حج (بیهقی، ج ۶، ص ۱۸۶؛ متقی، ج ۱۶، ص ۴۶۹) و برای نگاه رضایتمندانهٔ والدین به فرزند، پاداشی همچون آزاد کردن بنده از جانب فرزند (ابن‌ابی‌الدنیا، ص ۶۵) ذکر شده است. در مقابل، عقوق والدین موجب محرومیت از بهشت (صنعانی، ج ۷، ص ۴۵۴؛ ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۲۰۳؛ کلینی، ج ۲، ص ۳۴۸)، لعن خدا (ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۳۱۷) و سلب توجه و رحمت و نعمت خدا می‌شود (همان، ج ۳، ص ۴۴۰؛ نسائی، ج ۵، ص ۸۰ـ ۸۱)، همان‌طورکه تأخیر یوسف‌نبی در احترام به پدرش موجب خروج سلسلهٔ نبوت از خاندان او شد (← کلینی، ج ۲، ص ۳۳۱ـ۳۱۲). نماز (← همان، ج ۲، ص ۳۴۹) و طاعات (مجلسی، ج ۷۱، ص ۸۰؛ نوری، ج ۱۵، ص ۱۹۶) وی نیز پذیرفته نمی‌شود و مرگ وی به جلو می‌افتد (کلینی، ج ۲، ص ۴۴۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۵۶۵؛ حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۱۵۶).

احادیثِ ناظر بر حقوق والدین هرچند بعدها به کتابهای اخلاقی راه پیدا کرد، اما کثرت و تنوع و غنای محتوایی آنها چنان بود که حتی دانشمندانی نظیر غزالی (ج ۲، ص ۲۳۶ـ۲۳۹) در حوزهٔ نظریه نتوانستند چیزی بر آنها بیفزایند و تنها به یادکرد آنها اکتفا کردند.

منابع: علاوه بر قرآن؛ کتاب مقدس. عهدعتیق؛ ابن‌ابی‌الدنیا، *مکارم الاخلاق*، چاپ مجدی سید ابراهیم، قاهره [۲۰۰۴]؛ ابن‌ابی‌جمهور، *عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدّینیّة*، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۳ـ۱۴۰۵/۱۹۸۳ـ۱۹۸۵؛ ابن‌ابی‌شیبه، *المصنَّف فی الاحادیث و الآثار*، چاپ سعید محمد لحّام، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ ابن‌بابویه، *الامالی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *علل‌الشرایع*، نجف ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ همو، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ش؛ همو، *کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۱۴؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت ۱۴۱۲؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ سلیمان‌بن اشعث ابوداوود، *سنن ابی‌داود*، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *الادب المفرد*، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ همو، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی افندی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ عبداللّه‌بن عمر بیضاوی، *انوارالتنزیل و اسرارالتأویل، المعروف بتفسیر البیضاوی*، مصر ۱۳۳۰، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن الترمذی و هو الجامع الصحیح*، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمدبن عبداللّه حاکم نیشابوری، *المستدرک علی الصحیحین*، و بذیله التلخیص للحافظ الذهبی، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا.]؛ فضل‌اللّه‌بن علی راوندی‌کاشانی، *النوادر*، چاپ سعیدرضا علی عسکری، قم ۱۳۷۷ش؛ زمخشری؛ سیوطی؛ عبدالرزاق‌بن

همام صنعانی، *المصنَّف*، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ طباطبائی؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، *مسندالشامیین*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ حسن‌بن فضل طبرسی، *مکارم الاخلاق*، قم ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ فضل‌بن حسن طبرسی؛ طبری، جامع؛ محمدبن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ احمدحبیب قصیرعاملی، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *مصباح المتهجّد*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ علی‌بن حسین (ع)، امام چهارم، *الصحیفة السجادیة*، چاپ محمدباقر موحدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیر الکبیر، او، مفاتیح‌الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ *الفقه المنسوب للامام الرضا علیه‌السلام، و المشتهر بفقه الرضا*، مشهد: مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۰۶؛ محمدبن شاه‌مرتضی فیض‌کاشانی، *تفسیر الصافی*، چاپ حسین اعلمی، تهران ۱۴۱۶؛ حسن قبانچی، *شرح رسالة الحقوق للإمام علی‌بن الحسین زین‌العابدین علیهماالسلام*، قم ۱۴۰۶، چاپ افست بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ سعیدبن هبة‌اللّه قطب‌راوندی، *کتاب سلوة الحزین، المعروف بالدعوات*، قم ۱۴۰۷؛ کلینی؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنز العُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ مجلسی؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ احمدبن محمد مسکویه، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، چاپ حسن تمیم، بیروت [? ۱۳۹۸]؛ مسلم‌بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ *مصباح الشریعة*، [منسوب به] امام‌جعفر صادق (ع)، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ احمدبن علی نسائی، *کتاب السنن الکبری*، چاپ عبدالغفار سلیمان بنداری و سیدکسروی حسن، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۰ش؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸؛ علی‌بن ابوبکر هیثمی، *مجمع‌الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛

Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902, repr. Osnabrück 1971; Hartwig Hirshfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, London 1902; Robert Roberts, *The social laws of the Qorân: considered, and compared with those of the Hebrew and other ancient codes*, New Delhi, 1978.

/ابوالفضل والازاده /

حق و حقیقت، دو مفهوم و اصطلاح در فلسفه و عرفان اسلامی.

۱) **در فلسفه**. این دو واژه، عمدتاً در دو حوزهٔ وجودشناسی و معرفت‌شناسی و به معانی متعددی به‌کار رفته‌اند. از جنبهٔ وجود شناختی، مرادف امر واقعی و واقعیت و در مقابلِ امر عدمی و باطل‌اند، و از جنبهٔ معرفت‌شناختی و منطقی مرادف صادق و صدق و در مقابل کاذب، کذب، خطا و امور وهمی و موهوم به کار می‌روند. نهایتاً، بنابر هر دو جنبه، حق و حقیقت مبدأ اعلیٰ و غایت قصوای وجود و معرفت‌اند (ــــه ادامهٔ مقاله؛ نیز ــــه صدق و کذب*).

اصطلاح حق و حقیقت را در فلسفهٔ افلاطون در مواضع گوناگون از آثار وی می‌توان یافت که بنابر آن شواهد، حق و حقیقت از یک طرف مرداف امر واقعی و واقعیت، در مقابل باطل و عدمی (جنبهٔ وجود شناختی) و از طرف دیگر به معنای صادق و یقینی در مقابل کذب، خطا و موهوم (جنبه معرفت‌شناختی و منطق) به‌کار رفته‌اند. افلاطون[1] (جمهوری[2]، کتاب ۶، ۵۰۸ـ۵۰۹c) مُثُل* (ایده‌ها)[3] را ــــ که بنابر آموزه‌های او موجودات ثابت و پایدارند ــــ موجودات حقیقی دانسته و بنابر سلسله مراتب وجود که او ترسیم کرده است، مثالِ اعلیٰ یا ایدهٔ فوق ایده‌ها، یعنی ایدهٔ خیر که منشأ و مبدأ سایر ایده‌هاست، حقیقی‌ترین موجود است که نه فقط مبدأ وجود بلکه منشأ اصلی معرفت حقیقی نیز هست؛ زیرا، بنابر تمثیلی که او در توصیف و تبیین جایگاه وجودی و معرفتیِ مثال خیر و سایر مُثُل به کار برده، ایدهٔ خیر همچون خورشید است که با تابش نورش نه فقط موجب حیات و رویش، بلکه سبب انکشاف و ناپوشیدگی سایر ایده‌ها، و در نتیجه علت شناسایی آنها، می‌شود. به نظر افلاطون (همان، کتاب ۶، ۵۰۱d) دوستدار حکمت (فیلسوف)، دوستدار حقیقت و در جستجوی آن است.

در فلسفهٔ ارسطو نیز حق و حقیقت از جنبهٔ وجودشناختی مرادف و مساوق وجود و موجود بودن است که نخستین و سزاوارترین مصداق آن جوهر است، و برترین موجود، که به تعبیر او جوهر تغییرناپذیر و جاودانه است، «حقیقی‌ترین» است، یعنی همان حقیقتی که فیلسوفان همواره در جستجوی شناخت آن هستند، اگرچه نیل به حقیقت، سهلِ ممتنع است (برای تفصیل بیشتر ــــه جوهر*؛ ارسطو[4]، *مابعدالطبیعه*، کتاب ۲، فصل ۱، ۹۹۳ب۱). ارسطو دربارهٔ حق و حقیقت در منطق و حوزهٔ معرفت‌شناسی نیز بحث کرده است. به نظر او (همان، کتاب ۲، فصل ۱، ۱۰۵۱ب ۱ـ۵؛ نیز ــــه صدق و کذب*) قول و حکم صادق، قول و حکم مطابق با واقع است.

درمجموع، میان رأی افلاطون و ارسطو دربارهٔ معنی و

---

1. Plato 2. *The republic* 3. ideas 4. Aristoteles

مفهوم حق و حقیقت اختلافی نیست مگر در تعیین مصداق یا مصادیق آنها، که این امر ناشی از اختلاف در مبادی و مبانی اندیشهٔ ایشان است. همین نکته نیز درخصوص آرای فیلسوفان مسلمان صادق است، زیرا فیلسوفان مسلمان نیز در معنی و مفهوم این دو اصطلاح، جز از حیث اجمال و تفصیل و در تعیین مصادیق، نه با افلاطون و ارسطو اختلاف‌نظر دارند نه با یکدیگر (← ادامهٔ مقاله). کندی (ج ۱، ص ۹۷ـ۹۸) «حق» یا «حق اول» را بر خدا اطلاق کرده و گاه به جای تعابیر و اصطلاحات فلسفی، نظیر واجب‌الوجود، از آن استفاده کرده است که این خود تلویح و اشاره‌ای به پذیرش نظر افلاطون و ارسطو دربارهٔ مساوقت حق با موجود و به طریق اَولیٰ مساوقت حق با علة‌العلل و به تعبیر دقیق فلسفی واجب‌الوجود بالذات می‌تواند تلقی شود.

حق. آنچه در استفاده از این لفظ در متون فلسفی رخ داده نظیر آن چیزی است که دربارهٔ لفظ و اصطلاح موجود یا وجود در فلسفه صورت گرفته است، که اگر نزاع یا اختلاف نظری میان فیلسوفان بوده نه از حیث معنی و مفهوم بلکه از حیث تعیین مصداق آن بوده است. این امر به نظر می‌رسد که ناظر به مساوقت حق و وجود است، که فارابی (۱۹۸۲، ص ۴۸) بدان اشاره کرده است و می‌توان گفت معانی متعددی که او برای حق برشمرده، با نوعی تقسیم‌بندی کلی و اجمالی دربارهٔ موجود یا وجود منطبق است. معانی حق بنابر آنچه فارابی (همانجا؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۴۶؛ همو، ۱۹۷۰، ص ۱۷۸) گفته است عبارت‌اند از: ۱) چیزی که «اکمل‌الوجود» و «اوثق‌الموجودات» است. ۲) موجودی که بالفعل حاصل است. ۳) گاهی به معقولی گفته می‌شود که عقل آن را موجود دانسته و با موجود [خارجی] مطابقت دارد و به آن موجود از آن جهت که معقول است حق گفته می‌شود و نظر به ذاتش بدون اضافه و نسبت به آنچه تعقلش کرده است، به آن موجود گفته می‌شود. به تعبیر دیگر، حق به قول مطابقِ مخبَرٌعنه گفته می‌شود، وقتی که قول با آن مطابقت دارد. ۴) چیزی که انسان بالبداهه یا با برهان، بدان یقین حاصل می‌کند. پس از فارابی آنچه فیلسوفان مسلمان در این باب گفته‌اند در اساس با سخن او موافق است، گرچه ممکن است گاهی در تعابیر، تفاوت اندکی به نظر آید (برای نمونه ← ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۶۴ش، ص ۵۵۵؛ بهمنیاربن مرزبان، ص ۲۹۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۸۹).

معانی حق، بنابر آنچه ابن‌سینا در *الهیات شفا* (همانجا) و *نجات* (همانجا) گفته است، عبارت‌اند از: ۱) وجود خارجی مطلقاً. ۲) وجود دائم. واجب‌الوجود، بذاته دائماً حق و ممکن‌الوجود، بغیره حق است و بذاته باطل. ۳) قول یا اعتقادی که حاکی از حال شیء موجود در خارج است، هنگامی که حال شیء خارجی مطابق با قول و اعتقاد باشد؛ ازاین‌رو، می‌گوییم این قول یا این اعتقاد، حق است. اما حق به اعتبار مطابقت مانند صادق است، جز اینکه صادق در موردی گفته می‌شود که قول یا قضیه به اعتبار نسبتش با واقع سنجیده شود، و حق وقتی گفته می‌شود که به اعتبار مطابقت واقع با قول و اعتقاد سنجیده شود. احق‌الاقاویل آن قولی است که صدقش دائم است و احق از آن، قول همیشه صادقی است که صدق آن اوّلی باشد، یعنی نیازمند علت و دلیلی برای اثبات صدقش نیست و احقُّ‌الاقاویلِ صادق این است که در آن بین سلب و ایجاب واسطه‌ای نیست (نیز ← بهمنیاربن مرزبان، ص ۲۹۱ـ۲۹۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۹ـ۱۰، شرح نصیرالدین طوسی؛ جرجانی، ص ۱۰۲ـ۱۰۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۸۹ـ۹۰؛ تناقض*). سهروردی (ج ۱، ص ۲۱۱)، افزون بر معانی‌ای که ابن‌سینا گفته، به سه معنای دیگر برای حق اشاره کرده است: چیزی که شیء شایستگی آن را دارد؛ رسیدن شیء به غایتش؛ و چیزی که غایت عقلی صحیحی دارد.

بنابر آنچه ذکر شد، دوام و ثبات و قوام بالذات، چه در حوزهٔ وجودشناسی چه در حوزهٔ معرفت‌شناسی، ملاک و میزان یا به تعبیر دیگر مشخصه‌های مصادیقی هستند که برای حق معرفی شده‌اند و اطلاق حق بر هریک از آن مصادیق، بر حسب میزان برخورداری آنها از این مشخصات، جایز است. با در نظر گرفتن همین ملاکهاست که فیلسوفان مسلمان حق را اولاً و بالذات و حقیقتاً بر خدا و ثانیاً و بالعرض و مجازاً بر سایر موجودات اطلاق کرده و خدا را «حق اول» یا «حقیقة الحقایق» نیز خوانده‌اند. بدین‌معنی که او مبدأ و علت تحقق وجودی و معرفتی غیر خود است (برای نمونه ← کندی، همانجا؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، همانجا؛ میرداماد، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۱۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۳، ج ۲، ص ۱۰۶).

حقیقت. این اصطلاح نیز به وجوه متعددی در متون فلسفی به‌کار رفته، که از آن جمله است: ۱) وجود خاص هر چیزی؛ به این معنا حقیقت مساوق وجود است، یعنی مصداق وجود همان مصداق حقیقت است (برای نمونه ← فارابی، ۱۹۸۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴ش، همانجاها؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۲، ج ۲، ص ۲). ۲) ماهیت موجود، خواه زائد و عارض بر وجود باشد، چنانکه در ممکنات است، خواه عین وجود باشد، چنانکه بر خدا اطلاق می‌شود. به همین اعتبار است که «مای‌حقیقیة»، پرسش از ماهیت شیء است در مرحله‌ای که علم به وجود آن داریم. ۳) ذاتِ موجود به وجود عینی. ۴) شیء به‌شرط وجود. ۵) مطابقت قضیه با واقع. ۶) به لفظی که در معنایی که به ازای آن وضع شده است به کار برده شود، حقیقت گویند و مقابل آن، مجاز است (برای نمونه ← ابن‌سینا،

۱۳۶۴ش، ص ۵۷، ۱۷۸؛ سهروردی، ج ۱، ص ۱۷۶، ۲۰۲، ۳۶۱ـ ۳۶۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۰ش، ص ۴۲، ۵۴؛ همو، ۱۳۸۳ـ ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۳۹۸؛ جرجانی، ص ۱۰۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ش، ص ۹؛ نیز ← مجاز*). بنابر نظر حکما، ادراک حقیقت اشیا چنان‌که هستند برای انسان میسر نیست و به‌طریق أَوْلیٰ نیل به معرفت دربارهٔ خدا، که حقیقةالحقایق و منشأ و علت تحقق سایر موجودات است، چنان‌که شایستهٔ اوست، ممکن نیست (برای اطلاع از آرا و اقوال حکما دربارهٔ امکان معرفت و علم به حقیقت ← تعریف*؛ حد*؛ علم*؛ وجود*؛ نیز برای بررسی حق و حقیقت در منطق ← صدق و کذب*).

منابع: ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، مع‌الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح‌الشرح لقطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳؛ همو، *الشفاء، الالهیات*، ج ۱، چاپ ابراهیم مدکور، جورج شحاته قنواتی، و سعید زاید، قاهره ۱۹۶۰/۱۳۸۰، چاپ افست قم ۱۴۰۴؛ همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ش؛ بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، چاپ مرتضی مطهری، تهران ۱۳۷۵ش؛ علی‌بن محمد جرجانی، *التعریفات*، قاهره ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق*، ج ۱، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدبن محمود شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربانیة*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۳ـ۱۳۸۵ش؛ همو، *شرح حکمة‌الاشراق*، چاپ حسین ضیائی تربتی، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *التنقیح فی‌المنطق*، چاپ غلامرضا یاسی‌پور، تهران ۱۳۷۸ش؛ همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ محمدبن محمد فارابی، *کتاب آراء اهل‌المدینة الفاضلة*، چاپ البیر نصری‌نادر، بیروت ۱۹۸۲؛ همو، *کتاب الحروف*، چاپ محسن مهدی، بیروت ۱۹۷۰؛ همو، *کتاب الملة و نصوص اخری*، چاپ محسن مهدی، بیروت ۱۹۹۱؛ یعقوب‌بن اسحاق کندی، *رسائل الکندی الفلسفیة*، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲/ ۱۹۵۰ـ۱۹۵۳؛ محمدباقربن محمد میرداماد، *کتاب القبسات*، چاپ مهدی محقق و دیگران، تهران ۱۳۶۷ش؛ همو، *مصنفات میرداماد: مشتمل بر ده عنوان از کتاب‌ها و رساله‌ها و اجازه‌ها و نامه‌ها*، ج ۱، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱ش؛

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.1, in *Great books of the Western world*, ed. Mortimer J. Adler, vol.7, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993; Plato, *The Collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane Cooper *etal.*], Princeton, N. J. 1994.

/ فاطمه فنا /

۲) **در عرفان اسلامی.** مفاهیم حق و حقیقت نزد صوفیه هم به معانی اصطلاحیِ نسبتاً عام، که در عرف اهل علم رایج بوده، به‌کار رفته است هم خود اهل تصوف معناها و کاربردهای تازه‌ای برای آنها ساخته‌اند.

کلمهٔ حق معناهای متعددی دارد ناظر به حوزه‌های معنایی متفاوت، که در کاربردهای عرفانی غالب این معانی مندرج است. اگر بخواهیم براساس طبقه‌بندیهای رایج در فلسفه سخن بگوییم، برای واژهٔ حق چهار حوزهٔ معنایی می‌توان تشخیص داد: وجودشناسانه (آنچه هست، امر واقع)، معرفت‌شناسانه (حکم مطابق واقع، صدق)، ارزش‌شناسانه (آنچه ارزش و اهمیت دارد) و وظیفه‌شناسانه (آنچه باید انجام داد، حقی که برعهدهٔ کسی است). دو حوزهٔ معنایی اول توصیفی و دو حوزهٔ معنایی دوم هنجاری‌اند.

حق در اصطلاحات صوفیه به دو معنای عام (حق در برابر باطل) و خاص (حق در برابر خَلق) به‌کار رفته و البته از نظر صوفیه مصداق کامل یا یگانه مصداق هر دو معنا خداست که با آوردن حرف تعریف (الف و لام)، «الحق»، مشخص و متمایز می‌گردد و از نامهای خدا (اسماءاللّه) است (← ابونصر سَرّاج، ص ۳۳۶؛ هجویری، ص ۵۶۰).

در معنای عام، هر امر واقع و ثابت و سزاواری ــ که طبعاً به خدا منسوب است ــ حق است، از جمله آفرینش، ایمان، مرگ، و روز جزا. کاربرد خاص واژهٔ حق در سیاق دینی و در اصطلاحات صوفیه نمایانگر متعالی‌ترین و به یک معنا باطنی‌ترین معنای این کلمه است که بر واقعیت خدا، به منزلهٔ امری ثابت و استوار و فراگیر دلالت دارد. حق، وصف نحوهٔ هستی خداست که ثبات، سزاواری و آشکاری، مهم‌ترین مؤلفه‌های آن است. در تفسیر بیضاوی (ج ۱، ص ۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۶) وجه تسمیهٔ حق، ثَبات ولی زوالی الوهیت و ربوبیت او («الثابتُ ربوبیته» و «الثابتُ الهیته») ذکر شده است (نیز ← ابن‌عربی، *الفتوحات‌المکیة*، ج ۳، ص ۳۵۶، که «حقُّ الحق» را ربوبیت حق و «حقُّ الخلق» را عبودیت خلق دانسته است). تعبیر قرآنی «الحَقُّ المُبین» (نور: ۲۵) نیز به آشکار بودن خدا اشاره دارد (نیز ← سلمی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۵). بر همین اساس، اصل بر آشکار بودن حق است، و حجابها و موانع، ثانوی و از ناحیهٔ خود انسان است (← مولوی، دفتر ۱، ابیات ۱۴۰۰ـ ۱۴۰۵؛ نیز ← حجاب*). به گفتهٔ زرین‌کوب (۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۷۲۵)، اینکه صوفیه خدا را با نام حق می‌خواندند، بیشتر از آن‌روست که وجود خدا نزد ایشان ثابت است و نیازی به اثبات ندارد (نیز ← نویا[1]، ص ۳۴، که حق را والاترین نام خدا دانسته

1. Paul Nwyia

است). اما به نظر می‌رسد دیگر معانی واژهٔ حق نیز در این امر دخیل است. حق چیزی بیشتر از هستی (واقعیت) یا صدق، و باطل چیزی کمتر از نیستی و کذب است. همچنان که به گفتهٔ ابن‌عربی (*الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۶۸)، غیبت (بدگویی در غیاب شخص) واجد صدق است اما حق نیست.

خدا را حق می‌گویند زیرا اوست که حقیقتها را محقّق می‌کند (حَقَّق الحقایق) و سزاوارترینِ حقها (احقّ الحقوق) است (سلمی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۷). در همین سیاق است که از نظر ابن‌عربی (*الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۷۷، ج ۴، ص ۴۰۲؛ حکیم، ص ۳۳۸) وجودْ حق و خیر و رحمت است، و عدمْ باطل و شر. دنیا از آن جهت که موجود است رویی به حق و از آن جهت که در معرض زوال و عدم است رویی به غیرحق دارد (نیز ← ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۱۰۰، که حق را وجود (الحق هو الوجود)، و اشیا را صوَر وجود دانسته است). وی (*فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۱۰۱) در تفسیر آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ یوسف، حق را از آن جهت که رؤیای به تحقق پیوستهٔ حضرت یوسف علیه‌السلام است، به معنای امر مرئی و محسوس گرفته، اما در جایی دیگر (← *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۰۶)، با قرینه‌سازی میان وجود و شهود، هر چه را که متعلق به وجود است، حق، و هر چه را که متعلق به شهود است، خلق دانسته است. تهانوی در موسوعهٔ *کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم* (ذیل «الحَقّ») حق را نزد صوفیه عبارت از وجودِ مطلقِ غیرمقید به هیچ قید دانسته؛ تعریفی که صبغهٔ فکری ابن‌عربی در آن آشکار است. اما در بیانی ساده‌تر، به نظر حکیم ترمذی (ص ۴۷)، حقْ حقیقت توحید است که بر قلب وارد می‌شود. حق آنگاه در دل متحقق می‌گردد که هرچه جز حق نادیده شود (انصاری، ص ۱۹۹). گفتهٔ روزبهان بقلی (ص ۵۵۹) ــ که تحقق، وقوف قلب است به نایل شدنش به مراد حق از طریق علم و عمل ــ رابطهٔ سلوکی حق و تحقق را به‌خوبی روشن می‌کند (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ رابطهٔ حق و تحقق ← تحقیق*). از نظر صوفیه، نمونهٔ کامل چنان تحققی، پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم است که به جهت تحققش به حقیقت احدیت و واحدیت، صورت حق تلقی می‌گردد (← عبدالرزاق کاشی، ص ۱۴۰).

در معنای خاص، تبیین رابطهٔ حق و خلق، چه در میان اهل فلسفه و چه در میان اهل تصوف، همواره مسئله‌ساز بوده است. کلید حل این مسئله و غلبه بر ثنویتهایی از قبیل حق / خلق، رب / عبد، و واحد / کثیر، در نظام فکری ابن‌عربی مفهوم تجلی* است. حق در صورت اشیا تجلی کرده و خلق، مَظهر و مَجلی و تعیّن حق است (← ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۱۵، ج ۴، ص ۱۴۰، ۱۸۴ و جاهای دیگر؛ همو، *فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۶۸؛ حکیم، همانجا). وجود امر واحدی است که دو وجه دارد: حق و خلق. حقْ باطن است و خلقْ ظاهر (ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۵۶۳). عالَمْ ظاهرِ حق است و حقّ باطنِ عالَم (همو، *حقیقة الحقائق*، ص ۴۳۲). هستی و قوام خلق به حق است، و شهود حق نیز تنها از طریق خلق میسر است (← همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۶۲، ۵۰۲؛ حکیم، ص ۳۴۴). از اینجا می‌توان به موضوع بغرنج «اناالحق» حسین‌بن منصور حلاج نزدیک شد. سخن گفتن از حق و حقیقت نه فقط از مضامین پربسامد در اشعار و نوشته‌های حلاج است (برای نمونه ← کتاب *الطّواسین*، جاهای متعدد)، بلکه جملهٔ «اناالحق» او از مشهورترین شطحیات صوفیه است (← حلاج*؛ شطح*).

در اصطلاح صوفیه، حقوق (جمعِ حق) به معنای احوال و مقامات و عبادات آمده است (ابونصر سراج، ص ۳۳۶)، کما اینکه حارث محاسبی نام کتابش را، که دربارهٔ مراحل سلوک عرفانی و اخلاقی است، *الرعایة لحقوق اللّه* گذاشته است. همچنین فرایض و اعمالی که شرع مقرر کرده قالبهایی است که حقوق خدا در آنها و از طریق آنها ادا می‌شود (← روزبهان بقلی، ص ۵۵۹؛ نویا، ص ۱۱۴). افزون بر این و با اندکی تفاوت معنایی، تقابل حقوق و حظوظ را داریم. حقوقِ نفس، آن چیزی است که حیات و بقای نفس متوقف و منوط به آن است و مازاد بر این ضروریات را حظوظ نفس (خواستها و لذات نفس) می‌گویند که از نظر صوفیه باید از آنها دوری جُست (← ابونصر سراج، ص ۱۸، ۳۳۶؛ تهانوی، ذیل «حقوق‌النفس»).

در کنار حق، «حقیقت» (جمعِ آن: حقایق) نیز از واژگان اساسی صوفیان و عارفان مسلمان است. در این مورد نیز با معانی و کاربردهای چندگانه روبه‌رو هستیم. حقیقت در زبان صوفیان گاه به معنای مصطلح در میان اهل فلسفه به کار رفته که عبارت است از ذات و «ما به الشیء هو هو» (← بخش ۱: در فلسفه). در همین سیاق، حقیقت به معنای نفس‌الامر و امر ثابتی است که از حیث وجودی اصالت دارد و به آن «کنه شیء» نیز گفته می‌شود (← احمدنگری، ج ۲، ص ۴۳). سخن گفتن از حقیقتِ توکل، حقیقت تقوا، حقیقت خشوع و امثال آن نیز در همین سیاق قرار دارد (برای نمونه ← نقشبندی خالدی، ج ۱، ص ۱۷۷ـ۱۸۰).

اما در یک نگاه کلی، در عرفان اسلامی حقیقت به دو معنای متافیزیکی و سلوکی به‌کار رفته است. در تلقی متافیزیکی یا وجودشناسانه، حقیقت به معنای موجودات، چیزها و اوضاع امور است. این معنا البته مختص اندیشهٔ عرفانی اسلام نبوده است و به‌طور کلی می‌توان یکی از معانی کهن حقیقت را همین معنای وجودشناسانه دانست که تقریباً معادل مفهوم «واقعیت»

در زبان امروزی است (برای اطلاع بیشتر ← عباسی، ص ۲۵ـ ۴۰). تقابل حقیقت با اسم و رسم (جمع آن: رسوم) را نیز ــ که در گفتارهای صوفیان آمده است (برای نمونه ← هجویری، ص ۵۰، ۵۹؛ انصاری، ص ۲۱۲، ۴۹۸) ــ می‌توان ذیل این معنا آورد. در عرفان اسلامی، و به‌طور خاص در مکتب ابن‌عربی، این تلقی وجودشناسانه حضور پررنگی دارد. تعبیر «حقایق و اعیان» (برای نمونه ← جامی، ص ۷۱) ناظر به این معناست. خواه این عین یا تعین* در خارج باشد خواه در علم خدا ـ گو اینکه اشیای مادّی خارجی نیز طبق علم خدا خلق شده‌اند و به همین دلیل در اندیشهٔ فلسفی مسلمانان، صاحب علم و معرفت حقیقی شدن به معنای بهره‌مند شدن از علم خداست، که آن هم تنها از طریق إذن و عطای خود او میسر است. حقایق اسماء عبارت است از تعینات ذات الهی و نسبتهای آن (عبدالرزاق کاشانی، ص ۶۰) و اعیان ثابته* حقایق ممکنات‌اند در مرتبهٔ علم خدا (جامی، ص ۴۵، ۱۴۱). «حقیقة‌الحقایق»، جامع جمیع حقایق است که به آن احدیت جامع، تعین اول، حضرت جمع، حضرت وجود و مقام جمع نیز گفته می‌شود (عبدالرزاق کاشانی، ص ۵۹؛ جامی، ص ۳۵؛ نیز ← حضرات خَمس*) که حتی امور متقابل و ضد هم (مانند کفر و ایمان) را نیز در خود دارد (ابن‌عربی، *الفتوحات‌المکیة*، ج ۲، ص ۵۶۳؛ اسیری لاهیجی، ص ۲۴۸). از نظر ابن‌عربی (*الفتوحات‌المکیة*، ج ۱، ص ۳۳) حقایق چهار قسم‌اند: حقایق مربوط به ذات مقدّس، حقایق مربوط به صفات او، حقایق مربوط به افعال، و حقایق مربوط به مفعولات (اکوان) (برای توضیح هریک از این اقسام ← همان، ج ۱، ص ۳۳ـ۳۴). کتاب *کشف‌الحقایق* نسفی در چنین سیاقی نگاشته شده است. در این معنا، حقیقتِ عالَم و همهٔ چیزها به حقیقت روحانی الهی بازگردانده می‌شود.

در معنای سلوکی، حقیقت مقصد نهایی صوفی و مقام وصول به حق است (سلمی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۷؛ هجویری، ص ۵۶۰؛ مولوی، مقدمهٔ دفتر ۵) و تحقیق عبارت است از اینکه بنده در طلب حقیقت تمام توان خویش را به کار گیرد (نیز ← تحقیق*). حقیقت، اثبات و تصحیح توحید با شناختی شفاف و مشاهدهٔ ربوبیت و دیدن به نور مشاهده و یافتن حالی راسخ و علم لدنی است (← قشیری، ص ۸۲؛ انصاری، ص ۲۰۹؛ روزبهان بقلی، ص ۵۵۹). طریقت، راه رسیدن به این مقصد و شریعتْ شمع طریق و چراغ راه است (← مولوی، همان مقدمه).

تعیین نسبت شریعت و طریقت و حقیقت یکی از دغدغه‌های دائم صوفیه بوده است (برای نمونه ← هجویری، ص ۵۵۸ـ ۵۵۹؛ آملی، ص ۳۴۳ـ۳۶۳). صوفیان همواره کوشیده‌اند این سه را در طول هم (نه در عرض هم) و به صورت سلسله مراتب مطرح کنند. در مقدمهٔ دفتر پنجم مثنوی، تشبیه کیمیا و طب نیز آمده است: شریعت همچون علم کیمیا آموختن از استاد یا کتاب است، طریقت مس را در کیمیا زدن، و حقیقتْ زر شدن؛ یا شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت دارو خوردن و پرهیز کردن، و حقیقت صحت یافتن ابدی است. با مرگ انسان، شریعت و طریقت از او منقطع می‌شود و تنها حقیقتْ می‌ماند. عطار (ص ۶۲۳) نیز از شبلی نقل کرده که شریعت پرستیدن خدا و حقیقتْ دیدن اوست. حدیث مشهور «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی» نیز به‌خوبی تلقی صوفیه را از نسبت این سه نشان می‌دهد. نسفی (ص ۳) این گفته را متعلق به تمام انبیا دانسته و در شرح آن نوشته است که اگر کسی آنچه را که پیغمبرش گفته بپذیرد اهل شریعت است و هرکس به کارهای پیغمبر خویش تأسی کند، اهل طریقت است و هرکس چیزی را ببیند که پیغمبر وی دیده، اهل حقیقت است. کامل کسی است که هر سه را دارد و ناقص کسی است که هیچ کدام را ندارد (نیز ← شریعت*؛ طریقت*). همچنین با استفاده از نسبت ظاهر و باطن گفته‌اند که شریعتْ ظاهرِ حقیقت، و حقیقتْ باطنِ شریعت است (برای نمونه ← ابن‌عربی، *الفتوحات‌المکیة*، ج ۲، ص ۵۶۳).

نسبت سالک با حقیقت نیز از نظر صوفیه مراتبی دارد: «علم‌الحقیقه» معرفت حقیقت است، «عین‌الحقیقه» وجود آن، و «حق‌الحقیقه» فنا شدن در حقیقت است (انصاری، ص ۱۹۷ـ ۱۹۸). حلاج (ص ۱۲ـ۱۳)، ضمن بیان این مراتب، علم حقیقت را به نور چراغ و عین حقیقت را به گرما و حرارت آن، و حق‌الحقیقه را به تماس با آن (الوصول‌الیه) تشبیه کرده است.

جمع دو معنای سلوکی و متافیزیکی حقیقت را شاید بتوان در شرح روایتی یافت که در آثار متأخر عرفانی (از قرن هفتم به بعد) و عمدتاً در آثار شاگردان مکتب ابن‌عربی نقل شده است. این روایت، که به «حدیث حقیقت» مشهور است، به گفتهٔ آشتیانی (← زنوزی، مقدمه، ص ۵ـ۶) نزد اهل حدیث سندی ندارد، اما عرفا آن را «صادر از مقام ولایت» می‌دانند. در بخشی از این روایت آمده است که حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ به سؤال کمیل‌بن زیاد نخعی که پرسیده بود «حقیقت چیست؟» فرمود: «الحقیقةُ کشفُ سُبُحاتِ الجلالِ من غَیرِ إشارة» و افزود: «مَحوُ الموهومِ مَعَ صَحوِ المعلومِ»، یعنی حقیقت کشف انوار جلال حق و ظهور ذات حق است بدون کیفیت و بی‌حجاب تعینات و محوِ کثرات موهوم در پرتو ظهور انوار ذات (اسیری لاهیجی، ص ۲۴۷ـ۲۴۸). بخشهایی از این روایت را قیصری (ص ۶۸) در مقدمهٔ خود بر فصوص و آملی در *جامع‌الاسرار* (ص ۱۷۰ـ۱۷۳ و جاهای دیگر) نقل و آن را مطابق تعالیم عرفان نظری شرح و تفسیر کرده‌اند (برای گزارش مفیدی از پیشینهٔ این

حدیث در کتابهای عرفانی ـــ زرین‌کوب، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۴۲، پانویس). ملاعبدالله زنوزی نیز کتاب *انوارجلیه* را در شرح این روایت نوشته و کوشیده است کل آن را شرح کند.

منابع: علاوه بر قرآن؛ حیدربن علی آملی، *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*، چاپ هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ ابن‌عربی، *حقیقة الحقائق*، چاپ نجفقلی حبیبی، در *گنجینهٔ بهارستان: مجموعهٔ ۱۸ رساله در منطق، فلسفه، کلام و عرفان*، به کوشش علی اوجبی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۹ ش؛ همو، *الفتوحات‌المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ همو، *فصوص‌الحکم* و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ ابونصر سراج، *کتاب اللُّمَع فی التصوف*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ عبدالنبی‌بن عبدالرسول احمدنگری، *جامع‌العلوم فی اصطلاحات الفنون، الملقب بدستور العلماء*، چاپ قطب‌الدین محمودبن غیاث‌الدین علی حیدرآبادی، حیدرآباد، دکن [۱۳۲۹ـ۱۳۳۱]، چاپ افست بیروت ۱۹۷۵/۱۳۹۵؛ محمدبن یحیی اسیری‌لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، چاپ محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ عبدالله‌بن محمد انصاری، *طبقات الصوفیه*، چاپ محمدسرور مولائی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالله‌بن عمر بیضاوی، *انوارالتنزیل و اسرارالتأویل*، چاپ فلیشر، اوسنابروک ۱۹۶۸؛ محمداعلی‌بن علی تهانوی، *موسوعة کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰ ش؛ سعاد حکیم، *المعجم الصوفی*، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ محمدبن علی حکیم ترمذی، *ثلاثة مصنّفات للحکیم الترمذی: کتاب سیرة الأولیاء، جواب المسائل التی سأله اهل سرخس عنها، جواب کتاب من الرّی*، چاپ برند راتکه، بیروت ۱۹۹۲؛ حسین‌بن منصور حلاج، *کتاب الطّواسین*، چاپ پل نویا، بیروت ۱۹۷۲؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۶۰ ش؛ عبدالحسین زرین‌کوب، *سرّ نی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، تهران ۱۳۶۴ ش؛ همو، *نه شرقی، نه غربی ـ انسانی*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالله‌بن بیرمقلی زنوزی، *انوار جلیّة*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ محمدبن حسین سلمی، *طبقات الصوفیة*، چاپ نورالدین شریبه، حلب ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ همو، *مجموعهٔ آثار ابوعبدالرحمن سلمی: بخشهایی از حقائق التفسیر و رسائل دیگر*، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲ ش؛ بابک عباسی، «آموزهٔ حقیقت افلاطون و هایدگر: بحثی انتقادی»، *نامهٔ مفید*، ش ۵۳ (اردیبهشت ۱۳۸۵)؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیة*، چاپ محمدکمال ابراهیم جعفر، [قاهره] ۱۹۸۱؛ محمدبن ابراهیم عطار، *تذکرةالاولیاء*، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *الرسالة القشیریة*، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ داودبن محمود قیصری، *شرح فصوص‌الحکم*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، *کتاب مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، [بی‌تا.]؛ عزیزالدین‌بن محمد نسفی، *مجموعهٔ رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*، چاپ ماریژان موله، تهران ۱۳۴۱ ش؛ احمد نقشبندی خالدی، *جامع‌الاصول فی الاولیاء*، چاپ ادیب نصرالدین، بیروت ۱۹۹۷؛ پل نویا، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران ۱۳۷۳ ش؛ علی‌بن عثمان هجویری، *کشف‌المحجوب*، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۳ ش.

/ بابک عباسی /

حق‌وردیف، عبدالرحیم‌بیک، نمایشنامه‌نویس، داستان‌نویس و مترجم معاصر ترک آذری. وی در اول صفر ۱۲۸۷/ ۳ مه ۱۸۷۰، در روستای آق‌بلاغ، واقع در حومهٔ شهر شوشی* قره‌باغ، به دنیا آمد. در سه سالگی پدرش را از دست داد و به علت ازدواج مادرش، به ناچار، تحت سرپرستی عمویش و سپس شوهر مادرش درآمد (محمدوف[1]، ص ۶۸۴ـ۶۸۵؛ حق‌وردیف[2]، ج ۱، مقدمهٔ محمدوف، ص ۵). پدرخوانده‌اش الفبای روسی را به وی آموخت (میرجلال پاشایف[3] و حسینوف[4]، ص ۱۰۶). حق‌وردیف ده‌ساله بود که خانواده‌اش به شوشی مهاجرت کردند. پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی، دورهٔ هفت سالهٔ مدرسهٔ متوسطهٔ مهندسی[5] را به اتمام رساند و در ۱۸۹۰/۱۳۰۷ به تفلیس رفت. یک سال بعد موفق به اخذ مدرک مدرسهٔ متوسطهٔ مهندسی شد و برای ادامهٔ تحصیل به پترزبورگ رفت و وارد مؤسسهٔ مهندسان راه‌سازی[6] شد و پس از پایان تحصیلات عالی، در ۱۸۹۹/۱۳۱۷ به شوشی برگشت (حبیب‌بیگلی[7]، ص ۵۵ـ ۵۶؛ احمدوف[8]، ص ۱۳۳).

حق‌وردیف در چهارده سالگی، هنگام تحصیل در شوشی، نمایشی از آخوندزاده* دید که تأثیر ماندگاری در انتخاب راه زندگی آیندهٔ وی برجای گذاشت (میرجلال پاشایف و حسینوف، همانجا). همچنین با خواندن تمثیلات آخوندزاده چندان تحت‌تأثیر قرار گرفت که به تقلید از سرگذشت مرد خسیس او، نمایشنامه‌ای به نام *حاجی‌داش‌دمیر* نوشت و آن را به معلمش یوسف‌بیگ، که برای نوشته‌های کودکانهٔ او ارزش قائل می‌شد، عرضه کرد (حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۵ـ ۶). نمایشنامهٔ *ناحق‌قان* (خون ناحق) و تمثیل *اسب و الاغ*، هر دو از کریلف (متوفی ۱۲۶۰/۱۸۴۴)، را نیز در همان سالهای تحصیل در شوشی از روسی به زبان مادری خود (ترکی

1. Mammadov   2. Haqverdiyev   3. Mir Jalāl Pāshāyev   4. Hüseynov   5. Realnı Maktabi
6. Yol Mühandislar İnstitütü   7. Habibbayli   8. Ahmadov

آذری) ترجمه کرد (حبیب‌بیگلی، ص ۵۶). وی در زمان تحصیل در تفلیس، در پرتو آشنایی با زبان روسی امکان مطالعهٔ آثار نویسندگان کلاسیک اروپایی و روسی و تماشای بعضی آثار نمایشی را یافت و بیش از پیش با ادبیات و نمایش آشنا



عبدالرحیم‌بیک حق‌وردیف

شد (حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۶). در پترزبورگ هم، ضمن تحصیل در رشتهٔ مهندسی، دانشجوی مستمع آزادِ رشتهٔ زبان و ادبیات دانشکدهٔ خاور (شرق فاکولته‌سی) دانشگاه آن شهر بود و به آشنایی خود با ادبیات و نمایش وسعت می‌بخشید (محمدوف، ص ۶۸۵ـ۶۸۶). اگر *حاجی‌داش دمیر* را نخستین نمایشنامهٔ حق‌وردیف به شمار آوریم، وی دومین و سومین نمایشنامهٔ خود را در دوران دانشجویی در پترزبورگ نوشت (همان، ص ۶۸۶). سومین نمایشنامهٔ وی با نام *داغیلان تِفاق* (دودمان بر باد رفته) در همان سال نگارش (۱۸۹۶/۱۳۱۴) در شوشی به روی صحنه رفت و سه سال بعد، به یاری جمعیت خیریهٔ دانشجویان مسلمان، در پترزبورگ به چاپ رسید (حبیب‌بیگلی، همانجا). این نمایشنامه در بهار ۱۹۱۴/۱۳۳۲ نیز، به نفع شاگردان بی‌بضاعت مدرسهٔ تمدن [ایرانیان]، در تماشاخانهٔ (تئاتر) حاجی‌زین‌العابدین تقی‌یوف در باکو به اجرا درآمد (ـــــه رنجبرفخری، ص ۳۳، ۴۷).

حق‌وردیف که پس از پایان تحصیلات خود به شوشی برگشته بود، حدود دو سال در آنجا مقیم شد و ضمن معلمی و گردآوری فرهنگ مردم (فولکلور)، نمایشنامهٔ *بَدْبَختیز جوان* (جوان بداقبال) را نوشت و در آنجا به روی صحنه برد (حبیب‌بیگلی؛ حق‌وردیف، همانجاها). این نمایشنامه در ۱۹۱۰/۱۳۲۸ در تهران، رشت، قزوین و بعضی از شهرهای آذربایجان نیز به اجرا درآمد (محمدوف، ص ۶۹۵).

وی در ۱۹۰۱/۱۳۱۹ به باکو رفت و در آنجا برای فعالیتهای فرهنگی ـ هنری خود با محیط مساعدتری مواجه شد. اجرای نمایشنامهٔ *پری جادو* موجب شناخته شدن وی در محافل هنری آن شهر شد (همان، ص ۶۸۶). این نمایشنامه را سیدمحمد دهگان در حدود ۱۳۰۰ش با نام *اهریمن ـ پری و جادو* به زبان فارسی ترجمه و اقتباس کرد که در همان زمان به نمایش درآمد (ـــــه ملک‌پور، ج ۲، ص ۱۲۴؛ پانویس ۳، ص ۵۰۲). حق‌وردیف در شوشی بعضی از نمایشنامه‌های آخوندزاده، نجف‌بیگ وزیروف (ـــــه د. آ.، ج ۲، ص ۴۵۹) و نیز برخی از نمایشنامه‌های خود و نیز *بازرس*[1] گوگول[2] و *اوتللو*[3]ی شکسپیر[4] را کارگردانی کرد. وی در کار تشکیل گروه نمایش، ترتیب دادن کنسرت، و تربیت هنرپیشه نیز فعال بود (حبیب‌بیگلی؛ محمدوف، همانجاها).

حق‌وردیف در ۱۹۰۴/۱۳۲۲ به عضویت شورای اداری شهر شوشی انتخاب شد و به آنجا برگشت (حبیب‌بیگلی، ص ۵۷) و پس از انقلاب ۱۹۰۵/ ۱۳۲۳، از ولایت گنجه به نمایندگی دومای دولتی اول روسیه ـ که در ۲۷ آوریل ۱۹۰۶ افتتاح و در ۹ ژوئیهٔ همان سال منحل گردید (ـــــه د. آ.، ج ۳، ص ۵۱۸) ـ انتخاب و عازم پترزبورگ شد، لیکن پس از انحلال آن، برای استفاده از کتابخانهٔ دولتی به منظور گردآوری مطالب و اسناد مورد نیاز خود برای نوشتن نمایشنامه‌ای دربارهٔ آقامحمدخان قاجار چندی در آن شهر توقف کرد (آق‌پینار[5]، ص ۴۲۹) و برای تکمیل اطلاعات خود، به مازندران نیز سفر کرد (احمدوف، ص ۱۳۳؛ حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۷). تراژدی *آقامحمدشاه قاجار* نخستین بار در ۱۹۰۷/۱۳۲۵ در باکو به روی صحنه رفت و بعد از آن هم بارها به اجرا درآمد (حق‌وردیف، همانجا). در بهار ۱۹۱۳/۱۳۳۱ هم، به نفع شاگردان فقیر مدرسهٔ اتحاد ایرانیان باکو، در تماشاخانهٔ حاجی‌زین‌العابدین تقی‌یوف اجرا گردید (رنجبرفخری، ص ۲۹ـ۳۰). این تراژدی تاریخی، همانند تراژدیهای تاریخی شکسپیر، فاجعهٔ دولتمردی شیفتهٔ قدرت و جهانگیری و فرجامِ عبرت‌آموز اوست که در راه رسیدن به قدرت، از کشتن نزدیکترین خویشاوندان خود نیز ابایی ندارد (جعفر[6]، ص ۵۶ـ۵۷؛ برای متن اثر ـــــه حق‌وردیف، ج ۱، ص ۱۶۰ـ۲۰۸؛ برای بررسی آن ـــــه همان، مقدمهٔ محمدوف، ص ۱۵ـ۱۷؛ محمدوف، ص ۶۹۷ـ۷۰۱).

حق‌وردیف از ۱۹۰۶/۱۳۲۴ در زمینهٔ داستان‌نویسی نیز به ذوق‌آزمایی پرداخت و داستانهای *آتا و اوغول* (پدر و پسر) و *آیین شاهدلیگی* (شاهد بودن ماه) را در روزنامهٔ حیات به چاپ رساند که بعدها به صورت کتابچهٔ *ایکی حکایت* (دو حکایت) انتشار یافت. وی در ۱۹۰۷/۱۳۲۵ با مجلهٔ طنز معروف *ملانصرالدین**، که از بهار ۱۹۰۶/۱۳۲۴ انتشار آن آغاز شده بود، به همکاری پرداخت و با چاپ سلسله آثار طنزِ انتقادی (ـــــه محمدوف، ص ۷۰۲ـ۷۱۱) با نامهای مستعاری

---

1. *Revizor* 2. N.V. Gogol 3. *Othello* 4. W. Shakespeare 5. Akpınar 6. Jafar

چون جیرانعلی[1]، خورتدان[2]، حکیم نون صغیر، لاغلاغی[3]، موزالان[4]، سوپورگه ساققال[5] (ریش جارویی) و غیره (← حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۷؛ احمدوف، همانجا)، در زمرهٔ ملانصرالدینیهای («ملانصرالدینچی‌لر») فعالی چون جلیل محمد قلی‌زاده*، میرزاعلی‌اکبر صابر طاهرزاده*، و محمدسعید اردوبادی* به‌شمار آمده است (*ملانصرالدین*[6]، مقدمهٔ میراحمدوف، ص ۵؛ آخوندوف[7]، ص ۲۲). دو رشته نوشتهٔ نخست او، که به صورت پاورقی در *ملانصرالدین* به‌چاپ رسیده بود، بعدها با همان نامهای *خورتدانین جهنم مکتوبلاری*، *موزالان بیگین سیاحتنامه‌سی*، و *مارالّاریم*، به صورت کتابهای مستقل نیز انتشار یافت (میرجلال پاشایف و حسینوف، ص ۱۱۲؛ احمدوف، ص ۱۳۴). وی در همین دوره کارگردانی نخستین اجرای اپرای *لیلی و مجنون* عُزیر حاجی‌بیگوف*، اولین اپرای اجرا شده در جهان اسلام، را در ۸ ذیحجهٔ ۱۳۲۵ / ۱۲ ژانویهٔ ۱۹۰۸ در باکو (← *د.آ.*، ج ۱۰، ص ۱۴۸) نیز برعهده داشت (حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۶؛ آق‌پینار، ص ۴۳۰؛ حبیب‌بیگلی، همانجا). او که کار ترجمه را از دورهٔ دانشجویی شروع کرده بود، پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه نیز آثاری را به زبان مادری خود ترجمه کرد، از جمله *هملت*[8] شکسپیر؛ *مکر و محبت*[9] (ترجمهٔ فارسی: *توطئه و عشق*)، *قاچاقلار* (فراریها[10]؛ ترجمهٔ فارسی: *راهزنان*)، *ویلهلم تل*[11]، هر سه از شیللر[12] (حبیب‌بیگلی، ص ۵۶).

حق‌وردیف تا استقرار حاکمیت شوروی در جمهوری آذربایجان در بهار ۱۳۳۸ / ۱۹۲۰، ضمن کار برای گذران زندگی و قبول بعضی مسئولیتهای اجتماعی و اداری در مناطق گوناگون قفقازجنوبی، به‌فعالیتهای فرهنگی ـ هنری و به‌نوشتن نمایشنامه و داستان کوتاه و چاپ آنها در مطبوعات نیز ادامه داد (همان، ص ۵۷ـ۵۸؛ احمدوف، ص ۱۳۳؛ میرجلال پاشایف و حسینوف، ص ۱۰۷). در دوران انقلاب اکتبر، زمانی‌که کمیسر قصبهٔ سولاور[13] منطقهٔ مسلمان‌نشین بورچالی[14] بود، برای جلوگیری از برخوردهای مسلمانان و ارمنیان و آشتی دادن آنان از هیچ کوششی فروگذار نکرد. در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ هم یکی از چهار نمایندهٔ منتخب مسلمانان برای مجلس گرجستان بود (آق‌پینار، همانجا).

او که به دعوت حکومت جمهوری ملی آذربایجان، از گرجستان به آنجا رفته بود، برای همکاری با حکومت مذکور فرصتی نیافت؛ لیکن پس از استقرار حکومت شوروی در آن جمهوری، مدیر شعبهٔ تئاتر کمیسری معارف و بازرس تئاترهای دولتی شد و در عین حال، در فاصلهٔ سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰ ش / ۱۹۲۱ـ۱۹۳۱ در دارالفنون دولتی آذربایجان[15]، ادبیات آذربایجانی تدریس کرد. وی در چند سازمان علمی ـ پژوهشی، همچون جمعیت تحقیق و تتبع آذربایجانی (آذربایجانی تدقیق و تتبع جمعیتی)، عضویت و در بعضی از آنها ریاست داشت. زمانی هم دبیر دانشکدهٔ خاور و در اواخر عمرش دبیر کانون نویسندگان (یازیچیلار اتفاقی) آذربایجان بود (همانجا؛ احمدوف، همانجا؛ *د.آ.*، ج ۱۰، ص ۱۲۵). وی درکنار تمام فعالیتهای دولتی، اجتماعی و هنری خود، تا پایان عمر به نویسندگی ادامه داد. حق‌وردیف در ۲۰ آذر ۱۳۱۲ / ۱۱ دسامبر ۱۹۳۳ درگذشت (*د.آ.*، ج ۱۰، ص ۱۲۴).

از جمله آثاری که در دوران شوروی پدید آورد، اینهاست: نمایشنامهٔ بلند *کهنه دودمان* (دودمان کهن) و نمایشنامه‌های کوتاهی چون *قرمزی قاری* (عجوزهٔ سرخ)، *آغاج کولگه‌سینده* (زیر سایهٔ درخت)، و *چوخ‌گوزل*[16] (بسیار زیبا) که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۱ ش / ۱۹۲۱ـ۱۹۳۲ نوشته شده‌اند.

داستانهای کوتاهی که در مجموعه‌های *حکایه‌لر*[17] (قصه‌ها) و *مارالّاریم*[18] (آهوانم) گردآوری شده‌اند. هـ. حاتمی شش قصهٔ برگزیدهٔ حق‌وردیف را باعنوان *داستانها* به فارسی ترجمه کرده است (باکو ۱۹۷۴)؛ مقالاتی چون «*آذربایجاندا تئاتر*» (نمایش در آذربایجان) و «*اسکی و ینی ادبیاتدان نمونه‌لر*» (نمونه‌هایی از ادبیات قدیم و جدید)؛ ترجمه‌هایی از نویسندگانی چون چخوف[19]، گورکی[20]، امیل‌زولا[21]، آندرسن[22]، و کارالنکو[23] (*د.آ.*، ج ۱۰، ص ۱۲۵؛ حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۸، ۲۱ـ۲۴؛ میرجلال پاشایف و حسینوف، ص ۱۰۷ـ۱۱۱).

یکی از نمایشنامه‌های حق‌وردیف با نام *کامران* (۱۳۱۰ ش / ۱۹۳۱)، که موضوعش به ایران ارتباط دارد، در دهه‌های ۱۳۲۰ ش و ۱۳۳۰ ش، رنگ سیاسی و تبلیغاتی تندی گرفت که بی‌گمان ناشی از تأثیر نظام حاکم شوروی بود. کامران یکی از هزاران ایرانی تنگدست است که در اوایل قرن چهاردهم / بیستم برای کار کردن به باکو می‌رود و با اندوخته‌ای که از دستمزدهایش فراهم می‌آورد، به ایران برمی‌گردد و در نتیجهٔ ستمهایی که بر وی می‌رود، با ستمگران به مبارزه می‌پردازد و

1. Jeyranali 2. Khortdan 3. Lağlağı 4. Mozalan 5. Süpürgə Saqqal
6. *Mollā Nasraddin* 7. Ākhundov 8. *Hamlet* 9. *Kable und liebe* 10. *Räuber*
11. *Wihelm Tell* 12. Schiller 13. Sulaver 14. Borçalı 15. Āzarbāyjān Dövlat Universiteti
16. *Chokh gözal* 17. *Hekāyalar* 18. *Marallarım* 19. A.Chekhov 20. M. Gorki
21. Emile Zola 22. H.Ch. Andersen 23. Korolenko

چون زندگی خود را در خطر می‌بیند، به شوروی فرار می‌کند (حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۲۳).

منابع: محمود رنجبرفخری، نمایش در تبریز از انقلاب مشروطه تا نهضت ملی نفت، تهران ۱۳۸۳ ش؛ جمشید ملک‌پور، ادبیات نمایشی در ایران، ج ۲، تهران ۱۳۶۳ ش؛

Teymur Ahmadov, *Āzarbāyjān yāzıchılārı*, Baku 1995; Nāzim Ākhundov, *Āzarbāyjān sātirā zhurnāllārı*, Baku 1968; Yavuz Akpınar, *Azeri edebiyatı araştırmaları*, İstanbul 1994; *Āzarbāyjān Sāvet Ensiklopediyāsı*, Baku 1976-1987; İsā Habibbayli, *XX.asr Āzarbāyjān yāzıchılārı*, Baku 1992; Abdürrahim Haqverdiyev, *Sechilmish asarlari*, vol.1, ed. Kāmrān Mammadov, Baku 1971; Mammad Jafar, *Hamisha bizimla*, Baku 1980; Kāmrān Mammadov, "A. Haqverdiyev", in *Āzarbāyjān adabiyyātı tārikhi*, vol.2, ed. Samad Vurqun, Mirza İbrāhimov, and M. Ārif Dādāshzāde, Baku 1960; Mir Jalāl Pāshāyev and F.J. Hüseynov, *XX. asr Āzarbāyjān adabiyyātı*, Baku 1969; *Mollā Nasraddin*, ed. Aziz Mir Ahmadov and Turān Hasanzāde, Baku: Elm Nashriyyātı, 1988.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حقوق، از مهم‌ترین شاخه‌های علوم اجتماعی که به مطالعهٔ قواعد حاکم بر روابط میان اشخاص (حقیقی و حقوقی) در عرصهٔ جامعه می‌پردازد. علم حقوق از جهات گوناگون به شاخه‌های متعدد تقسیم شده است (ــه ادامه مقاله، بخش کلیات). توجه به شاخه‌های مهم علم حقوق در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، از جنبه‌های مختلف حایز اهمیت است. از یک سو، جوامع و کشورهای مسلمان به اقتضای ضرورتهای اجتماعی و سیاسی جدید، به شاخه‌های حقوق و مقررات گوناگون در ابعاد مدنی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، قضایی و جز اینها) نیاز روزافزون دارند. از سوی دیگر، پیشینهٔ حقوق در جهان اسلام به احکام شریعت اسلام بازمی‌گردد و امروزه، به رغم تأثیرپذیری فراوان کشورهای اسلامی از حقوق غربی، به ویژه در زمینهٔ ساختار نهادها و تشکیلات حقوقی، چیرگی ضوابط و احکام فقهی در بسیاری از عرصه‌ها ــ به ویژه در قوانین ماهوی ــ همچنان نمایان و چشمگیر است. از اینها گذشته، صِرف مطالعهٔ تطبیقی میان داده‌های علم حقوق ــ که دستاورد بشر و حاصل تلاش اوست ــ و قواعد و مقررات حقوقی اسلام ــ که فقها برپایهٔ آموزه‌های دینی و به استناد ادلهٔ شرعی گردآورده‌اند ــ از نظر علمی سودمند و جالب توجه به شمار می‌رود. بر این اساس، این مقاله مشتمل است بر:

۱) کلیات

۲) حقوق خصوصی

۳) حقوق عمومی

۴) حقوق کیفری و جرم‌شناسی

الف) حقوق کیفری

ب) جرم‌شناسی

۵) حقوق بین‌الملل

الف) حقوق بین‌الملل عمومی

ب) حقوق بین‌الملل خصوصی

۱) **کلیات**. علم حقوق به معنای خاص آن، به آگاهی عالمانه از مقررات الزام‌آور اجتماعی، کیفیت دادرسی و، حداکثر، چگونگی وضع این قوانین محدود است؛ اما در معنای عام، دیگر آگاهیهای عالمانهٔ مرتبط با این مقررات (مانند تاریخ حقوق، فلسفهٔ حقوق، آیین استنباط حقوق و جامعه‌شناسی حقوقی) را نیز شامل می‌شود. مقصود از علم حقوق به عنوان یکی از شاخه‌های مهم علوم انسانی ـ اجتماعی، مفهوم عام آن است.

علم حقوق با بسیاری از دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی ـ انسانی (مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و تاریخ) و با بعضی شاخه‌های علوم طبیعی و ریاضی ارتباط دارد. چگونگی این ارتباط، بسته به میزان اشتراک در موضوع و نیز نوع نظام حقوقی، متفاوت است. استفاده از این علوم در همهٔ نظامهای حقوق در مرحلهٔ دادرسی و اجرا نزدیک و همانند است؛ اما در مرحلهٔ قانون‌گذاری، بسته به نوع نظام حقوقی، متفاوت است. مثلاً در نظامهای حقوقیِ مبتنی بر مکتب حقوق طبیعی، از علوم عقلی و تا حدودی روان‌شناسی، بیشتر از علوم دیگر استفاده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۱ـ ۲۵۶؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۸ـ۲۵). در نظام حقوقی اسلام، در مقام وضع قواعد حقوقی، به دلیل وحیانی بودن آنها، به سایر علوم نیاز چندانی نیست و بیشتر در عرصهٔ مقررات ثانوی، احکام حکومتی و در مراحل دادرسی و اجرا از این علوم استفاده می‌گردد (*درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۱، ص ۱۱۸ـ۱۱۹).

به‌سبب پیچیدگی، توسعه و فراوانی قواعد حقوقی در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعیِ انسان، تقسیم‌بندی علم حقوق امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ اما دربارهٔ مبانی این تقسیم‌بندی و نیز تعیین جایگاه بعضی شاخه‌ها در تقسیمات علم حقوق، اتفاق‌نظر وجود ندارد. علم حقوق در کلان‌ترین و بنیادی‌ترین تقسیم خود، بر مبنای موضوع به دو شاخهٔ بزرگ، یعنی حقوق عمومی و حقوق خصوصی، تقسیم شده و براساس قلمرو قاعدهٔ حقوقی و ارتباط آن فقط با یک یا چند «دولت ـ کشور»، به دو شاخهٔ حقوق ملی (داخلی) و بین‌الملل (خارجی)

تقسیم گردیده است (← کاتوزیان، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵۸ـ۲۸۴؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۸ـ۳۱).

برای تمایز حقوق عمومی از حقوق خصوصی معیارهایی مطرح کرده‌اند (← دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۳ـ۳۹)؛ ولی بر پایهٔ مقبول‌ترین تعریف، حقوق عمومی قواعد حاکم بر تشکیلات دولت و روابط سازمانهای وابستهٔ آن با مردم در مقام إعمال حاکمیت و اجرای اقتدار عمومی است و شاخه‌های آن عبارت‌اند از: حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالی، حقوق کیفری و حقوق کار. در برابر، حقوق خصوصی قواعدی است که روابط مردم را با یکدیگر، با دولت یا سازمانهای دولتی، در مقامی برابر با آحاد مردم و بدون اعمالِ حق حاکمیت، تنظیم می‌کند و شاخه‌های آن عبارت‌اند از: حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق دریایی و حقوق بین‌الملل خصوصی (برای تفصیل مطلب ← همان، ج ۱، ص ۳۹ـ۴۱؛ ← بخش ۲: حقوق خصوصی و بخش ۳: حقوق عمومی).

مبنای تقسیم حقوق به دو شاخهٔ ملی و بین‌الملل، وجود یا عدم یک یا چند عامل خارجی (غیرملی) در مناسبات حقوقی و قواعد حاکم بر آنهاست. به استناد معیار موضوعی برای این تفکیک، حقوق ملی (داخلی) مجموعه قواعد حاکم بر روابط حقوقیِ اشخاص حقیقی و اشخاص حقوقی در چهارچوب مقرراتِ یک دولت معیّن است (مانند روابط اَتباع یک دولت با یکدیگر و با حکومت و روابط حکومت با مردم و روابط سازمانها و نهادهای حکومتی با یکدیگر) و حقوق بین‌الملل مجموع قواعدی است که روابط دولتها، اتباع دولتها و سازمانهای بین‌المللی را تنظیم می‌کند و به دو شاخهٔ عمومی و خصوصی تقسیم می‌شود (← صفدری، ج ۱، ص ۱۳؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۷۶ـ۷۹).

افزون بر این چهار شاخه، علم حقوق شاخه‌های دیگری هم دارد که به حسب غرض و هدف از مطالعه و تحقیق، شکل می‌گیرد. اگر هدف پژوهش حقوقی، مقایسهٔ چند نظام حقوقی باشد، به آن حقوق تطبیقی می‌گویند، که یکی از جدیدترین شاخه‌های علم حقوق است و با روش مقایسه‌ای ـ سنجشی ـ گزینشی، به منظور ایجاد نوعی وحدت حقوقی، به مطالعهٔ حقوق (نه فقط قوانین) کشورها و تعیین مشترکات و تمایزات آنها می‌پردازد و اهداف چندگانه‌ای دارد (← کاتوزیان، ۱۳۷۹ش، ص ۲۸۵ـ۲۸۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۸۸ـ۹۴). فقها از دیرباز با این شیوه آشنا بوده‌اند و علم خِلاف در فقه، سابقه‌ای دیرینه دارد.

پیدایش مناسبات اجتماعی جدید و درنتیجه اهمیت یافتن برخی موضوعات حقوقی به زایش شاخه‌های جدید و مستقل حقوق انجامید، مانند حقوق پزشکی، حقوق معاهدات بین‌المللی، حقوق مالکیت فکری* و حقوق بین‌الملل اقتصادی. همچنین دادوستد و ارتباط وثیق علم حقوق با برخی علوم دیگر، به پیدایش علوم میان‌رشته‌ای و مختلط (مانند فلسفهٔ حقوق، تاریخ حقوق و جامعه‌شناسی حقوق) انجامیده است (← دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۹۴ـ۹۷؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵۶ـ۲۵۷).

عواملی چون اجتماعی بودن زندگی انسان، وجود تمایلات خودخواهانه در انسانها، وجود کشمکشها و تعارضات جدّی در جوامع، فقدان قواعد غریزی و طبیعیِ کافی برای ادارهٔ جامعه و بالاخره کافی نبودن عقلانیت فردی و وجدان اخلاقی برای حل مشکلات اجتماعی، ضرورت وجود نظام حقوقی را در همهٔ جوامع اجتناب‌ناپذیر ساخته است (شهرابی، ص ۴۹ـ۵۲؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۵ـ۶؛ *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۱، ص ۲۰۶ـ۲۱۶). در واقع، حقوق عبارت است از مجموعه قواعد حاکم بر روابط و أعمال اجتماعی انسان.

برای قاعدهٔ حقوقی ویژگیهایی برشمرده‌اند: ۱) کلی، عمومی و دائم بودن؛ یعنی، همهٔ مردم موضوع حکم قرار می‌گیرند و قاعدهٔ حقوقی، هنگام وضع، مقید به فرد یا افراد معیّنی نیست و تا زمانی که به صراحت یا به طور ضمنی نسخ نشده، به قوّت خود باقی است. ۲) انسانی، رفتاری، اجتماعی و دستوری بودن؛ یعنی، قاعدهٔ حقوقی بر روابط اجتماعی انسانها ناظر است و ازاین‌رو، به انسان مربوط می‌شود نه طبیعت، موضوع آن صرفاً رفتار انسان است، آن هم رفتارهای اجتماعی و بالاخره جنبهٔ دستوری و انشایی دارد نه توصیفی و خبری. ۳) الزامی بودن؛ یعنی، قابلیت اجبار داشتن آنها. ۴) برخوردار بودن از ضمانت اجرا؛ یعنی، نقض قاعدهٔ حقوقی برای نقض‌کننده آثار ناخوشایندی دارد که مآلاً وی را به رعایت قانون وامی‌دارد. ضمانت اجرا انواعی دارد: ضمانت اجرای مدنی، کیفری، اداری و سیاسی. دو ویژگی اخیر ــ که مفهومی متفاوت ولی نزدیک به هم دارند ــ مختص قواعد حقوقی و معیار تمیز آن از سایر قواعد، از جمله قواعد اخلاقی، هستند. مقام تضمین‌کنندهٔ اجرای قاعدهٔ حقوقی معمولاً دولت است که نمایندهٔ قدرت عمومی است، ولی به دولت اختصاص ندارد. درجهٔ الزام‌آور بودن قواعد حقوقی یکسان نیست و قواعد، از نظر درجهٔ الزام، به آمره (امری) و تکمیلی (تفسیری) تقسیم می‌شوند. قواعد آمره به‌طور مطلق الزامی‌اند و به هیچ‌وجه نمی‌توان برخلاف آنها عمل کرد، ولی قواعد تکمیلی تنها درصورتی الزام‌آورند که برخلاف آن توافقی صورت نگرفته باشد (سعد و منصور، ص ۱۸ـ۲۴؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۳ـ۲۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۵۱۶ـ۵۴۳؛ *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۱، ص ۲۲۲ـ۲۴۹؛ نیز برای

گونه‌های ضمانت اجرا ← ابوالليل و الفی، ص ۱۴ـ۱۷).

اصلی‌ترین و مهم‌ترین موضوع قواعد حقوقی، حق است و ازاین‌رو، در علم حقوق مفهومی اساسی به‌شمار می‌رود. حقوق‌دانان تعاریف متعددی از حق کرده‌اند، از جمله اینکه حق عبارت است از توانایی و سلطهٔ شخص بر خود یا دیگری یا یک شیء، به‌گونه‌ای که نظام حقوقی این سلطه را برای او به‌رسمیت می‌شناسد یا به او عطا می‌کند و دیگران را به احترام آن و دولت را به حمایت از آن ملزم می‌سازد (← عبدالمنعم فرج صده، ص ۳۱۳؛ ساکت، ص ۴۳ـ۴۴). فقها در تعریف حق بیشتر بر مفهوم سلطه تأکید کرده و نسبت حق را با مفاهیم حکم، مِلک و تکلیف بیان نموده‌اند. در منابع فقهی و حقوقی، حق از جنبه‌های گوناگون تقسیم شده است (← حق*، بخش ۲؛ «حق‌اللّه و حق‌الناس»*).

قواعد حقوقی در عرصهٔ تنظیم روابط اجتماعی، با دیگر قواعد اجتماعی (از جمله قواعد اخلاقی، مذهبی و آداب و رسوم اجتماعی)، ارتباط و با آنها نقاط اشتراک و افتراق بسیار دارند (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۵۴۴ـ۶۴۶؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۲۳ـ۳۱). در این میان ارتباط قواعد حقوقی با قواعد مذهبی درخور توجه است، به‌گونه‌ای که در عمل، هم در گذشته و هم در دورهٔ معاصر، قواعد حقوقی، کم یا زیاد و مستقیم یا غیرمستقیم، از آموزه‌های دینی متأثر بوده‌اند. برحسب نوع دین، از حیث وفور یا عدم وفورِ قواعد دینیِ مرتبط با حوزهٔ رفتار اجتماعی از یک سو، و تقید مردم و دولتها به دینِ موردنظر از سوی دیگر، تأثیرپذیری حقوق از دین‌جلوه‌های متفاوتی داشته است (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۶۰۰ـ۶۰۳؛ کیره، ص ۲۰۶ـ۲۰۹؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۰۶ـ۲۰۹).

شریعت اسلام گسترده است و به تبیین قواعد حاکم بر چگونگی رابطهٔ انسان با خود و رابطهٔ او با خدا و جامعه می‌پردازد و ازاین‌رو بخشی از قواعد دینی آن، در عین حال، قواعد حقوقی هم به‌شمار می‌رود. حقوق اسلام بخشی جدانشدنی از دین اسلام است (عبدالمنعم فرج صده، ص ۳۰؛ کیره، ص ۲۰۹ـ۲۱۰؛ داوید[1]، ص ۴۵۳ـ۴۵۴). بسیاری از مباحثِ منابع فقهی، جز بخش عبادات که عمدتاً ناظر به رابطهٔ انسان با خداست، دربارهٔ مناسبات حقوقیِ اشخاص با یکدیگر و حقوق متقابل مردم و حاکمان است؛ هرچند در آنها حقوق به خصوصی و عمومی تقسیم نشده است. بخش اعظم فقه، یعنی معاملات و احکام و سیاسات، را قواعد حقوقی تشکیل می‌دهند و در حقیقت، گزاره‌های حقوق اسلامی بخشی از گزاره‌های فقه اسلامی است (سمیر عالیه، ص ۶۹ـ۷۱؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۴۳ـ۲۴۴)؛ ازاین‌رو، نتیجهٔ طبیعی اعتقاد مردم به دین اسلام، همسانیِ قواعد حقوقی جامعه با شریعت اسلام است.

تا قبل از دوران جدید، در کشورهای اسلامی و از جمله ایران، شریعت اسلام، بیشتر در حوزهٔ حقوق خصوصی، دست‌کم منبع قواعد حقوقی به شمار می‌رفت و جدایی حقوق از مذهب در بخشهایی از قلمرو حقوق عمومی، نوعی جداییِ عملی بود نه رسمی. در دوران جدید و پس از استیلای غرب بر جوامع اسلامی، جدایی حقوق از مذهب توسعه و رسمیت بیشتری یافت. در بیشتر کشورهای اسلامی قوانین جدید کیفری جانشین مجازات عمومی اسلامی (حدود، قصاص، دیات) شد. در حوزهٔ حقوق خصوصی و حتی حقوق خانواده نیز قوانین جدید، که لزوماً شرعی نبودند جانشین قوانین شریعت گردیدند (← بخش حقوق کیفری؛ حقوق خانواده*). با این همه، رابطهٔ حقوق و مذهب به‌کلی گسیخته نشد، بلکه در بیشتر کشورهای اسلامی قواعد شریعت اسلام منبع رسمی یا دست‌کم منبع تفسیری و تکمیلی در برخی عرصه‌ها، از جمله در قلمرو احوال شخصیه، شناخته می‌شد. با پیدایش اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه در جهان اسلام بر پایهٔ لزوم بازگشت به دین، رابطهٔ حقوق و مذهب در برخی از این کشورها به سمت استوارتر شدن می‌رود، از جمله در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌ویژه در اصلهای چهارم و صدوشصت‌وهفتم، به‌صراحت اسلام منبع اصیل و رسمی در همهٔ عرصه‌ها و موضوعها شمرده شده و در اصول متعدد دیگر نیز به حاکمیت مبانی اسلامی بر قواعد حقوقی اشاره گردیده است (← کیره، ص ۲۱۰ـ۲۱۱؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۲۴؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۱۰ـ۲۱۲، ۲۴۷ـ۲۵۰).

در دین اسلام، بر مبنای جهان‌بینی توحیدی از یک‌سو و عدم صلاحیت کامل انسان برای قانون‌گذاری از سوی دیگر، فقط خداوند توانایی و حقِ وضع قواعد حقوقی (قانون‌گذاری) را دارد. آیات متعددی را مؤید این امر دانسته‌اند (← شهرابی، ص ۹۷ـ۹۹، ۱۱۳ـ۱۲۹، ۱۶۵ـ۱۷۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۰ـ۲۲۲). بر پایهٔ دیدگاه علمای شیعه، اینکه فقط خداوند حق و توان قانون‌گذاری دارد، به معنای نفیِ مطلقِ نقش انسان در قانون‌گذاری نیست و خداوند، در قلمروهایی خاص و با شرایطی ویژه، این حق را به معصومان علیهم‌السلام یا دیگر انسانهای واجد شرایط تفویض کرده است. بخش وسیعی از احکام اسلامی، و از جمله قواعد حقوقیِ آن، دربارهٔ ابعاد ثابت و

---

1. René David

جـاوید و آن جـهانی انـسـان است. در ایـن قـوانین، انسـانِ غیرمعصوم حق قانونگذاری ندارد، بلکه صرفاً عهده‌دار کشـف روشمند این قوانین از منابع نقلی و عقلی، و حـداکثر تـطبیق قواعد کلی بر مصـادیق جزئی و خـارجـی، است. امـا در مـورد قوانین متغیر و ناپایدار، اختیار وضـع قانون به انسـان واگذار شده و دولت اسلامیِ مشروع مجاز اسـت، متناسب با موضـوع، بنابر فلسفهٔ اصلیِ احکام الهی، به وضع قانون مبادرت کند. بنابراین، قواعد حقوقی اسلام مشتمل است بر قواعد ثابت، و شـماری قواعد زمانمند و متناسب با اوضاع و احوال در اعصار گوناگون. مقصـود از دینی بودن قواعد حقوقی، دارا بودن قابلیت انتـساب آنها به خداوند و نیز منطبق بودن بـر ارادهٔ الهی ــبه صـورت مـستقیم یا غیرمـستقیم ــ است (شهرابـی، ص ۱۴۵ـ۱۴۷، ۱۶۰ـ ۱۶۲؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۴ـ۲۲۷).

ویژگی مهم قاعدهٔ حقوقی، الزام‌آور بودن آن است. منشأ این الزام و ملاک این مشروعیت، سؤالی است کـه از دیـرباز ذهـن اندیشمندان اجتماعی و فیلـسوفان حقوق را بـه خـود مشـغول کرده است. در پاسخ به این پرسش، مکاتب مـختلف حـقوقی دیدگاههای متفاوتی دارند.

بنابر مکاتب واقع‌گرا، قانون ریشه در حقایق و واقعیتها دارد، آنها را منعکس می‌کند و به میزان هماهنگ بودن با این واقعیتها اعتبار و مشروعیت دارد. این واقـعیتها، امـور گـوناگـونی را در بردارد، از جـمله واقـعیت فـطری و ذاتـی، واقـعیت عـقلانی، طبیعت و نظم حاکم بر آن و واقعیتهای محسـوس و عینی (مانند پیشینهٔ یک ملت و نظام اقتصادی حاکم بـر جـامعه). بـه نـظر اندیشمندانِ مکاتب اعتبارگرا، ماهیت قـانون و حـقوق کـاملاً اعتباری و قـراردادی است، ریشـه در خـواست و ارادهٔ دولت دارد و مبنای حقوق و ملاک مشروعیت آن، ارادهٔ قـانونگذار و طبقهٔ حاکم است (ــه کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۱۹۱ـ ۲۴۰، ۳۸۰ـ۴۱۸؛ نیز برای توضیح و نقد ــه دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۵۸ـ۲۹۱).

موضوع مهم و اساسی دیگـر، اهـداف حـقوق اسـت، زیـرا هرچند معیار مشروعیتِ قاعدهٔ حقوقی، و درنتیجه قدرت نفوذ و الزام آن، استوار بودن قاعده بر مبنایی است که در یک نـظام حقوقی، مقبول به‌شمار می‌رود، اما توجه به مبنای حقوق برای ساخت قاعدهٔ حقوقیِ مطلوب کافی نیـست و قانون وضع شده باید تأمین‌کنندهٔ هدف و غرض موردنظر نیز باشد. عالمان حقوق دربارهٔ هدف ماهوی حقوق اتفاق‌نظر نـدارنـد (ــه کـاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۴۴۲، ۴۶۱، ۴۷۶، ۴۸۴، ۵۰۵)، ولی نظم و عدالت نقطهٔ اشتراک همهٔ مکاتب حقوقی بـه‌شـمار می‌رود. افزون بر اختلافی که در معرفی نظم یا عدالت، به عنوان هدف یگانهٔ حقوق وجود دارد، در میان کسانی که هم نظم و هم عدالت را هدف حقوق می‌دانند این پرسش مطرح است کـه در هنگام تزاحم آنها کدام یک مقدّم است. دربارهٔ هدفِ موضـوعی حقوق ــکه فرد است یا جامعه ــ نیز اختلاف‌نظر وجود دارد، که منشأ آن، اختلاف دیدگاهها دربارهٔ مبانی حقوق و نیز اصالت فرد یا جامعه است (ــه کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۴۴۳ـ ۴۷۹؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۲۱ـ۳۲۴، ۳۲۷ـ۳۴۲).

از دیدگاه اسلام ارادهٔ تشریعی و حکیمانهٔ الهی مبنای قاعدهٔ حقوقی و مـعیار مشـروعیت و الزام‌آوری آن اسـت. در مکـتب حقوقی اسلام قواعد حقوقی از یک سـو قـواعـدی دسـتوری، ساختهٔ ارادهٔ تشریعی و محصـول جـعل و اعتبارند و از سـوی دیگر ریشه در واقـعیت دارنـد. در دیـدگاه بـیشتر انـدیشمندان اسلامی اوامر و نواهی شرعی (که با وصـف اجـتماعی شـکل قانون را می‌یابند) در عین حال که از مقام الوهیت صـادر شـده، به اقتضای حکیم بودن خداوند، مبتنی بر واقعیتهایی است که بـه انسان و اعمال او مربوط می‌شود. براساس این دیدگاه، قانون نه اعتبار محض و نه واقعیت محض است، بلکه آمیزه‌ای از هر دو است. نظر بیشتر اندیشمندان اسلامی، به‌ویژه اصولیان عقل‌گرا، این است که احکام الهی برخاسته از ملاکهای واقعی و مصـالح و مفاسد نفس‌الامری اسـت و قانون گرچه ظاهراً اعتباری است، اما برآمـده از واقـعیتهاست (ــه دانـش‌پـژوه، ج ۱، ص ۲۹۵ـ۳۰۰؛ شهرابی، ص ۹۳ـ۹۶).

در نظام حقوقی اسلام ــبر پایهٔ انـسان‌شناسی خاص اسلام که مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی اسـت و نیز بر پایهٔ جایگاه ویژهٔ عدالت و نظم ــ هدف حقوق هم عدالت (به مفهوم اسلامی آن) اسـت و هـم نظم، آن هم به صـورت تـرکیبی: نـظم عـادلانه یـا عدالت نظم‌آفرین. از سوی دیگر، این دو هدفْ غـایی بـه‌شـمار نمی‌روند، بلکه هدف غایی تقرب به خداوند اسـت. احکام الهی در کلیّت خود چنین بوده‌اند و احکام ثانویه نیز بـاید بـا هـمین جهت‌گیری وضـع شـوند. موضوع اصـالت فرد یـا جـامعه هـم از دیدگاه اسـلام در چند مرحله درخور طـرح و بـررسی اسـت کـه نتیجهٔ هر مرحله با مراحل دیگر متفاوت اسـت (ــه دانـش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۴۲ـ۳۶۰).

یکی از کاربردی‌ترین مباحث حقوق، مـنابع حـقوق اسـت؛ یعنی یافتگاههای قواعد حقوقی و مـنابعی کـه اشـخاص بـرای تنظیم روابط اجتماعی و، قاضی برای یافتن قاعدهٔ حاکم بر دعوا به آن مراجعه می‌کنند. ریشهٔ تفاوتِ منابع حقوق، یـا دسـت‌کم تفاوت سلـسله مراتب آنها در نظامهای گوناگون حقوقی، اختلاف دیدگاهها دربارهٔ مبانی حقوق (خاستگاه قـاعدهٔ حـقوقی) اسـت (کـــاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ص ۱ـ۲؛ دانش‌پـــژوه، ج ۲، ص ۳۶۹ـ۳۷۰). این تفاوت در درون یک نـظام حـقوقی مـلی، بسته به موضوع حقوق، یـا در کشـورهای عـضو یک خـانوادهٔ

حقوقی، نیز مشاهده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ص ۷؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۷۳). منابع حقوق، در بنیادی‌ترین تقسیم، به منابع مادّی (موضوعی، واقعی) و رسمی (شکلی، ظاهری) تقسیم می‌شوند. مراد از منابع مادّی، عوامل طبیعی، اقتصادی، اجتماعی‌اند که در تکوین قاعدهٔ حقوقی نقش دارند و تنها به کار قانونگذار می‌آیند؛ ولی مراد از منابع حقوقی در این مبحث، منابع رسمی‌اند که یا دربردارندهٔ قواعد حقوقی‌اند یا برای تفسیر و تبیین معنای آن به‌کار می‌آیند (عبدالمنعم فرج صده، ص ۸۳ـ۸۴؛ سعد و منصور، ص ۲۹ـ۳۰؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ ۱۳۸۱ش، ص ۲ـ۵).

مهم‌ترین منابع حقوق در نظامهای گوناگون حقوقی عبارت‌اند از: قانون، عرف، رَویّهٔ قضایی، دُکترین و اصولِ کلیِ حقوق. قانون، در اصطلاح، هر نوع قاعدهٔ حقوقی است که مقام صلاحیت‌دار به صورت گزاره‌ای مکتوب انشا کند. قانون به مفهوم اصطلاحیِ عام خود، بسته به مقام صلاحیت‌دارِ واضعِ آن، انواعی دارد، از جمله قانون اساسی*، قانون عادی، آیین‌نامه و بخشنامه؛ اما در مفهوم اصطلاحیِ خاص، به قواعدی گفته می‌شود که قوهٔ قانونگذاری با تشریفات خاصی آنها را وضع می‌کند (جعفری لنگرودی، ص ۹۵؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹ش، ص ۳۰۴ـ۳۰۵؛ نیز ← قانون*). قانون در طول تاریخ، اهمیت و جایگاه یکسانی نداشته است (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۳۳ـ۳۶).

عرف در اصطلاح حقوقی، عادتِ تمام یا اکثر افراد یک قوم در گفتار یا رفتار معیّن است (جعفری لنگرودی، ص ۵۰). مراد از عرف به عنوان منبع حقوق، عرفِ عملی به معنای خاص آن است؛ یعنی، سلسله أعمال و رفتار مکرر همه یا اکثر افراد یک جامعه که براثر نیازهای اجتماعی به‌تدریج به صورت قاعده‌ای الزام‌آور میان آنان مرسوم و مقبول شده است. دو ویژگی مهم قاعدهٔ عرفی عبارت‌اند از: احساس و اعتقاد عمومی به الزام آن و بهره‌مندی از نوعی عقلانیت و مقبولیت (← واحدی، ص ۱۸۶؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۹۰ـ۳۹۲، ۳۹۷ـ۴۰۰). عرف که منبع مادّیِ بخشی از قواعد حقوقی است، از دیرباز منبع رسمیِ حقوق نیز به‌شمار می‌آمده و در جوامع گوناگون، پیش از رسمیت یافتن و اعتبار قانون، مهم‌ترین منبع حقوق بوده است (گلباغی ماسوله، ص ۸۰ـ۸۳؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۴۱ـ۱۴۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۴۷۱ـ۴۷۲؛ نیز ← عرف*). جایگاه و تأثیر عرف در شاخه‌های مختلف حقوق متفاوت است و اعتبار آن منوط به وجود شرایطی است (← مدنی، ص ۲۰۰ـ۲۰۱؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۱۸ـ۴۲۰، ۴۲۴ـ۴۲۵).

رویّهٔ قضایی عبارت است از مجموعه مبادیِ حقوقیِ مشترکی که از احکام دادگاههای مختلف در دعاوی مشابه استنتاج می‌شود و نیز آرای نوعی که دیوان عالی کشور به منظور ایجاد وحدت رویّه صادر می‌کند. دلیل پیدایش رویّهٔ قضایی این است که از یک سو قانونگذار نمی‌تواند تمام مسائلی را که مردم با آن روبه‌رو می‌شوند پیش‌بینی کند و از سوی دیگر، دادرس نمی‌تواند به بهانهٔ نقص و اجمال و تناقض در مواد قانون، از صدور حکم امتناع ورزد (جعفری لنگرودی، ص ۸۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۵۶۲ـ۵۶۴؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۲۹ـ۴۳۱). این که رویّهٔ قضایی می‌تواند ایجادکنندهٔ قاعدهٔ حقوقیِ معتبر باشد یا صرفاً منبع تفسیری است، برحسب نوع نظام حقوقی کشورها متفاوت است. رویّهٔ قضایی در نظام حقوقیِ «کامن لا»[1] اصلی‌ترین منبع رسمیِ حقوق و در حقوق رومی ـ ژرمنی منبع تفسیری یا تکمیلی به‌شمار می‌رود (دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۳۱ـ۴۳۵؛ نیز ← کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۵۸۴ـ۶۰۲).

دکترین در علم حقوق به مفهوم قواعدی است که از مجموع آرای همه یا اکثریت قاطع عالمان حقوق دربارهٔ توجیه و بیان و تفسیر قواعد حقوقی به دست آید و عنوان «اندیشهٔ حقوقی» پیدا کند. قواعد پیشنهادیِ عالمان حقوق نیز بخشی از دکترین است. دکترین در قلمروهای گوناگون کارکرد می‌یابد، از جمله در قانون و قانونگذاری، عرف و عادت، رویّهٔ قضایی، آموزش و شناخت نظام حقوقی و آگاه ساختن مردم (جعفری لنگرودی، ص ۵۸ـ۷۶؛ سعد و منصور، ص ۶۰ـ۶۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۶۱۰ـ۶۱۴). دکترین در گذشته، از جمله در حقوق روم باستان، یکی از مهم‌ترین منابع رسمی حقوق به شمار می‌آمده؛ اما در نظامهای حقوقی معاصر غالباً منبع تفسیری است (عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۷۸ـ۱۸۱؛ سعد و منصور، ص ۶۰؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۶۰۷).

اصول کلیِ حقوق، قواعدی مجرد و کلی و راهنماست که مبنای چند قاعدهٔ حقوقی قرار می‌گیرد و در مورد موضوعات متعدد ومشابه ضابطه‌ای کلی به دست می‌دهد؛ مانند اصل لاضرر، اصل صحت در قراردادها، اصل لزوم، آزادی قراردادها و اصل عطف بماسبق نشدن قوانین. این اصول در متن قوانین کشورها، به‌ویژه قانون اساسی، و نیز در اسناد بین‌المللی (نظیر اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر) منعکس می‌شود و مبنای وضع یا معیار سنجش قوانین قرار می‌گیرد؛ اما اینکه منبع رسمی حقوق هم باشد، به نوع اصولِ کلی بستگی دارد (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۶۲۵ـ۶۵۰).

---

1. common law

در نظام حقوقی اسلام، که ارادهٔ حکیمانهٔ الهی مبنای حقوق است، منابع حقوق جاهایی است که بتوان در آنها ارادهٔ الهی را جستجو و کشف کرد. از دیدگاه فقهای شیعه، منابع اصلیِ حقوق اسلام (به تعبیر منابع فقهی و اصولی: ادلهٔ فقه) قرآن و سنّت و عقل هستند و اجماع* و شهرت و عرف و سیرهٔ متشرعه و بنای عقلا، منابع فرعی آن‌اند (ــه امام خمینی، ج ۱، ص ۲۵۴؛ سبحانی، ج ۲، ص ۵۶؛ *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۱، ص ۲۹۷). عموم فقهای اهل سنّت، قرآن و سنّت و اجماع و قیاس* را منبع احکام شرعی می‌دانند؛ اما در پذیرش استحسان*، مصالح مرسله*، سدّ ذرایع* و استصلاح اختلاف‌نظر دارند (زحیلی، ج ۱، ص ۴۱۷ـ۴۱۹).

قرآن ــ که در منابع فقه و اصول فقه، بیشتر «کتاب» خوانده می‌شود ــ اصیل‌ترین و عالی‌ترین منبع معارف اسلامی، از جمله فقه و حقوق اسلامی، به‌شمار می‌رود و در این‌باره همهٔ مذاهب اسلامی متفق‌اند (ــه مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۵۱؛ زحیلی، ج ۱، ص ۴۲۰، ۴۳۱).

عموم فقهای اسلام، سنّت پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم (قول، فعل و تقریر ایشان که دربردارندهٔ حکم شرعی باشد) را دومین منبع فقه و حقوق اسلام می‌دانند. عالمان شیعه، سنّت ائمه علیهم‌السلام را نیز منبع فقه قلمداد می‌کنند. رابطهٔ بین کتاب و سنّت بر سه گونهٔ تأکیدی، تشریحی و تکمیلی (تأسیسی) است (ــه مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۶۱ـ۶۸؛ زحیلی، ج ۱، ص ۴۴۹ـ۴۵۱، ۴۵۵ـ۴۶۴؛ نیز ــه سنت*). اکثر قریب به اتفاق اصولیان و فقهای شیعه عقل را، با شرایطی، منبع فقه و کاشف ارادهٔ الهی دانسته‌اند (ــه حسن و قبح*، عقل*). حجیت هریک از منابع فرعیِ حقوق اسلامی نیز شرایطی دارد (ــه دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۹۰ـ۵۱۱؛ *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۱، ص ۳۳۹ـ۳۶۸).

قواعد اجتماعیِ لازم‌الاجرا در هر کشور، حقوق خاص آن کشور است. اندیشمندان حقوق تطبیقی، هریک از مجموعه‌های حقوقی را یک نظام حقوقی نامیده و باتوجه به عناصر ثابت و مشترک این نظامها آنها را به چند خانواده طبقه‌بندی کرده‌اند. نظام حقوقی تجسم عینی و خارجی آرمانها، اهداف و مبانی حقوق در قالب قوانین و مقررات حقوقی جامعه است که طبقه‌بندیِ آنها، باتوجه به تنوع بسیار گسترده و نیز دشواریِ یافتن ملاک و معیار طبقه‌بندی، به مناقشات بسیار انجامیده است (داوید، ص ۱۸ـ۲۱؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۱۴ـ۵۱۶).

مشهورترین نظامهای حقوقی عبارت‌اند از: ۱) نظام حقوقی رومی ـ ژرمنی، که پیشینهٔ آن به حقوق روم می‌رسد. این نظام حقوقی در قرن سیزدهم میلادی / هفتم هجری، هم‌زمان با تجدید حیات مطالعات حقوق روم، در دانشگاههای اروپا شکل گرفت و بعدها به کشورهای خارج از اروپا راه یافت. منابع آن، به ترتیب اهمیت، عبارت‌اند از: قانون، عرف و عادت، رویّهٔ قضایی، دکترین و اصول کلی حقوق (داوید، ص ۲۹ـ۳۰، ۳۹، ۹۹ـ۱۴۶). ۲) نظام حقوقی کامن‌لا، که در انگلستان در پی غلبهٔ نورمانها بر این کشور در ۱۰۶۶ / ۴۵۸ و از بین رفتن حکومت‌های کوچک محلی، به منظور ایجاد حقوقی مشترک برای سراسر انگلستان، پدید آمده است. این نظام حقوقی تقریباً در تمام کشورهای انگلیسی زبان و کشورهای تحت نفوذ و سلطهٔ انگلستان گسترش یافته و منابع آن، به ترتیب اهمیت، عبارت‌اند از: آرای قضایی، قانون، عرف و عادت، دکترین و عقل (همان، ص ۲۲ـ۲۳، ۳۰۹ـ۳۱۱، ۳۶۲ـ۳۸۶). ۳) نظام حقوقی سوسیالیستی، که ابتدا در شوروی سابق مطرح گردید و سپس به کشورهایی که مارکسیسم را پذیرفتند انتقال یافت. در این نظام، برخلاف نظام رومی ـ ژرمنی، تفکیک حقوق به خصوصی و عمومی پذیرفته نشده و این سخن لنین مشهور است که «دیگر حقوق خصوصی وجود ندارد همه چیز در کشور ما جزو حقوق عمومی است». منابع حقوق در این نظام حقوقی عبارت‌اند از: قانون، رویّهٔ قضایی، عرف و عادت و قواعد زندگی مشترک سوسیالیستی و دکترین (همان، ص ۲۴ـ۲۵، ۲۸۲، ۲۱۷).

نظام حقوقی اسلام نظامی دینی است که ریشه در ارادهٔ تشریعی خداوند دارد و مهم‌ترین ویژگیهای آن عبارت‌اند از: الهی و دینی و وحیانی بودن، هماهنگی با طبیعت و فطرت انسان، کامل بودن، توجه داشتن به ابعاد گوناگون وجودی انسان، انسجام و هماهنگی، دارا بودن ضمانت اجرای درونی، سهله و سمحه بودن (آسانی رعایت مقررات آن) و ثبات و جاودانگی.

حقوق ایران در سیر تاریخی خود، تحولات شکلی و محتوایی فراوانی یافته که همپای تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی (از قبیل تأسیس دولتهای پادشاهیِ جدید، حملهٔ نظامی بیگانگان، إعمال فشار آنان یا انقلابهای مردمی) بوده است. این تحولات را به چند دوره طبقه‌بندی کرده‌اند (ــه امین، ص ۲۶ـ۳۰، ۷۱۱ـ۷۱۲؛ صالح، ص ۱۲۳). دورهٔ معاصر حقوق ایران از مشروطه آغاز می‌شود. نهضت مشروطه، از جهت شکلی، نظام حقوقی ایران را از صورت نانوشته و نامدوّن به صورت حقوقِ نوشته و مدوّن درآورد و از آن پس قانون، دستکم در ادعا، مبنای تنظیم روابط اجتماعی و دادرسی قرار گرفت؛ البته حرکت به سوی قانونِ نوشته قبل از مشروطه آغاز شده بود (دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۵۲؛ دامغانی، ص ۱۷ـ۱۸). اولین قانون رسمی، قانون اساسی مشروطیت و سپس متمم آن بود که، به‌ترتیب، در ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ به تصویب اولین دورهٔ مجلس رسید و پس از آن، این مجلس و مجالس مؤسسان و

مجالس شورای ملی قوانین بسیار دیگری را به تصویب رساندند (صالح، ص ۲۴۱ـ۲۵۸، ۲۶۶ـ۲۷۸).

از حیث ماهوی، در دورهٔ مشروطه به‌رغم تأکید اصل دوم متمم قانون اساسی بر لزوم مخالفت نداشتن قوانین با احکام اسلام، حرکت به سوی عرفی (سکولار) شدنِ حقوق و فاصله گرفتن از دین شتاب یافت (همان، ص ۲۲۹). مثلاً قانون مجازات عمومی، مبنای حقوق کیفری را، به صورتی که در محاکم شرع اجرا می‌شد، دگرگون ساخت. قوانین «اصول محاکمات حقوقی» و قوانینِ «اصول و محاکمات کیفری» هم بر مبنای حقوق برخی کشورهای اروپایی تدوین شد (← بخش ۴: الف) حقوق کیفری). در حقوق خانواده از سنّتهای مذهبی به‌شدت حمایت می‌شد، اما با تصویب قانون حمایت خانواده، در برخی احکام آن تجدیدنظر شد (← حقوق خانواده*). مقررات امور مالی و قراردادها نیز با پاره‌ای از اصول حقوق اروپایی سازگاری یافت (کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۶۰۳ـ۶۰۴). سیر عرفی شدن قوانین، فاصله گرفتن آن از شرع و حتی تقابل با آن، تا ۱۳۵۷ش ادامه یافت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، مهم‌ترین تحول بنیادین در نظام حقوقی ایران به لحاظ ماهوی و محتوایی، بازگشت به فقه و قواعد شریعت بود. در این تحول، فقه و قواعد شریعت مبنای قانون یا دست‌کم معیار مشروعیت آن در هنگام وضع قوانین، مرجع تفسیر و تشریح قوانین در هنگام اجرا، و نیز منبع تکمیلی در موارد خلأ قانونی قرار گرفت.

منبع مادّی حقوق کنونی ایران شریعت اسلامی است. اما نظام حقوقی ایران از نظر شکلی با حقوقِ نوشته و خانوادهٔ حقوق رومی ـ ژرمنی شباهت دارد و نخستین منبع اصلی آن قانون است. شریعت و فقه اسلام، عرف، رویّهٔ قضایی و دکترین، دیگر منابع حقوق ایران‌اند.

در نظام حقوقی ایران قانون به مفهوم عام آن انواعی دارد که، به‌ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: ۱) قانون اساسی، که چهارچوب کلی نظام سیاسی و اجتماعی کشور را مشخص کرده است. ۲) قوانین عادی یا پارلمانی، که اصلی‌ترین و رایج‌ترین مصداق قانون است و به تأسیسی، امضایی و تفسیری تقسیم می‌شود. ۳) قوانین غیرپارلمانی، مانند تصویب‌نامه‌ها، آیین‌نامه و بخشنامه‌های قوهٔ مجریه و نهادهای خاص، مانند بخشنامه‌های صادر شده در قوهٔ قضائیه، مصوبات شورای استان، شهر و روستا و تصمیمات کلی و نوعیِ شورای عالی انقلاب فرهنگی در حیطهٔ صلاحیت آن (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۷۱ـ۱۰۰؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۵۹ـ۵۶۹، ۵۷۴ـ۵۸۹).

نوع دیگری از قوانین هم وجود دارد که، هم به لحاظ چگونگی وضع و مقامِ واضع و هم به لحاظ درجهٔ اهمیت، در سه دسته قانون مذکور جای نمی‌گیرد و باتوجه به ماهیت و وضع ویژه و مختلطی که دارد در حد واسط قانون اساسی و قانون عادی قرار می‌گیرد. فرمانهای مقام رهبری، مصوبات قانونی مجمع تشخیص مصلحت نظام و قوانین ناشی از همه‌پرسی، روشن‌ترین مصادیق این دسته از قوانین هستند (دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۶۹ـ۵۷۳). شرط اعتبار قوانینِ هر رتبه، سازگاری با قوانین مرتبهٔ بالاتر است (کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۷۲).

در نظام حقوقی ایران شریعت و فقه اسلامی، هم در عرصهٔ قانونگذاری و هم در مرحلهٔ اجرای قوانین، نقش اساسی دارد. مطابق اصل چهارم و هفتادودوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نهادهای قانونگذار باید موازین اسلامی را مبنای قانونگذاری خود قرار دهند و حق ندارند قوانین مغایر با احکام اسلام وضع کنند. استواری همهٔ قوانین بر موازین اسلامی بر دو گونه است: ۱) صورتِ مبنایی، یعنی احکام شریعت و فتاوای فقیهان مبنای قانون موضوعه باشد، به گونه‌ای که قانون، ترجمان فقه و صورت رسمیت یافتهٔ آن به‌شمار آید. ۲) صورت معیاری، یعنی فقه، معیار مشروعیت قانونِ موضوعه قرار گیرد به‌گونه‌ای که مغایرت قوانین با احکام شریعت سبب عدم مشروعیت آن گردد. همچنین در تفسیر قوانین نیز حتماً باید از فقه بهره برده شود.

افزون بر نقشهای ذکر شده ــ که بیانگر جایگاه شریعت و فقه، به عنوان منبع مادّی، در حقوق ایران است ــ شریعت و فقه در فقدانِ واقعیِ قانون (خلأ قانونی) یا فقدان حُکمیِ قانون (سکوت، نقص، اجمال و تعارض قوانین)، در همهٔ عرصه‌ها و قلمروها، دومین منبع رسمیِ حقوق پس از قانون و نیز نخستین منبع رسمی تکمیلی است (← قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۶۷). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از فقه و شریعت و احکام شرع نامی به میان نیامده، بلکه با عناوین «منابع معتبر اسلامی» و «فتاوای معتبر» به آن اشاره شده است (برای نمونه ← اصل ۱۶۷).

نقش شریعت و فقه، به عنوان منبع رسمی و تکمیلی و نه فقط منبع مادّی، در ایران گسترده‌تر از سایر کشورهای اسلامی است. شریعت اسلام در اردن، کویت، قطر، عمان و امارات عربی متحده منبع مادّی قانون به‌شمار می‌رود؛ در مصر و لبنان، پس از قانون، دومین منبع رسمی در قلمرو احوال شخصیه، وقف، وصیت و هبه است؛ و در یمن و عربستان اصلی‌ترین منبع رسمی حقوق است (← *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۲۴ـ۲۵، ۵۹، ۱۱۳، ۱۵۵، ۱۷۴، ۱۹۸ـ۱۹۹؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۲۴ـ۱۴۰). مطابق اصل دوازدهم و سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نقش شریعت در

نظام حقوقی ایران به شریعتِ مذهب رسمی کشور محدود نمی‌شود، بلکه شریعتِ سایر مذاهب رسمی اسلامی و نیز شریعت دیگر ادیان رسمی (زردشتی، کلیمی، مسیحی) در قلمرو احوال شخصیه را شامل می‌شود.

پیش از انقلاب اسلامی، در نظام حقوقی ایران عرف دومین منبع رسمی حقوق و اولین مکمل قانون به‌شمار می‌آمد و قاضی، در صورت فقدان قانون، وظیفه داشت که براساس عرف رسیدگی کند (← ایران. قوانین و احکام، «آیین دادرسی مدنی»، مادّهٔ ۳). پس از پیروزی انقلاب، و باتوجه به لزوم انطباق همهٔ قوانین بر موازین اسلامی، شریعت جانشین عرف شد. در نظام حقوقیِ فعلی، عرف در صورت فقدان قانون و حکم شرعی و تطبیق یکی از عناوین شرعی بر عرف، از منابعِ رسمیِ تکمیلیِ حقوق ایران است و کارکرد آن بیشتر به حوزهٔ حقوق خصوصی و قراردادها مربوط می‌شود.

قانونگذار در قانون مدنی ــ به عنوان مهم‌ترین قانونی که روابط خصوصی و قراردادها را تنظیم می‌کند ــ عرف رایج در بین مردم را با انطباق عنوان «شرط ضمنی عرفی»، به عنوان منبع تفسیری پذیرفته و با استناد به قاعدهٔ قانونیِ «لزوم وفای به شرط»، آن را الزامی تلقی کرده است. الزام ناشی از عرف در صورتی لازم‌الرعایه است که برخلاف آن تراضی نشود. مواردی که در قانون مدنی صریحاً به عرف ارجاع داده شده بسیار فراوان است. نقش تفسیری عرف در قلمرو حقوق کیفری نیز کاربرد دارد و برخی مفاهیم به‌کار رفته در قوانین جزایی (از قبیل «گفتار تحریک‌آمیز» و «انگیزهٔ شرافتمندانه»)، فقط در پرتو فهم عرف تفسیر می‌شوند (دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۶۶۲ـ۶۶۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۵۰۰ـ۵۰۷). عرفِ مخالف شریعت فاقد اعتبار است و در صورت مخالفت قانون و عرف، بسته به مورد و چگونگیِ قانون، رابطه‌های متفاوتی حاکم خواهد شد (دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۶۶۶ـ۶۶۸؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۵۱۲ ـ۵۲۴).

رویّهٔ قضایی منبع مادّی و یکی از بهترین منابع تفسیری حقوق ایران است. اما تنها یکی از مصادیق آن، یعنی «آرای وحدت رویّهٔ دیوان عالی کشور»، منبع رسمی حقوق ایران به‌شمار می‌رود، مشروط بر آنکه در هنگام فقدانِ واقعی یا حکمیِ قانون و شریعت، بیانگر حکمی جدید باشد و با قوانین شرع مطابقت داشته باشد.

در نظام حقوقی ایران ــ که از یک سو ترجمان فقه اسلامی و از سوی دیگر دربردارندهٔ تجارب بشری و حقوق عرفی و موضوعه است ــ دکترین به معنای نظر عالمان فقه، با استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی، پس از قانون، مهم‌ترین منبع حقوق به‌شمار می‌رود؛ اما قانونگذار در مورد نظر عالمان حقوق در عرصهٔ حقوق تجربی، عرفی و موضوعه ساکت است و ازاین‌رو، برای قابلیت و صلاحیت استناد حقوقی و قضایی ــ و نه علمی و نظری ــ به آن، دلیلی وجود ندارد و منبع رسمی محسوب نمی‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۶۰۸ـ۶۰۹؛ دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۶۷۶ـ۶۷۷).

اصول کلی مورد بحث در شریعت و فقه (قواعد فقهی)، به استناد اصل ۱۶۷ قانون اساسی، منبع حقوق است؛ اما اصول کلی حقوقی در قلمرو حقوق تجربی، عرفی و موضوعه، بسته به اینکه قانونگذار از آن استفاده و به آن استناد کرده باشد یا خیر، منبع به‌شمار می‌آید یا منبع محسوب نمی‌شود، ولی شرط اعتبار آنها مغایر نبودن با موازین شرع است.

منابع: ابراهیم ابوالليل و محمد الفی، *المدخل الی نظریة القانون و نظریة الحق*، کویت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ امام‌خمینی، *انوارالهدایة فی‌التعلیقة علی الکفایة*، ج ۱، قم ۱۳۷۳ ش؛ حسن امین، *تاریخ حقوق ایران*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ایران. قوانین و احکام، *مجموعه قوانین سال ۱۳۱۷*، تهران: روزنامهٔ رسمی کشور شاهنشاهی ایران، [۱۳۱۷؟ش]؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، *مقدمهٔ عمومی علم حقوق*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ محمدتقی دامغانی، *قوانین ایران قبل از مشروطیت*، [بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۵۷؟ ش]؛ مصطفی دانش‌پژوه، *حقوق‌شناسی عمومی با رویکرد به حقوق اسلام و ایران* (نسخهٔ آماده برای چاپ، موجود در بنیاد دایرةالمعارف اسلامی)؛ رنه داوید، *نظامهای بزرگ حقوقی معاصر*، ترجمهٔ حسین صفائی، محمد آشوری، و عزت‌الله عراقی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ ش؛ وهبه مصطفی زحیلی، *اصول الفقه الاسلامی*، دمشق ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ محمدحسین ساکت، *دیباچه‌ای بر دانش حقوق*، مشهد ۱۳۷۱ ش؛ جعفر سبحانی، *الموجز فی اصول الفقه*، قم ۱۳۷۶ ش؛ نبیل ابراهیم سعد و محمدحسین منصور، *مبادئ القانون: المدخل الی القانون ـ نظریة الالتزامات*، بیروت ۱۹۹۵؛ سمیر عالیه، *علم القانون و الفقه الاسلامی*، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۴ ش؛ محمد شهرابی، *حقوق و سیاست در قرآن*، تقریرات درس آیت‌الله مصباح یزدی، ج ۱، قم ۱۳۷۷ ش؛ علی‌پاشا صالح، *سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق، دورنمائی از روزگاران پیشین تا امروز*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمد صفدری، *حقوق بین‌الملل عمومی*، ج ۱، تهران ۱۳۴۰ ش؛ عبدالمنعم فرج صده، *اصول القانون*، بیروت: دارالنهضة العربیة، [بی‌تا.]؛ ناصر کاتوزیان، *فلسفهٔ حقوق*، [تهران] ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ ش؛ همو، *کلیات حقوق: نظریهٔ عمومی*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ حسن کیره، *المدخل الی القانون*، اسکندریه [۱۹۹۳]؛ علی جبار گلباغی ماسوله، *درآمدی بر عرف*، قم ۱۳۷۸ ش؛ جلال‌الدین مدنی، *مبانی و کلیات علم حقوق*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا.]؛ قدرت‌الله واحدی، *مقدمه‌ی علم حقوق*، تهران ۱۳۷۶ ش.

/ مصطفی دانش‌پژوه /

۲) حقوق خصوصی، شاخه‌ای از علم حقوق که به قواعد حقوقیِ حاکم بر روابط میان افراد می‌پردازد. اصطلاح حقوق خصوصی معمولاً در برابر حقوق عمومی (قواعد و اصول حاکم بر ساختار دولت و سازمانهای دولتی و روابط میان آنها و مناسبات دولت و مردم) به کار می‌رود. بر این اساس، یکی از تقسیمات مهم دانش حقوق، انقسام آن به دو بخش خصوصی و عمومی است؛ تقسیمی که در نظام حقوقی بیشتر کشورها، از جمله کشورهای اسلامی، پذیرفته شده و محور مطالعات و آموزشهای حقوقی است.

تقسیم حقوق و قواعد حقوقی به دو بخش خصوصی و عمومی ریشه در حقوق رم دارد. مراد از حقوق عمومی[1] قواعدی بود که سازمان حکومت و دولت رم را شکل می‌داد و حقوق خصوصی[2] به قواعدی گفته می‌شد که ناظر به منافع افراد و سامان‌دهندهٔ مناسبات حقوقیِ آنان بود (← پاکیه[3]، ص ۲۲؛ مسکونی، ص ۱۲ـ۱۳؛ قس داوید[4]، ص ۵۸، ۷۴ـ۷۵، که به نظر او، در حقوق رم توجه حقوق‌دانان متمرکز بر حقوق خصوصی بود و از ورود به مبحث حقوق عمومی پرهیز می‌شد).

حقوق خصوصی رم ــ که برخلاف حقوق عمومی، توسعهٔ بسیار یافته بود ــ علاوه بر حقوق مدنی، شامل جرائم خصوصی (جرائم مرتبط با حقوق افراد) نیز می‌شد و چهار منبع اصلی داشت: ۱) حقوق مدنی[5]، یعنی قواعد خاص شهروندان روم. ۲) حقوق قضایی[6]، یعنی قوانینی که صاحب‌منصبان قضایی خاص (پریتور[7]) آنها را وضع می‌کردند. ۳) حقوق طبیعی، که بر اثر نفوذ فلسفهٔ یونان و روم رواج یافته بود. ۴) حقوق ملتها[8] (بین‌الملل)، یعنی مجموعه قواعد و مقرراتی که ابتدا برای حل و فصل دعاوی بیگانگان فراهم شد، ولی به مرور زمان دربارهٔ شهروندان رم نیز اجرا شد و ازاین‌رو گاهی آن را حقوق یا قانون همگان نیز ترجمه کرده‌اند (← مسکونی، ص ۱۳ـ۱۴؛ صالح، ص ۳۷۳).

مهم‌ترین متون قانونی که در رم تدوین شد، الواح دوازده‌گانه و مجموعه‌های ژوستینین[9] بود. الواح دوازده‌گانه که در قرن پنجم پیش از میلاد تنظیم شد، شامل سه لوح در آیین دادرسی و دعاوی، دو لوح در حقوق خانواده، دو لوح در حقوق اموال و پنج لوح در مورد جرائم بود (← مسکونی، ص ۳۲ـ۳۷). مجموعه‌های ژوستینین، که به دستور امپراتور ژوستینین (حک: ۵۲۷ـ۵۶۵ میلادی) فراهم شد، شامل سه مجموعه به نامهای کد[10]، دیژست[11] و انستیتوت[12] بود که از ۵۲۹ تا ۵۳۴ میلادی منتشر و بعدها تکمیل شد (← داوید، ص ۳۳ـ۳۴). این مجموعه‌ها تأثیر بسیاری در شکل‌گیری قوانین در کشورهای اروپایی داشت و به عنوان دایرةالمعارفی کهن در حقوق خصوصی، پایه‌های اصلیِ نظام حقوقی نوشته را تشکیل داد. شرح و تفسیر این مجموعه‌ها، محور مطالعات و آموزشهای حقوقی در دانشگاههای ایتالیا از قرن پنجم تا نهم / یازدهم ـ پانزدهم بود. مباحث و دیدگاههای مزبور از ایتالیا به اسپانیا و سپس به فرانسه و آلمان راه یافت و دانشکده‌های حقوق در این کشورها شکل گرفت (← آموس[13]، ص ۴۱۹ـ۴۲۶؛ شیروی، ص ۱۱۹ـ۲۰۰). تلاشهای علمی یاد شده به مرور زمان نظام حقوقی جدیدی را بر پایهٔ حقوق رم بنیان نهاد که به نظام حقوق نوشته یا رومی ـ ژرمنی مشهور شد (← داوید، ص ۳۵ـ۳۷). از ویژگیهای مهم این نظام حقوقی آن است که عمدتاً برای تنظیم روابط افراد جامعه ایجاد شده است. در نظام حقوقی رومی ـ ژرمنی، تقسیم حقوق به عمومی و خصوصی، تقسیمی بنیادین و مبتنی بر این اندیشه است که روابط میان حکمرانان و مردم مقرراتی خاص می‌طلبد، زیرا منافع عمومی و منافع خصوصی را نمی‌توان با یک معیار سنجید. به علاوه، الزام اشخاص به محترم داشتن حقوقی که دولت در آنها نقش داور و تعیین‌کنندهٔ تکلیف را دارد، آسان‌تر از الزام دولت ــ که قدرت را در اختیار دارد ــ به رعایت کردن حقوق است (همان، ص ۲۱، ۷۴).

تشخیص محدوده و مصادیق حقوق خصوصی، در گرو شناخت مرز دقیق حقوق عمومی و حقوق خصوصی است که دربارهٔ آن معیارهای گوناگونی مطرح شده است. تا قرن سیزدهم / نوزدهم که آزادی اراده مبنای حقوق تلقی می‌شد و دخالت دولت در اقتصاد و روابط خصوصی محدود و استثنایی بود، مرز میان حقوق عمومی و خصوصی به آسانی قابل تعیین بود، اما پس از آنکه مفهوم حق فردی در برابر حق اجتماعی رنگ باخت و با محدود شدن «اصل حاکمیت اراده»، دخالت دولت در روابط میان افراد شتاب فزاینده‌ای یافت، بحث از مرز میان آن دو، جایگاه مهمی یافت (← کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۳۶). قدیم‌ترین معیارِ ذکر شده برای تفکیک این دو نوع حقوق ــ که کسانی چون اولپین[14]، حقوق‌دان رومی قرن سوم میلادی، بدان قائل بودند ــ آن است که آنچه به نفع خصوصی افراد بازمی‌گردد، در حوزهٔ حقوق خصوصی و آنچه به منافع عمومی جامعه مرتبط است، در حوزهٔ حقوق عمومی است (←

1. Jus publicum 2. Jus privatum 3. Claude du Pasquier 4. Rene David 5. Jus civil 6. Jus honorarium 7. Preteur 8. Jus gentium 9. Justinien 10. Code 11. Digeste 12. Institutes 13. Amos 14. Ulpien

دل‌وکیو[1]، ص ۶۶؛ پاکیه، ص ۲۲). مهم‌ترین نقص این معیار را آن دانسته‌اند که ترسیم مرز دقیق میان منافع عمومی و منافع خصوصی دشوار و بلکه ناممکن است و در پاره‌ای موارد این دو مقوله در هم آمیخته است (برای نمونه ← پاکیه، ص ۲۱۱). بلکه می‌توان گفت که همهٔ قواعد حقوقی، حتی آنها که برای صیانت از منافع خصوصی وضع شده‌اند، درصدد تأمین منافع عمومی هستند. ازاین‌رو، به نظر درنبورگ[2]، حقوق‌دان آلمانی، قواعدی که اساساً به منافع عمومی و دولت بازمی‌گردد، جزو حقوق عمومی و قواعدی که هدف مستقیم و اولیهٔ آن حفظ منافع اشخاص است، جزو حقوق خصوصی به شمار می‌روند (← دل‌وکیو، ص ۶۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۳۳۸ـ۳۳۹).

معیار دیگر تفکیک حقوق عمومی و خصوصی مبتنی بر تقسیم قواعد حقوقی به «امری» (آمره) و «تکمیلی» است. بر پایهٔ این معیار، قواعد حقوق عمومی، «امری» یعنی حاکم بر ارادهٔ افراد است و توافق برخلاف آن جایز نیست. از این‌رو، در علم حقوق این اصل پذیرفته شده است که «حقوق عمومی را نمی‌توان با قراردادهای خصوصی تغییر داد.»[3] در برابر، قواعد حقوق خصوصی همواره «تکمیلی» و هدف آن تکمیل شروط قرارداد و تعیین ارادهٔ مفروض دو طرف است و در نتیجه، توافق افراد برخلاف آن، جایز است (← دل‌وکیو، ص ۶۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۳۷). این معیار را چنین نقد کرده‌اند که اولاً بسیاری از قواعد حقوق خصوصی (مانند قوانین ارث و خانواده)، به‌سبب ارتباط با نظم عمومی، جنبهٔ امری دارند و به‌علاوه، پاره‌ای از قواعد حقوق عمومی (مانند مقررات آیین دادرسی) جنبهٔ تکمیلی دارند (← دل‌وکیو، ص ۶۶؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۳۸).

برخی حقوق‌دانان معیار را شخصیت طرفین رابطهٔ حقوقی دانسته و بر آن‌اند که هر رابطهٔ حقوقی که دست کم یک طرف آن دولت یا سازمانهای وابسته به دولت باشد، تابع حقوق عمومی است و اگر دو طرف آن، شخص حقیقی یا حقوقی خصوصی باشد، تابع حقوق خصوصی است (← مونتسکیو[4]، ص ۹۰ـ۹۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۴۱ـ۳۴۲). این معیار را هم نقض کرده‌اند، زیرا دولت یا سایر اشخاص حقوق عمومی گاهی قراردادهایی می‌بندند که تابع قواعد حقوق خصوصی است و به علاوه، امروزه اشخاص خصوصی چه بسا امور و خدماتی عمومی را برعهده می‌گیرند (← کاتوزیان، همانجا). با این همه، معیار اخیر را می‌توان، با اندکی اصلاح، پذیرفت، زیرا در واقع حقوق عمومی اصولاً در جایی مطرح می‌شود که دولت یا سازمانی دولتی در رابطه‌ای حقوقی وارد شوند و بتوان اطمینان یافت که این اشخاص عمومی به عنوان نمایندهٔ قدرت عمومی و برای اعمال حق حاکمیت به این رابطهٔ حقوقی وارد شده‌اند. بر این اساس، هنگامی که دولت و سازمانهای دولتی به انعقاد قراردادهای خصوصی می‌پردازند، بدون اینکه درصدد اعمال حق حاکمیت باشند، مشمول قواعد حقوق خصوصی‌اند (← پاکیه، ص ۹۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۴۲ـ۳۴۶).

تقسیم حقوق به عمومی و خصوصی، به‌رغم رایج بودن آن، مخالفانی هم دارد. برخی به طور کلی منکر این تقسیم‌بندی‌اند. مثلاً لئون دوگی[5]، حقوق‌دان فرانسوی، به کلی شخصیت مستقل دولت را انکار کرده و در نتیجه، هرگونه تفکیکِ مبتنی بر امتیاز دولت بر افراد و نیز مقدّم بودن ارادهٔ دولت بر دیگران را نپذیرفته؛ رنار[6]، دیگر حقوق‌دان فرانسوی، دولت را مانند دیگر جوامع بشری از قبیل خانواده و انجمنهای صنفی دانسته و بر این است که هیچ تفاوت ذاتی میان حقوق عمومی دولت و اساسنامهٔ یک شرکت وجود ندارد (← پاکیه، ص ۲۱۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۴۲ـ۳۴۳). گروهی دیگر با طرح این پرسش اساسی که آیا لازم است همهٔ رشته‌های حقوق را در حصار این تقسیم دوگانه محصور کرد، در این تقسیم‌بندی تردید کرده‌اند. پیدایش رشته‌های جدید حقوق (مانند حقوق کار، حقوق مالکیت فکری* و حقوق روستایی) و نیز نفوذ هر چه بیشتر حقوق عمومی در حقوق خصوصی، به این تردیدها دامن زده است (← پاکیه، ص ۵۳؛ عالیزاده، ص ۷۷). از جمله مباحثی که امروزه در حقوق خصوصی مطرح می‌شود، چگونگی رابطهٔ حقوق خصوصی با حقوق بشر و مصادیق مهم آن است (← <حقوق بشر در حقوق خصوصی>[7]، فصل ۱).

دو نظام حقوقی مختلف، با انگیزه‌های گوناگون، تقسیم‌بندی حقوق را به خصوصی و عمومی نپذیرفته‌اند: یکی نظام حقوقی «کامن لا»[8] و دیگری نظام حقوقی مبتنی بر اندیشه‌های مارکسیسم ـ لنینیسم. در نظام کامن‌لا هر چند مسائل مربوط به حقوق عمومی و حقوق خصوصی به‌وفور یافت می‌شود، تنظیم دستگاه قضایی و آموزشهای حقوقی بر پایهٔ این تقسیم‌بندی انجام نمی‌گیرد. مثلاً انگلستان مدتها از پذیرش

1. Giorgio Del Vecchio 2. Durunburg 3. Jus publicum privatorum pactis mutari nequit
4. Charles Louis de Secondat Montesquieu 5. Leon Duguit 6. Renard 7. *Human rights in private law*
8. common law

تقسیم‌بندی مزبور در نظام حقوقی خود پرهیز می‌کرد و حقوق‌دانان انگلیسی آن را مظهر این اندیشه می‌دانستند که دولت نباید تابع حقوق باشد (داوید، ص ۳۳۶ـ۳۳۷). نظام حقوقی مبنی بر اندیشه‌های مارکسیسم ـ لنینیسم نیز همهٔ حقوق را در حقوق عمومی خلاصه می‌کرد. این عبارت لنین مشهور است که «دیگر حقوق خصوصی وجود ندارد؛ همه چیز در کشور ما جزو حقوق عمومی است» (ـــه همان، ص ۲۸۲). به نظر حقوق‌دانان مارکسیست، حقوق خصوصی کاملاً وابسته به حقوق عمومی است؛ از این‌رو، بسیاری از مقررات مربوط به حقوق خصوصی جنبهٔ امری دارند، زیرا تحول و دگرگونی در ساختار اقتصادی و حقوقی جامعه، تنها با وضع قواعد امری امکان‌پذیر است. از دیدگاه آنان، حقوق مدنی هم جزو حقوق عمومی محسوب می‌شود و حتی در پاره‌ای موارد، برای رعایت مقررات مدنی، وضع برخی مجازاتها هم ضروری است (همان، ص ۲۸۲ـ۲۸۳؛ نیز برای وضع حقوق خصوصی در شوروی سابق ـــه عرفانی، ص ۱۸۷ـ۱۹۲).

تقسیم حقوق به عمومی و خصوصی در متون و فقه اسلامی سابقه ندارد. البته این امر به معنای سابقه نداشتن مباحث مربوط به حوزهٔ حقوق خصوصی در فقه نیست، زیرا از یک سو در فقه هم تقسیماتی برای حق متداول بوده که بسیار مشابه تقسیم‌بندی مذکور است، مانند تقسیم حقوق به حق‌الناس و حق‌اللّه که بر پایهٔ آن، میان حقوق الهی که جنبهٔ عمومی دارند و حقوق اشخاص، که جنبهٔ فردی دارند، تفکیک می‌شود (ـــه حق‌اللّه و حق‌الناس*). از سوی دیگر، بخش مهمی از محتوای منابع فقهی به مباحث گوناگون حقوق خصوصی اختصاص دارد. جز بخش عبادات، که عمدتاً به رابطهٔ انسان با خدا می‌پردازد، دیگر بخشهای این منابع، هم به روابط حقوقی اشخاص با یکدیگر و هم به حقوق متقابل مردم و حاکمان پرداخته‌اند؛ هر چند تقسیم‌بندی حقوق به حقوق خصوصی و عمومی عیناً در آنها به چشم نمی‌خورد و ساختار کلی منابع فقهی، تابع منطق خاص خود می‌باشد. مثلاً برپایهٔ تقسیم رایج در فقه شیعه، به تبع ساختار *شرایع‌الاسلام* محقق حلّی، ابواب فقهی بر چهار قسم است: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام. محتوای ابواب متعلق به عقود و ایقاعات (که مجموعاً معاملات خوانده می‌شود) و نیز بخشی از ابواب احکام (مانند ارث و شُفعه) به روابط حقوقی میان افراد اختصاص دارد و در واقع موضوع آنها از حقوق خصوصی به شمار می‌روند. بر پایهٔ تقسیم‌بندی دیگر ـ که برگرفته از تقسیم پنج‌گانهٔ محمدبن یعقوب کلینی در *کافی* است ـ بسیاری از منابع فقهی متقدم، جز بخش عبادات و نیز بخش حدود و دیات و قضا و شهادات (که غالباً ناظر به حقوق عمومی است)، سه بخش دیگر یعنی ابواب معیشت، ابواب نکاح و ابواب وصایا و مواریث دارند که عمدتاً به روابط میان افراد و به تعبیر دیگر، حقوق خصوصی، پرداخته است (ـــه *دائرةالمعارف فقه مقارن*، ج ۱، ص ۴۴۹ـ۴۵۱). ساختار منابع فقهی اهل‌سنّت نیز کم و بیش به همین ترتیب تنظیم شده و محتوای ابواب معاملات در این منابع به حقوق و تکالیف افراد در برابر یکدیگر مربوط است.

با این همه، شماری از فقهای معاصر شیعه، با الهام از حقوق جدید، تقسیم‌بندیهای متفاوتی پیشنهاد کرده‌اند. مثلاً سیدمحمدباقر صدر در *الفتاوی‌الواضحة* (ج ۱، ص ۱۴۲ـ۱۴۴) مباحث فقه را در چهار بخش جای داده است: ۱) عبادات؛ ۲) اموال خصوصی و اموال عمومی (مانند زکات و خمس)؛ ۳) رفتار و سلوک فردی، که شامل روابط خانوادگی، مانند نکاح و طلاق و روابط اجتماعی مانند امر به معروف و نهی از منکر و نیازهای شخصی مانند خوراک و پوشاک و مسکن و آداب معاشرت می‌شود؛ ۴) رفتار و سلوک عام، شامل قضا، شهادات، حدود، جهاد، حکومت و روابط بین‌الملل. پیشنهاد دیگر، تنظیم منابع فقهی بر پایهٔ نوع رابطهٔ انسان با خود و دیگران است: رابطهٔ انسان با خدا؛ رابطهٔ انسان با انسانهای دیگر؛ رابطهٔ انسان با خودش؛ رابطهٔ انسان با حکومت؛ رابطهٔ انسان با طبیعت و محیط زیست. بر پایهٔ این تقسیم‌بندی، بخش دوم مباحث حقوق خصوصی و بخش چهارم، که گاهی در منابع فقهی «سیاسات» نامیده می‌شود، موضوعات حقوق عمومی را در برمی‌گیرد (ـــه *دائرةالمعارف فقه مقارن*، ج ۱، ص ۴۵۲ـ۴۵۳).

برخی فقیهان معاصر اهل‌سنّت نیز ساختاری متفاوت با منابع فقهی پیشین ارائه کرده‌اند. مثلاً عبدالرحمان جزیری در *کتاب الفقه علی‌المذاهب الاربعة*، علاوه بر بخشهایی چون عبادات و معاملات، بخش احوال شخصیه (شامل مباحث نکاح، طلاق و مانند آنها) را تنظیم کرده است که مباحثی مهم در حوزهٔ حقوق خصوصی به شمار می‌روند. وَهْبه زُحَیلی در *الفقه‌الاسلامی و ادلّته* علاوه بر احوال شخصیه، بخشهایی چون ملکیت و توابع آن، احکام سلطانیه (یا فقه عام) و عقود مدنی را تفکیک کرده است (ـــه ج ۱، ص ۷۳).

حقوق خصوصی امروزه دست کم شامل سه رشته است: حقوق مدنی، حقوق تجارت، و حقوق دریایی. مراد از حقوق مدنی، قواعد و مقررات حاکم بر روابط خصوصی مردم است بدون در نظر گرفتن شغل، حرفه، مقام اجتماعی و سایر خصوصیات آنها، از آن‌رو که اشخاص مذکور عضو جامعه (مدینه) به شمار می‌روند (ـــه شایگان، ص ۲۳ـ۲۴). اصطلاح حقوق مدنی از حقوق رم به یادگار مانده، هرچند مفهوم آن تحول بسیاری یافته است. حقوق رم در واقع ترکیبی از دو قانون بود، یکی قانون مدنی و دیگری قانون ملتها (قانونی که در مورد

خارجیان ساکن رم اجرا می‌شد). حقوق مدنی در رم، برخلاف مفهوم امروزی خود، هم شامل امور مدنی بود و هم امور کیفری (ـــه صالح، ص ۳۷۷ـ۳۷۸؛ جوان، ج ۱، ص ۱۸، پانویس ۱). در سده‌های میانه، تعبیر حقوق مدنی بر حقوق روم اطلاق می‌شد. بعدها این تعبیر به معنای حقوق خصوصی (در برابر حقوق عمومی) به کار رفت و کاربرد این اصطلاح تا مدتها برقرار ماند. مثلاً قانون ۱۸۰۴ ناپلئون هم قانون مدنی[1] نامیده شد (ـــه کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۵۲). به‌تدریج، با بروز نیازهای جدید و تحولاتی در مناسبات اجتماعی و حقوقی، برخی از رشته‌های حقوق خصوصی از حقوق مدنی تفکیک شد، از جمله حقوق تجارت و حقوق کار (شایگان، ص ۲۳).

حقوق مدنی شامل این بخشهاست: ۱) اشخاص، شامل مباحثی چون شرایط ایجاد شخصیت حقوقی و حقیقی، اقامتگاه، نام و آثار آن؛ ۲) قراردادها، شامل مقررات کلی و شرایط عمومی قراردادها و احکام و آثار هر یک از عقود و ایقاعات؛ ۳) خانواده، شامل قواعد نکاح، طلاق، نَسَب، ولایت، اولاد، حضانت و روابط خانوادگی؛ ۴) مسئولیت مدنی، شامل قواعد مربوط به زیانهای مادی و معنوی اشخاص به یکدیگر و راههای جبران خسارت؛ ۵) اموال و مالکیت، شامل موضوعاتی چون اقسام مال، راههای تملک اموال و حقوق انسان بر اشیا، مانند حق انتفاع و حق ارتفاق.

حقوق تجارت، مجموعه قواعد و مقرراتی است که بر روابط حقوقی و معاملات تجار با یکدیگر و بر امور تجاری حاکم است. هر چند حقوق تجارت یکی از شاخه‌های حقوق خصوصی است، با توجه به اینکه حقوق مدنی بر همهٔ روابط حقوقی افراد حاکمیت دارد، حقوق مدنی نسبت به حقوق تجارت، عام است و در موارد نقص یا سکوت قوانین تجارت، به قواعد حقوق مدنی مراجعه می‌شود (ـــه ستوده تهرانی، ج ۱، ص ۱۷). در پاره‌ای کشورها، از جمله ایتالیا و انگلستان، قواعد تجارت در ضمن قوانین مدنی پیش‌بینی شده و حقوق تجارت مستقلی وجود ندارد، ولی در کشورهایی مانند فرانسه و آلمان حقوق تجارت مستقل از حقوق مدنی است. با این همه، به دلیل اوصاف و ضرورتهای خاصی که برای مناسبات تجاری وجود دارد (مانند سرعت مبادلات تجاری، لزوم شدت عمل بیشتر در مورد خطاهای تجاری و ضرورت سرعت بیشتر در مورد اثبات تعهدات تجاری)، در همهٔ کشورها این دیدگاه غالب است که قوانین مدنی نمی‌تواند پاسخگوی مناسبات تجاری کنونی باشد و از این‌رو کشورهایی که حقوق تجارت مستقل ندارند، فصل ویژه‌ای از قانون مدنی خود را به قواعد تجارت اختصاص داده‌اند (ـــه همان، ج ۱، ص ۱۸، ۲۲). با گسترش روابط تجاری میان کشورها و بروز مشکلات ناشی از اختلاف مقررات کشورها، اندیشهٔ ایجاد وحدت در حقوق تجارت شکل گرفت و به اقداماتی چون ایجاد مؤسسهٔ بین‌المللی متحدالشکل ساختن حقوق خصوصی در شهر رم در ۱۳۱۹ش/ ۱۹۴۰، تشکیل «کمیسیون حقوق تجارت بین‌الملل سازمان ملل متحد»[2] و «سازمان تجارت جهانی»[3] انجامید (ـــه شیروی، ص ۶۸، ۷۲؛ نیز ـــه پایگاههای اطلاع‌رسانی هر یک از این سازمانها در فهرست منابع).

حقوق دریایی، در اصل، شاخه‌ای از حقوق تجارت است که به قواعد حاکم بر کشتیهای بازرگانی می‌پردازد. گفتنی است حقوق دریایی رشته‌ای مستقل از حقوق دریاهاست که از شاخه‌های حقوق عمومی به شمار می‌رود و از بررسی وضع حقوقی آبهای ساحلی و دریاهای آزاد و منافع کف دریاها بحث می‌کند (ـــه کاتوزیان، ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۳۵۸).

در کشورهای اسلامی تا اواسط قرن سیزدهم/ نوزدهم، قانون به مفهوم امروزی آن، وجود نداشت و شریعت اسلامی، یعنی احکامی که فقها به استناد ادلهٔ فقهی استنباط می‌کردند، سامان‌دهندهٔ روابط حقوقی میان افراد بود. در دو قرن اخیر، این کشورها با تأثیرپذیری از نهضت تدوین قوانین در اروپای قرن نوزدهم، به تدوین قوانین روی آوردند (ـــه شحاته، ص ۱۵). اما این تحول، کشورهای مزبور را از نظر چگونگی انطباق قوانین جدید با فقه اسلامی، با چالش اساسی روبه‌رو کرد که در بسیاری از آنها همچنان ادامه دارد. حکومت عثمانی از جمله نخستین کشورهای اسلامی بود که تحول مزبور در آن صورت گرفت. از قرن سیزدهم/ نوزدهم، حاکمان عثمانی تحت فشار عوامل برونی و درونی، از جمله اصرار دولتهای اروپایی و اصلاح‌طلبان داخلی، به اصلاحات گسترده‌ای دست زدند که به تنظیمات* معروف شد و هدف آن، جایگزین کردن نهادهای سنّتی حکومتی با نهادهای جدید و بعضاً الگو گرفته از غرب بود (ـــه شاو[4]، ج ۲، ص ۵۵ـ۱۳۳؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Tanẓīmāt").

حرکت اصلاحیِ قانونگذاری در حکومت عثمانی در قلمرو حقوق تجارت و تجارت دریایی، اقتباسی کامل از قوانین غربی بود، زیرا قوانین و مقررات سنّتی حاکم بر امور تجاری ناکارآمدی خود را نشان داده بود و فقه اسلامی هم در مورد بسیاری از این مقررات، به‌ویژه آنها که جنبهٔ اجرایی داشت، ساکت بود. بدین ترتیب در ۱۲۶۶/۱۸۵۰ قانون تجارت عثمانی بر مبنای قانون

---

1. civil code
2. United Nations Commission on International Trade Law (UNCITRAL)
3. The World Trade Organization (WTO)
4. Shaw

تجارت ۱۸۰۷/۱۲۲۲ فرانسه، و در ۱۸۶۳/۱۲۸۰ قانون تجارت دریایی با اقتباس از حقوق فرانسه و تا حدودی هلند و پرتغال وضع شد (اندرسون[1]، ص ۴۵؛ شحاته، ص ۱۷ـ۱۸؛ د. اسلام، ذیل "Ḳānūn.I"). اما در تدوین قوانین قراردادها و تعهدات، مسئولیت مدنی و برخی اصول آیین‌دادرسی مدنی، چالش میان طالبان اقتباس از الگوی فرانسوی و آنان که به تدوین قانون برپایهٔ اصول شریعت اعتقاد داشتند، به نفع گروه اخیر خاتمه یافت و حقوق خانواده نیز تا ۱۹۱۷/۱۳۳۵ همچنان در محاکم اختصاصی شریعت به شیوهٔ سنّتی اجرا می‌شد (ــــــه اندرسن، ص ۴۷ـ۴۸). در زمینهٔ حقوق مدنی، دولت عثمانی هیئتی متشکل از هفت حقوق‌دان معیّن کرد تا قانونی مناسب براساس فقه حنفی دربارهٔ معاملات تدوین کند. این هیئت، که «انجمن مجله» نام گرفته بود، در ۱۸۷۶/۱۲۹۳ مجموعه مقرراتی را به نام *مجلّة الاحکام العدلیة* منتشر کرد که در واقع نخستین مجموعهٔ مدوّن قوانین مدنی در کشورهای اسلامی به شمار می‌رود. مهم‌ترین اشکال این مجموعه را آن دانسته‌اند که از تجربهٔ قانون‌گذاری در غرب به‌خوبی بهره نبرده و کمتر حاوی قواعد کلی و تعمیم‌پذیر است (ــــــه د.*اسلام*، ذیل "Medjelle"؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۲۱۸ـ۲۱۹؛ شحاته، ص ۱۵؛ نیز ــــــه *احکام عدلیه**، مجله). *مجلة‌الاحکام العدلیة* شامل مقررات مربوط به احوال شخصیه، نکاح، طلاق، نفقه و قیمومت نبود، زیرا سیاست دولت عثمانی مبتنی بر آزادی غیرمسلمانان در این‌گونه امور بود. از این‌رو در ۱۹۱۷/۱۳۳۵ قانونی در زمینهٔ حقوق خانواده برای مسلمانان، مسیحیان و یهودیان تصویب شد که در مورد هر یک از این ادیان، آداب و رسوم آنان رعایت شده بود و حتی علاوه بر فقه حنفی، از فقه دیگر مذاهب اهل‌سنّت نیز اقتباس شد و مقرراتی متناسب با نیازهای زمان تدوین گردید (ــــــه *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، همانجا؛ شحاته، ص ۱۶). بدین ترتیب در بخش عمده‌ای از حقوق خصوصی در حکومت عثمانی، مقررات شریعت، به‌ویژه فقه حنفی، حاکم بود.

مصر به عنوان کشوری مهم و تأثیرگذار در جهان عرب، از آغاز حکومت محمدعلی پاشا (حک: ۱۲۲۰ـ۱۲۶۴) تحولات ویژه‌ای داشته و در زمینهٔ قانون‌گذاری از سلطهٔ عثمانیان آزاد بوده است. در قانون اساسی اصلاحی ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳، که به تشکیل نظام سلطنتی مشروطه انجامید، هماهنگی قوانین مصوب با شریعت الزامی قلمداد شده است (ــــــه د. *اسلام*، ذیل "Dustūr.III"؛ شحاته، ص ۱۸؛ لومباردی[2]، مقدمه و بخش ۲). با وجود این، هیچگاه مقررات *مجلة‌الاحکام‌العدلیة* در مصر به اجرا درنیامد، بلکه وکیلی فرانسوی‌الاصل به نام مانوری[3]، با اقتباس از قوانین مدنی فرانسه و ایتالیا و با رعایت شریعت اسلامی در برخی مواد، قانون مدنی مصر را در ۱۸۷۵/۱۲۹۲ به زبان فرانسه تدوین کرد. این قانون به عربی ترجمه شد و در ۱۸۸۳/۱۳۰۰ نیز اصلاحاتی در آن صورت گرفت (ــــــه سنّهوری، ج ۱، ص ۲ـ۳؛ شحاته، ص ۳۱). با توجه به تقلید محض این قانون از قانون مدنی قدیم فرانسه و انتقاد از آن به سبب ناهماهنگی با مقتضیات جامعهٔ مصر، قانون مدنی جدید، که شامل مبحث مسئولیت مدنی نیز بود، با اقتباس از قوانین مدنی برخی کشورهای غربی و برخی احکام اسلامی، در ۱۳۲۸ش/ ۱۹۴۹ به تصویب رسید. البته مقررات ارث و وصیت خارج از چهارچوب قانون مدنی و مطابق با شریعت اسلامی بود. مادهٔ اول قانون مدنی جدید، اصول حقوق اسلامی را منبع حقوق معرفی کرده و به قاضی اختیار مراجعه به آن را در موارد نبودنِ متن قانونی داده است. در زمینهٔ حقوق خانواده نیز هر چند پیشتر قاضیان موظف به رعایت دیدگاه مشهور در فقه حنفی بودند، با اصلاحات قانون‌گذاران مصری، آرای دیگر فقهی و حقوقی نیز مورد توجه قرار گرفت و در قوانین اعمال شد (ــــــه سنّهوری، ج ۱، ص ۴، ۱۶ـ۲۳؛ شحاته، ص ۴۵ـ۴۶، ۵۲، ۱۵۸).

در ایران با وقوع انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ش، نهضت تدوین قوانین آغاز شد. به‌تدریج قوانینی بر پایهٔ شریعت اسلامی و فقه امامی، با الگو قراردادن ساختار قوانین عثمانی و بلژیک و فرانسه، تدوین شد که مهم‌ترین آنها قانون مدنی و قانون تجارت است. قانون مدنی ایران حاصل کار دو کمیسیون مرکّب از فقها و حقوق‌دانان، به ریاست علی‌اکبر داور، وزیر وقت دادگستری، بود. هیئت تدوین قانون مدنی در مجلد نخست آن مرکّب بودند از: سیدمحمد فاطمی قمی، سیدنصراللّه تقوی، محمدرضا ایروانی، علی‌بابا فیروزکوهی، سیدکاظم عصار، سیدمحسن صدرالاشراف، محمدعلی کاشانی و منصورالسلطنه عدل. جز شخص اخیر، که دانش‌آموختهٔ حقوق در فرانسه بود، بقیهٔ افراد ــ که عمدتاً روحانی بودند ــ از دانش‌آموختگان حوزه‌های علمی شیعی به‌شمار می‌رفتند و سوابق طولانیِ اشتغال در مناصب قضایی یا علمی هم داشتند. نگارش این جلد از قانون مدنی ظاهراً به قلم سیدمحمد فاطمی بوده است (ــــــه کاتوزیان، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۲۷ـ۲۸؛ بهرامی احمدی، ص ۴۰ـ۴۸؛ قس محسن صدر، ص ۲۸۸ـ۲۹۰). در کمیسیون دوم ــ که برای تدوین بخشهای دیگری از قانون مدنی، در ۱۳۱۳ش آغاز به کار کرد ــ علاوه بر صدرالاشراف و فاطمی و تقوی، شیخ‌محمد عبده بروجردی، اسداللّه مامقانی، سیدمحمدرضا افجه‌ای، جواد

---

1. James Norman Dalrymple Anderson 2. Lombardi 3. Manoury

عامری و احمد متین دفتری حضور داشتند و در این هیئت هم جز شخص اخیر بقیه روحانی بودند (← بهرامی احمدی، همانجا).

مهم‌ترین منابع قانون مدنی ایران، منابع فقهی امامی مانند *شرایع‌الاسلام* محقق حلّی، *شرح اللمعة* شهید ثانی، *جواهرالکلام* نجفی و *مکاسب* شیخ انصاری، و نیز قوانین برخی کشورهای اروپایی، به‌ویژه سویس و فرانسه و بلژیک، بوده است. بر این اساس، بخش اعظم قانون مزبور، به‌ویژه در مباحثی چون عقود معیّن، مستقیماً از فقه امامی اقتباس شد و برخی مباحث، از جمله تعهدات، تابعیت، اقامتگاه و ادلهٔ اثبات دعوا، ضمن اقتباس از حقوق اروپایی، با فقه امامی تطبیق داده شد و غالباً نظر مشهور فقهای امامی در آن انعکاس یافت (← همانجا؛ صالح، ص ۲۷۰؛ امامی، ج ۱، ص ۵). همچنین در تدوین قانون مدنی ایران از برخی آثار حقوقی حقوق‌دانان مسلمان استفاده شد، مانند *الاحکام الجعفریة فی الاحوال الشخصیة* عبدالکریم حلّی، *شرح القانون المدنی* احمد فتحی زَغلول و *شرح مجلةالاحکام* سلیم رستم‌باز (← شایگان، ص ۳۸). نخستین جلد قانون مدنی، شامل ۹۵۵ مادّه، در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۰۷ و سپس جلد دوم و سوم، در ۳۸۰ مادّه، در فاصلهٔ بهمن ۱۳۱۳ تا آبان ۱۳۱۴ به تصویب رسید. این قانون را نخستین مجموعهٔ مدوّن حقوق اسلامی در زمینهٔ حقوق خانواده و احوال شخصیه دانسته‌اند که در یک کشور ارزش قانونی یافت (← داوید، ص ۴۶۶).

در زمینهٔ حقوق تجارت، نخستین قانونی که به تصویب رسید، قانون قبول ونُکول بروات تجاری ۱۳۲۸/۱۲۸۹ش بود و سپس قوانین متعددی دربارهٔ ورشکستگی، انحصار تجارت خارجی، بانک‌داری و اتاقهای بازرگانی تصویب شد. اما اولین قانون کامل تجارت ایران، در سالهای ۱۳۰۳ـ۱۳۰۴ش زیر نظر آدولف پرنی[1]، مستشار فرانسوی، با اقتباس از قوانین تجارت بلژیک و فرانسه، تدوین و در سالهای ۱۳۱۱ش و ۱۳۴۷ش، با تجدیدنظر، در ۶۰۰ مادّه تصویب شد (← ستوده تهرانی، ج ۱، ص ۲۱؛ صالح، ص ۲۷۸). بر این اساس، در قانون تجارت اقتباس از قوانین غربی به مراتب بیشتر از قانون مدنی بوده است. پس از تصویب قوانین مدنی و تجارت ایران، تغییر یا اصلاح مواد این دو قانون، در مواردی اندک رخ داده، هرچند پس از انقلاب اسلامی، به هدف نزدیک‌کردن بیشتر قانون مدنی به احکام شریعت و پاسخگویی به نیازهای جدید، معدودی از مواد آن تغییراتی یافته است، از جمله دربارهٔ سن بلوغ، چگونگی پرداخت مهریه و حضانت (← ایران. قوانین و احکام، ص ۹۸۰ـ۹۸۱).

پس از تجزیهٔ کشور عثمانی، کشورهای تازه استقلال‌یافته درصدد اصلاح قوانین و بازسازی ساختار حقوقی خود برآمدند و در این مسیر، قوانین کشورهای غربی، به‌ویژه فرانسه، و نیز قوانین مصر مورد توجه آنان قرار گرفت. مهم‌ترین قانون لبنان در قلمرو حقوق خصوصی، قانون «تعهدات و قراردادها» (موجبات و عقود) است که پیش‌نویس آن را ژوسران[2]، رئیس دانشکدهٔ حقوق دانشگاه لیون فرانسه، تهیه کرد و پس از تنقیح و تطبیق آن با قواعد کلی حقوق لبنان و عرف و عادت آنجا با تلاش گروهی از حقوق‌دانان لبنانی، در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲ تصویب شد. پیش‌نویس قانون تجارت لبنان را هم چند حقوق‌دان فرانسوی فراهم کردند و پس از بررسی و اصلاح توسط هیئتی از قانون‌گذاران لبنانی، در ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲ تصویب شد و قانون تجارت عثمانی منسوخ گردید (← نخله[3]، ج ۱، ص ۵۹؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۲۲۲).

قانون مدنی عراق دو سرچشمهٔ اصلی داشته است: حقوق اسلامی و حقوق اروپایی. بخش عمده‌ای از مواد این قانون، برگرفته از *مجلةالاحکام العدلیة* و بخشهایی دیگر، از جمله مبحث حقوق تعهدات، مأخوذ از قانون مدنی جدید مصر است. در واقع حقوق غربی بیشتر از راه اقتباس قانون‌گذار عراقی از قوانین مصر به حقوق عراق راه یافته است. ازاین‌رو، مقایسهٔ میان قانون مدنی عراق و قانون مدنی مصر دغدغهٔ برخی مؤلفان حقوقی بوده است. بعدها تغییراتی در این قانون حاصل شد، از جمله اینکه بخش تجارت آن تفکیک و مفصّل‌تر شد. باتوجه به حضور جدّی دو مذهب شیعه و حنفی در عراق، قانون‌گذاران عراقی کوشیده‌اند که قانون مدنی رویکردی جانبدارانه به یک مذهب خاص نداشته باشد (← وسواسی و علّام، ص ۳ـ۴؛ کولسون[4]، ص ۲۲۲؛ <خلاصهٔ قوانین بازرگانی جهان>[5]، ۲۰۰۴، ش ۶: عراق، ص ۱ـ۲).

قانون مدنی سوریهٔ پس از استقلال نیز از قانون مدنی ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹ مصر اقتباس شد. حتی بیشتر فصول و مواد قانون مدنی سوریه، بدون تغییر، از آن قانون گرته‌برداری شده است؛ البته در مواردی معدود، تفاوتهایی میان این دو قانون دیده می‌شود، از جمله در مورد حق شفعه و نیز سن رشد (← زرقاء، ص ۸، ۱۲). اما بخش دوم قانون مدنی سوریه، که دربارهٔ حقوق عینی است، با حقوق مصر تفاوتهای عمده دارد (همان، ص ۱۴). مادّهٔ اول قانون مدنی سوریه نخستین منبع حقوق را،

---

1. Adolph Perni
2. Jusserand
3. Maurice Nakhla
4. Coulson
5. *Digest of commercial laws of the world*

پس از نصوص قانونی، مبادی شریعت اسلامی و سپس عرف، مبادی حقوق طبیعی و قواعد عدالت دانسته است (ــه همان، ص ۱۲ـ۱۳).

قانون مدنی ۱۳۵۵ش/ ۱۹۷۶ اردن، که جانشین *مجلة الاحکام العدلیة* شد، از قانون مدنی سوریه و نیز قانون مدنی مصر اقتباس شده است. ازاین‌رو، هنگام تصویب این قانون در مجلس نمایندگان، شماری از آنان به دلیل اقتباس این قانون از حقوق فرانسه و نیز مخالفت با لغو *مجلةالاحکام العدلیة* با آن به معارضه برخاستند. در زمینهٔ حقوق تجارت، ابتدا قانون شرکتها در ۱۳۴۳ش/ ۱۹۶۴ و سپس قانون تجارت اردن در ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶، با اقتباس از قوانین کشورهای عربی مجاور، تصویب شد. قانون حقوق خانوادهٔ ۱۳۳۰ش/ ۱۹۵۱ نیز جانشین قانون عثمانی گردید (ــه ادیب هلسا، ص ۶۲ـ۶۴؛ اندرسون، ص ۷۹؛ سفیر[1]، ص ۹۵؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۳۳).

در ترکیه، پس از استقرار نظام جمهوری در ۱۳۰۲ش/ ۱۹۲۳، جهت‌گیری دولت، جدایی حکومت از نهادهای دینی بود که در قلمرو قوانین به حذف *مجلةالاحکام العدلیة* و دیگر مقررات مبتنی بر شریعت انجامید. قانون‌گذاران ترکیه در این دوره باشتاب به ترجمه و تقلید صرف از قوانین غربی پرداختند. مثلاً قانون مدنی ترکیه، که از ۱۳۰۵ش/ ۱۹۲۶ اجرا شد، تقریباً ترجمهٔ قانون مدنی سویس و قانون تعهدات ترکیه، ترجمهٔ قانون تعهدات سویس است. قانون تجارت ترکیه هم بر پایهٔ قانون آلمان تدوین شد (ــه شاو، ج ۲، ص ۳۸۵؛ شایگان، ص ۴۸؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۸۳).

در عربستان پس از تثبیت حاکمیت دولت سعودی در ۱۳۱۱ش/ ۱۹۳۲، ابتدا تدوین قوانین و احکام قضایی بر پایهٔ هریک از مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت تجویز شد. اما بعدها همهٔ قوانین، از جمله مقررات مدنی، تنها براساس فقه حنبلی با گرایش خاص مجاز به‌شمار رفت. با توسعهٔ روابط بین‌المللی این کشور و گسترش روابط تجاری آن، از ۱۳۴۹ش/ ۱۹۷۰ تدوین قوانین جدید در عرصهٔ تجارت آغاز شد و قوانین جدیدی (از جمله دربارهٔ نظام مالیاتی، نظام بانکی جدید و تأسیس بانکهای خارجی) تصویب و تنظیم گردید (ــه سفیر، ص ۴۲ـ۴۴؛ <خلاصهٔ قوانین بازرگانی جهان>، ۲۰۰۷، ش ۲: عربستان سعودی، ص ۱).

در میان کشورهای عربی حوزهٔ خلیج‌فارس، عمان از نظر ساختار حقوقی کمتر تغییر یافته است و مانند عربستان سعودی، بیشتر بر احکام شریعت اسلامی تکیه دارد. در قطر نیز هرچند قانون مدنی و تجارت مصوب ۱۳۴۰ش/ ۱۹۶۱ اجرا می‌شود، در قلمرو احوال شخصیه قانون *مجلة الاحکام العدلیة* دورهٔ عثمانی همچنان پابرجاست. در امارات متحده عربی، تغییرات انجام شده پس از استقلال (در ۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۱) در عرصهٔ قانون‌گذاری و توسعهٔ قوانین چشمگیرتر بوده است. قوانین مدنی و تجارت این کشور در ۱۳۶۳ش/ ۱۹۸۴ و ۱۳۶۴ش/ ۱۹۸۵ تدوین شد (ــه سفیر، ص ۴۸ـ۴۹). کویت پس از به‌دست آوردن استقلال سیاسی در ۱۳۴۰ش/ ۱۹۶۱، با دعوت از حقوق‌دانان مصری، به‌ویژه عبدالرزاق احمد سَنْهوری* به تهیهٔ پیش‌نویس قانون مدنی (شامل مباحث قراردادها، احوال شخصیه و تجارت) پرداخت، هرچند قانون مدنی در نظام حقوقی کویت، در ۱۳۵۹ش/ ۱۹۸۰ استقرار یافت. گفتنی است سنهوری در تهیهٔ پیش‌نویس قوانین مدنی بسیاری از کشورهای عربی دیگر، از جمله عراق و سوریه و لیبی، نیز سهم جدّی داشته است (ــه همان، ص ۴۷ـ۴۸؛ «تعریف بالدکتور عبدالرزاق السنهوری»، ۲۰۰۸).

در یمن، تا قرن دهم/ شانزدهم احکام فقه زیدی همراه با عادات محلی بر نظام حقوقی آن حاکم بود. پس از سیطرهٔ عثمانیان بر این کشور، فقه حنفی هم وارد نظام حقوقی آن شد. پس از یک دورهٔ فترت، که نیروی دریایی پرتغال بر این منطقه چیره شد، مجدداً از ۱۲۹۶/۱۸۷۹ حکومت عثمانی بر یمن سلطه یافت و فقه حنفی دوباره به نظام حقوقی آنجا بازگشت. پس از حاکمیت امام یحیی بر این سرزمین در ۱۳۳۶/۱۹۱۸، قوانین عثمانی لغو و فقه زیدی جانشین آن شد. پس از این دوره، نظام سیاسی و قضایی یمن تحولات اساسی یافت. با این همه، بر پایهٔ مادّهٔ سوم قانون اساسی یمن، شریعت اسلامی منبع اصلی قانون‌گذاری است (ــه سفیر، ص ۴۵ـ۴۷؛ شمیری[2]، ص ۱۰۹، ۱۱۳).

در کشورهای افریقایی مسلمان باتوجه به سلطهٔ تاریخی قدرتهایی مانند فرانسه بر نظام سیاسی و قضایی آنها، ساختار حقوق خصوصی دربردارندهٔ عناصری از حقوق جدید اروپایی درکنار اصول و ضوابط مبتنی بر شریعت اسلامی است. مثلاً در مراکش قوانین احوال شخصیه، شامل حقوق خانواده، ارث و اهلیت، براساس فقه مالکی اجرا می‌شود، ولی قانون تجارت، که شامل قراردادها و تعهدات نیز هست، بر پایهٔ قانون تجارت فرانسه تنظیم شده است (ــه سفیر، ص ۳۶ـ۳۸). در تونس نیز وضع احوال شخصیه چنین است، ولی برای تدوین قوانین مدنی و تجاری آن ــ که دیوید سانتیلانا[3]، حقوق‌دان ایتالیایی‌تبار آشنا به فقه اسلامی، پیش‌نویس آن را تهیه کرد ــ علاوه بر فقه مالکی، از قوانین کشورهای اروپایی، مانند فرانسه و آلمان، نیز

1. Sfeir 2. Shamiry 3. David Santillana

استفاده شده است. این قوانین از ۱۹۰۶/۱۳۲۴ اجرا گردید (ـــه همان، ص ۳۹ـ۴۱).

در سودان هم شریعت اسلامی مهم‌ترین منبع حقوق در قلمرو احوال شخصیه است و در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۲ش/ ۱۹۷۳، شریعت اسلامی و عرف دو منبع اصلی قانون‌گذاری شناخته شده‌اند. با وجود این، به سبب سلطهٔ درازمدت بریتانیا بر این کشور، نظام حقوقی آن زیر نفوذ انگلیس قرار گرفت، هرچند از ۱۳۶۲ش/ ۱۹۸۳ حرکتی جدّی برای حاکم ساختن احکام شریعت بر شاخه‌های گوناگون حقوق آغاز شده و توجه حقوق‌دانان را به خود جلب کرده است (ـــه احمد عثمان عمر، ص ۲۰ـ۲۲، ۱۱۶ـ۱۱۸، ۱۲۰ـ۱۲۲، ۱۳۱ـ۱۳۲). در سنگال نیز در نظام حقوق خصوصی، به‌ویژه احوال شخصیه، ترکیبی از حقوق فرانسه و احکام شریعت به چشم می‌خورد (ـــه <«نظام حقوقی سنگال: ترکیبی از قوانین دورهٔ استعماری و اسلامی»>[1]، ۲۰۰۹).

در برخی کشورهای مسلمان آسیایی، مانند مالزی و اندونزی و پاکستان، که پیشتر زیرنفوذ استعمار بوده‌اند، حقوق خصوصی ترکیبی از احکام شریعت و حقوق کشورهای استعمارگر است. در اندونزی، در شهرها و مراکزی که مسلمانان اکثریت دارند، دادگاههای شرعی در احوال شخصیه براساس شریعت اسلامی به قضاوت می‌پردازند، ولی از سوی دیگر، در قانون مدنی و تجارت ۱۸۴۸/۱۲۶۴، که در دورهٔ حاکمیت هلندیها بر این کشور وضع شده است، مقرراتی به‌چشم می‌خورد که برگرفته از حقوق غربی است (ـــه <خلاصه قوانین بازرگانی جهان>، ۲۰۰۵، ش ۷: اندونزی، ص ۱، ۲، ۶۴). نظام حقوقی مالزی و پاکستان و، به تبع آن، قوانین مدنی آنها که زیرنفوذ نظام حقوقی انگلیس، یعنی کامن‌لا، قرار داشته‌اند، عناصر مهمی از این نظام را جذب کرده‌اند و در عین حال در قوانین ماهوی، به‌ویژه در حوزهٔ احوال شخصیه، تا حد زیادی بر احکام شریعت اسلامی متکی‌اند. با این همه، درجهٔ تأثیر و نفوذ فقه اسلامی بر حقوق خصوصی در این کشورها، در دوره‌ها و مکانهای گوناگون یکسان نبوده و به عوامل متعدد، به‌ویژه چگونگی نگرش حکومتها یا احزاب سیاسی به جایگاه اجتماعی و سیاسی اسلام و حضور دین در عرصهٔ سیاست بستگی داشته است. مثلاً در پاکستان رئیس‌جمهور ضیاءالحق (حک: ۱۳۵۶ـ۱۳۶۷ش / ۱۹۷۷ـ۱۹۸۸) به یاری احزاب اسلامی، سیاست اسلامی کردن مؤسسات و نهادها و قوانین این کشور را در پیش گرفت و تا حدودی آن را اجرا کرد (ـــه همان، ۲۰۰۴، ش ۱: مالزی، ص ۱ـ۲؛ لائو[2]، ص ۱۵۲؛ احمد[3]، ص ۲۳۰ـ۲۳۲).

منابع: احمد عثمان عمر، اثر التشریعات الاسلامیة فی النظام القانونی السودانی، خرطوم ۲۰۰۶؛ ادیب هلسا، اسس التشریع و النظام القضایی فی الاردن، [قاهره] ۱۹۷۱؛ حسن امامی، حقوق مدنی، ج ۱، تهران ۱۳۷۳ش؛ جیمز نورمن دالریمپل اندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمهٔ فخرالدین اصغری، جلیل قنواتی، و مصطفی فضائلی، قم ۱۳۷۶ش؛ ایران. قوانین و احکام، مجموعهٔ قوانین و مقررات حقوقی، همراه با آراء وحدت رویه، نظریات شورای نگهبان، نظریات مشورتی ادارهٔ حقوقی دادگستری، نظریات مجمع تشخیص مصلحت نظام، آراء دیوان عدالت اداری، و...، تدوین جهانگیر منصور، تهران ۱۳۸۵ش؛ حمید بهرامی احمدی، «تاریخچه تدوین قانون مدنی»، فصلنامهٔ پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ش ۲۴ (زمستان ۱۳۸۳)؛ کلود دو پاکیه، مقدمه تئوری کلی و فلسفه حقوقی، ترجمهٔ علی‌محمد طباطبائی، تهران ۱۳۳۲ش؛ «تعریف بالدکتور عبدالرزاق السنهوری»،

Islamonline, 2008. Retrieved Jun 9, 2008, from http://www.islamonline.net/iol-arabic/qadaya/sunhory/sun4.asp;

موسی جوان، مبانی حقوق، تهران ۱۳۲۶ـ۱۳۴۴ش؛ رنه داوید، نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، ترجمهٔ حسین صفائی، محمد آشوری، و عزت‌الله عراقی، تهران ۱۳۶۴ش؛ دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، زیرنظر آیت‌الله مکارم شیرازی، قم: مدرسة الامام علی‌بن ابی‌طالب (ع)، ۱۳۸۵ش؛ جورجو دل‌وکیو، فلسفه حقوق، ترجمهٔ جواد واحدی، تهران ۱۳۸۰ش؛ وهبه مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلّته، دمشق ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مصطفی احمد زرقاء، القانون المدنی السوری، [قاهره] ۱۹۶۹؛ حسن ستوده تهرانی، حقوق تجارت، ج ۱، تهران ۱۳۷۴ش؛ عبدالرزاق احمد سنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، بیروت [? ۱۹۵۲]ـ۱۹۸۶؛ سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ترجمهٔ محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۴ش؛ علی شایگان، حقوق مدنی، به‌کوشش محمدرضا بندرچی، قزوین ۱۳۷۵ش؛ شفیق شحاته، حقوق اسلامی در خاورمیانه، ترجمهٔ محمد علوی، تهران ۱۳۸۲ش؛ عبدالحسین شیروی، حقوق تطبیقی، تهران ۱۳۸۴ش؛ علی‌پاشا صالح، سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق، دورنمائی از روزگاران پیشین تا امروز، تهران ۱۳۸۳ش؛ محسن صدر، خاطرات صدرالاشراف، تهران ۱۳۶۴ش؛ محمدباقر صدر، الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب اهل البیت علیهم‌السلام، ج ۱، قم ۱۴۲۳؛ محمود عرفانی، حقوق تطبیقی، تهران ۱۳۶۵ش؛ عبدالرضا علیزاده، «رویکردی جامعه‌شناختی به حقوق کار ایران»، اندیشه‌های حقوقی، ش ۶ (بهار و تابستان ۱۳۸۳)؛ ناصر کاتوزیان، فلسفهٔ حقوق، [تهران] ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ش؛ همو، گامی به سوی عدالت، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ش؛ صبیح مسکونی، القانون الرومانی، بغداد ۱۹۷۱؛ شارل لوئی دوسکوندا مونتسکیو، روح القوانین، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، تهران ۱۳۶۲ش؛ موریس نخله، الکامل فی شرح

1. "Senegal's legal system: a mixture of colonial and Islamic law"

2. Lau

3. Ahmed

القانون المدنی: دراسة مقارنة، بیروت ۲۰۰۱؛ علاءالدین وسیاسی و عبدالرحمان علّام، *تخریج القانون المدنی العراقی*، بغداد ۱۹۵۳؛
Ishtiaq Ahmed, "South Asia", in *Islam outside the Arab world*, ed. David Westerlund and Ingvar Svanbery, Richmond, Surrey: Curzon, 1999; Sheldon Amos, *The history and principles of the civil law of Rome: an aid to the study of scientific and jurisprudence*, London 1883; Noel James Coulson, *A history of Islamic law*, Edinburgh 1994; *Digest of commercial laws of the world*, ed. N. Stephan Kinsella, NewYork: Oceana Publications, [1998]; *EI*[2], s.vv. "Dustūr. III: Egypt" (by M. Khadduri), "Kānūn: I: law" (by Y. Linant de Bellefonds), "Medjelle" (by C.V. Findley), "Tanẓīmāt" (by R.H. Davison); *Human rights in private law*, ed. Daniel Friedmann and Daphne Barak - Erez, Oxford: Portland, 2003; Martin Lau, "The Islamization of laws in Pakistan: impact on the independence of the judiciary", in *The rule of law in the Middle East and the Islamic world: human rights and the Judicial process*, ed. Eugene Cotran and Mai Yamani, London [c2000]; Clark Benner Lombardi, *State law as Islamic law in modern Egypt: the incorporation of the sharī'a in to Egyptian law*, Leiden 2006; "Senegal's legal system a mixture of colonial and Islamic law", Legalbrief today. Retrieved Jan. 27, 2009, from http:// www. legalbrief. co.za/ article. php? story= 2004 1220175646960; George N. Sfeir, *Modernization of the law in Arab states: an investigation into current civil criminal and constitutional law in the Arab world*, San Francisco 1998; Najeeb Shamiry, "The rule of law in Yemen: uniting North and South", in *The rule of law in the Middle East and the Islamic world*, ibid; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; UNCITRAL, 2008. Retrieved March, 7, 2009, from http:// www. uncitral.org; UNIDROIT, 2008. Retrieved March, 7, 2009, from http:// www. unidroit. org; World Trade Organization. Retrieved March, 7, 2009, from http://www.wto.org.

/ سعید شریعتی فرانی /

۳) **حقوق عمومی**، شاخه‌ای از علم حقوق که سازمان‌بندی تشکیلات حکومتی و سازمانهای دولتی و روابط افراد با سازمانهای حاکم، فرمانروایان با یکدیگر و فرمانروایان با فرمان‌بران را مورد مطالعه قرار می‌دهد. مونتسکیو (ص ۹۰) ـــه که حقوق عمومی را حقوق سیاسی خوانده ــ آن را مناسبات میان حاکمان و حکومت‌شوندگان تعریف کرده است. ولی تعاریف معمول از حقوق عمومی مناقشه‌پذیر است، زیرا از یک سو ممکن است سازمان یا مؤسسه‌ای دولتی به کارهایی بپردازد که مصداقِ اعمالِ حاکمیت نباشد (مانند تشکیل شرکت تجاری) و از سوی دیگر، برخی اشخاص حقوقیِ غیرعمومی ممکن است به اموری بپردازند که ماهیت عمومی دارند؛ ازاین‌رو، برای تعیین معیار قواعد حقوق عمومی، می‌توان به‌کاربرد حق حاکمیت هم توجه کرد و حقوق عمومی را چنین تعریف کرد: قواعد حاکم بر دولت و مناسبات دولت و سازمانهای وابستهٔ آن با مردم، در جایی که این سازمانها در مقام اِعمالِ حق حاکمیت و اجرای اقتدار عمومی هستند (ـــه کاتوزیان، ۱۳۸۳، ص ۱۶ـ۱۸؛ نیز برای تعاریف دیگر ـــه جعفری‌لنگرودی، ۱۳۷۶ش، ص ۸۷).

در همهٔ جوامع بشری همواره نوعی نظام سیاسی برقرار بوده، اما حقوق عمومی به معنای امروزی آن در دوران باستان مطرح نبوده است، هرچند مسائل عمدهٔ آن، از جمله برخی موضوعات حقوق اساسی، از ریشه‌دارترین مباحث در اندیشهٔ بشری و تعالیم انبیا به شمار می‌رود (عمید زنجانی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳۸). مصر و ایران دو نمونهٔ بارز تبدیل از مرحلهٔ قبیله‌ای و بدوی به جوامع بزرگ و سازمان‌یافته با دستگاه دیوانی وسیع بودند. «نظام فرعونی» در مصر از نخستین سازمانهای سیاسی بود که بعدها الگوی امپراتوری روم شد. دستگاه اداری بسیار وسیع در مصر، علاوه بر سامان بخشیدن به امور اداری، به امور سیاسی و اقتصادی هم می‌پرداخت. با این همه، این نظام، متمرکز و استبدادی بود و حقوق اساسی در آن معنا نداشت. در ایران دورهٔ هخامنشی و اشکانی، با وجود گونه‌ای قانون اساسی، عواملی چون استقرار نظام طبقاتی و انحصار مناصب حکومتی به اشراف، راه را برای گفتگوی بی‌واسطهٔ دولت با ملت بسته بود (ـــه قاضی، ص ۴۲ـ۴۳؛ پیرنیا، ص ۳). یونان باستان، به‌سبب موقعیت جغرافیایی و تاریخی خود، ترکیبی از دولت‌شهرهای کوچک بود که هریک از این شهرها قانون اساسی خاصی داشت. حقوق اساسی یونان یکی از نخستین و عمده‌ترین سرچشمه‌های حقوق اساسی در دنیای باستان بود. ارسطو حدود چهار قرن پیش از میلاد، قریب به ۱۵۸ قانون اساسیِ گذشته و زمان خود را در این دولت‌شهرها برشمرده است (ـــه قاضی، ص ۴۴ـ۴۶).

درگذشته غالب حقوق‌دانان به حقوق خصوصی اهتمام بیشتری داشتند (کاتوزیان، ۱۳۷۹ش، ص ۷۶ـ۷۹). از اواخر قرن سیزدهم/ نوزدهم و اوایل قرن چهاردهم/ بیستم، به‌ویژه بعد از جنگ جهانی دوم، افزایش دخالتهای دولت در امور خصوصی، بر وسعت قلمرو حقوق عمومی افزود و با توسعهٔ روزافزون حقوق عمومی و دخالت دولت در امور اقتصادی، با

هدف جلوگیری از نابرابریها و محدود کردن مالکیت خصوصی، همهٔ رشته‌های حقوق خصوصی تحت‌تأثیر قرار گرفت؛ حتی ماهیت پاره‌ای از قواعد حقوق مدنی، که درواقع پایهٔ حقوق خصوصی است، امروزه تغییریافته و با مقررات حقوق عمومی درآمیخته است (قاضی، ص ۸۴ـ۸۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶؛ نیز برای معیارهای تمایز حقوق عمومی و خصوصی ← بخش حقوق خصوصی). از سوی دیگر، هرچند موضوع حقوق عمومی، دولت یا نهادهای سیاسی است، در نهایت به ارضای نیازهای فردی توجه می‌کند (← قاضی، ص ۸۵ ـ ۸۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، همانجا). استقرار نظام سوسیالیستی در بخشهایی از جهان، به حقوق عمومی وسعت بیشتری بخشید (عبدالمنعم فرج صده، ص ۳۴ـ۳۶). با توسعهٔ حقوق عمومی، شاخه‌های آن (مانند حقوق کار، حقوق جزا و آیین دادرسی) نیز توسعه یافت، تا آنجا که از ورود حقوق عمومی در حیطهٔ حقوق خصوصی یا افول تقسیم‌بندی سنّتی حقوق به خصوصی و عمومی سخن به میان آمد و مرز میان آن دو از بین رفت (قاضی، ص ۸۴ـ۸۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳؛ کیره، ص ۵۸).

آرمان حقوق عمومی، قانونمند کردن دولت و حکومت است تا زمامداران در برابر مردم مسئول باشند و ابتکار عمل به دست مردم باشد. وجود قدرتی که بتواند بر پایهٔ قواعد و هنجارهای اخلاقی و حقوقی، امنیت و عدالت را در جامعه مستقر سازد، ضروری است، اما موضوع اصلی چگونگی رابطهٔ نظام حقوقی با نظام سیاسی است. در نظامهای سنّتی حکومت، حاکمان تدوین‌کنندهٔ قواعد و هنجارها و نیز اجراکنندهٔ آنها بودند و درنتیجهٔ تفوق نظام سیاسی بر نظام حقوقی، ظلم و فساد حاکم بود. پس از تفوق نظام حقوقی بر نظام سیاسی در نظامهای جدید، قوانین اساسی تدوین و مناسبات حقوقی زمامداران با مردم مشخص شد، که حاصل آن، گسترش آزادی فردی و نیز توافق افراد جامعه برای تعیین سرنوشت و انتظام امور خود براساس قرارداد اجتماعی بود (هاشمی، ۱۳۸۵ش، ص ۳ـ۴، ۷). اندیشهٔ دولت قانون‌مدار را نخست حقوق‌دانان آلمانی در قرن سیزدهم / نوزدهم مطرح کردند، که مفهوم آن گذار از دولت انتظامی، یعنی دولتی بود که بر قدرت اداره تأکید داشت (گرجی، ص ۱۳، پانویس ۴).

در حقوق عمومی جدید، مهم‌ترین نقش دولت، سیاست‌گذاری، نظارت مؤثر و کارآمد و برنامه‌ریزی است و آنچه بیشتر مطرح است، مدیریت دولت است نه حاکمیت آن. بر مناسبات دولت و مردم، اصلِ انتظارات مشروع حاکم است که بر پایهٔ آن مردم انتظار دارند جامعه از ثبات حقوقی و اجتماعی نسبی برخوردار باشد (زارعی، ص ۵ـ۷).

حقوق عمومی بر سه اصل استوار است: اقتدار، حاکمیت قانون، و مسئولیت. اقتدار یا صلاحیت زمامداری، به معنای اِعمال قدرت سازمان‌یافته برای ادارهٔ جامعه است که نماد تشخص و استقلال حقوق عمومی به‌شمار می‌رود. در حقوق عمومی اصل بر صلاحیت نداشتن حکام و مدیران دولتی است، مگر آنکه صلاحیت آنان را قانون دقیقاً مشخص کرده باشد. اقتدار بر دوگونه است: اقتدار سلسله مراتبی، که لازمهٔ مدیریت اداری است؛ و اقتدار سازمانی، برای وضع قوانین و مقررات. مراد از حاکمیت قانون بر ادارهٔ امور، قانون اساسی و قانون عادی و مقررات دولتی است. مهم‌ترین ضمانت اجرای حاکمیت قانون، ضمانت اجرای اداری (با صدور فرمان و نظارت اداری) و قضایی (مسئولیت مدنی و کیفری در صورت عمل برخلاف قانون) است. نظم، امنیت و عدالت هنگامی تحقق می‌یابد که اصل حاکمیت قانون شامل زمامداران نیز بشود. اصل مسئولیت به معنای نیابت و وکالت زمامداران از جامعه و لزوم پاسخگو بودن آنان به مردم و مسئولیت داشتن آنان در صورت تخلف است، که به سه شکل مسئولیت مدنی، کیفری و سیاسی جلوه‌گر می‌شود (← دومیشل[1] و لالومی‌یر[2]، ص ۳۳ـ۳۸؛ هاشمی، ۱۳۸۵ش، ص ۷ـ۱۱؛ ثامر کامل، ص ۷۷ـ۹۱).

بسیاری از تصمیماتی که مقامات صلاحیت‌دار عمومی می‌گیرند، آمرانه است و ارادهٔ مردم در آن تأثیری ندارد، از جمله: صدور قوانین، و نظامات (تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌ها)؛ مصادرهٔ اموال یا خلع ید از مالکان و تصرف اماکن و زمینها؛ تملک اموال به وسیلهٔ دولت یا حکومت محلی با مقررات خاص خود؛ قراردادهای اداری با حق تعیین شیوه‌های ضمانت اجرا توسط خود اداره، مانند ادارهٔ اموال طرف ورشکستهٔ قرارداد و شیوهٔ خاص دادرسی برای برخی جرائم خاص سیاسی توسط مقامات عالی مملکتی یا تعیین نوع کیفر آنها (← قاضی، ص ۸۵ـ۸۶).

شاخه‌های حقوق عمومی در یک تقسیم‌بندی سنّتی عبارت‌اند از: حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالی (یا مالیهٔ عمومی)، حقوق کیفری، و حقوق بین‌الملل عمومی. همچنین برخی از رشته‌های حقوق ذاتاً در شاخهٔ حقوق خصوصی می‌گنجند، ولی چون نیازمند ابتکار عمل حکومتی یا مداخلهٔ جامعه‌اند، عَرَضاً عمومی به‌شمار می‌روند، مانند آیین دادرسی مدنی و آیین دادرسی کیفری و حقوق کار. حتی برخی حقوق‌دانان، رشته‌هایی مانند حقوق بشر و بیمه را نیز در زمرهٔ انشعابات حقوق عمومی قرار داده‌اند (← دومیشل و لالومی‌یر،

1. André Demichel

2. Pierre Lalumière

ص ۵۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶ـ۳۴؛ هاشمی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲ـ۱۵). تقسیم‌بندی دیگر، انقسام حقوق عمومی به دو شاخهٔ داخلی و خارجی است. به‌جز رشتهٔ حقوق بین‌الملل عمومی، سایر رشته‌های حقوق عمومی در بخش حقوق عمومی داخلی جای می‌گیرند (← جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۱۷۳۱؛ کیره، ص ۶۴ـ۷۱؛ خسروشاهی و دانش‌پژوه، ص ۲۲۷ـ۲۳۱؛ نیز ← بخش حقوق بین‌الملل؛ بخش حقوق کیفری).

حقوق اساسی از مهم‌ترین شاخه‌های حقوق عمومی، و حتی اساس آن، به‌شمار می‌رود (فاورو[1]، ص ۲۰۶؛ قاضی، ص ۸۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶). به نظر برخی مؤلفان، حقوق اساسی رفته رفته به عنوان زیربنای حقوق و بنیان گرایشهای دیگر علم حقوق شناخته می‌شود (← فاورو، ص ۱۹۴، ۲۱۰؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۹). به نظر برخی، حقوق اساسی قواعدی حقوقی است که بر پایهٔ آنها قدرت سیاسی مستقر می‌شود، فعالیت می‌کند و انتقال می‌یابد. برخی نیز، با تأکید بر آزادی، آن را «تکنیک آزادی» تعریف کرده‌اند (قاضی، ص ۷۹ـ۸۰). درواقع، قواعد حقوق اساسی، مجموعه راهکارهایی برای رفع تناقض میان حقوق فرد و جامعه است. به تعبیر دیگر، حقوق اساسی متکفل ایجاد سازگاری میان آزادی و قدرت است (هاشمی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۹۳؛ گرجی، ص ۱۷).

در حقوق اساسی به این مباحث پرداخته می‌شود: ساختار حقوقی دولت و شرایط تشکیل آن؛ واگذاری و انتقال قدرت؛ وظایف سازمانها و نهادهای سیاسی و مناسبات آنها با یکدیگر؛ چگونگی توزیع قدرت بین نهادهای سیاسی و فرایند تفکیک قوا به سه قوهٔ قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی؛ حقوق و آزادیهای فردی و عمومی؛ شیوهٔ اِعمال حق حاکمیت مردم از راههایی چون رأی‌گیری و انتخابات؛ و حقوق متقابل ملت و حکومت (← قاضی، ص ۷۵؛ هاشمی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۹۴).

حقوق اساسی زمانی مطرح شد که آزادی فردی در برابر قدرت حاکمیت خودنمایی کرد و حدود اختیارات فرد و جامعه و حقوق و تکالیف متقابل این دو مورد بحث قرار گرفت و صحبت از محدودهٔ آزادی و قدرت آغاز شد. عواملی چون انقلاب صنعتی در غرب پس از آغاز دورهٔ رنسانس (قرن هشتم/ چهاردهم)، تحول در ابزارهای تولید و تحولات فکری و سیاسی و اجتماعی، به نهضت «گرایش به قانون اساسی»[2] و ایجاد حقوق اساسی انجامید (← قاضی، ص ۴۱، ۴۹ـ۵۰). اصطلاح حقوق اساسی، نخست در برخی جمهوریهای ایتالیا در اواخر قرن هجدهم/ اوائل قرن سیزدهم به‌کار رفت. در ۱۲۵۰/۱۸۳۴ کرسی حقوق اساسی به همت فرانسوا گیزو[3] در دانشکدهٔ حقوق پاریس تأسیس شد و در ۱۸۵۳/ ۱۲۶۹ فرهنگستان فرانسه واژهٔ اساسی[4] را رسماً به عنوان اصطلاح حقوقی پذیرفت و از آن زمان به‌کار گرفته شد. پیشتر تا اواسط قرن نوزدهم/ سیزدهم این رشته، حقوق سیاسی یا حقوق عمومی نامیده می‌شد، زیرا ساختار و قواعد آن حقوقی، ولی سرشت و ماهیت آن سیاسی است (← همان، ص ۳۰؛ عمیدزنجانی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۷ـ۲۸).

در آغاز، موضوع حقوق اساسی صرفاً بررسی متون قانون اساسی بود. سپس در اروپا گرایشهایی به‌وجود آمد که حقوق اساسی، علاوه بر قانون اساسی، به واقعیتهای سیاسی حاکم بر جامعه و نهادهای سیاسی نیز بپردازد. در دههٔ ۱۹۵۰/۱۳۳۰ش، به‌تدریج دانشگاههای اروپا تعبیر «نهادهای اساسی» یا «نهادهای سیاسی» را بر عنوان حقوق اساسی افزودند تا محتوای آن تعمیم داده شود. برخی هم عنوان نهادهای سیاسی را کامل و جامع می‌دانستند. مراد از نهادهای سیاسی تأسیسات مستقر و مداومی است که به زندگی سیاسی، یعنی به قدرت یا دولت، راجع است و چه‌بسا شامل اموری می‌شود که هرچند در متن قوانین نیامده است، در حیات سیاسی و اجتماعی به‌گونه‌ای ملموس به‌چشم می‌خورد (قاضی، ص ۳۲ـ۳۳، ۴۰، ۵۸).

امروزه از مهم‌ترین مباحث حقوق اساسی، حقوق فردی و آزادیهای عمومی است. دغدغهٔ آزادی، امنیت، عدالت و برابری در همهٔ جوامع وجود دارد و برقراری بهترین و مناسب‌ترین توازن میان منافع و مصالح عمومی از یک‌سو و حقوق و آزادیهای فردی از سوی دیگر، یکی از مسائل بنیادین حقوق عمومی و حقوق اساسی به شمار می‌رود (همان، ص ۴ـ۶؛ گرجی، ص ۱۸). گیزو (یکی از پایه‌گذاران حقوق اساسی در فرانسه)، موریس هوریو[5]، و لئون دوگی[6] (مؤلف بزرگ‌ترین اثر در زمینهٔ حقوق اساسی) در آثار خود، بخش ویژه‌ای را به آزادی عمومی اختصاص داده‌اند (قاضی، ص ۵۳۴). مرزبندی حدود حاکمیت دولت با قلمرو حقوق و آزادیهای فرد در جامعه، چنان پیچیده است که در بسیاری موارد وضع قوانین عادلانه و همه‌جانبه بسیار دشوار است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۵۶۱). به نظر برخی از حقوق‌دانان، «حقوق اساسی هنجاری» را هم باید به موضوعات حقوق اساسی افزود. در این

1. Louis Favoreu
2. Constitutionalism
3. François Guizot
4. constitutionnel
5. Maurice Hauriou
6. Leon Duguit

رشته سعی می‌شود که میان هنجارهای اساسی ملی، محلی و بین‌المللی سازش برقرار شود (← گرجی، ص ۱۹ـ۲۰).

حقوق اداری یکی دیگر از شاخه‌های مهم حقوق عمومی است که قواعد حاکم بر ادارهٔ کشور و تشکیلات اداری و فعالیتهای آن (یعنی مجموعه وظایفی که مقامات و مأموران دولتی برای اجرای برنامه‌های دولت و دیگر سازمانهای عمومی برعهده دارند) و نیز خدمات عمومی را دربرمی‌گیرد (ابوالحمد، ۱۳۴۸ش، ج ۱، ص ۱۴). درواقع، حقوق اداری به جنبهٔ کاربردیِ اصول حقوق اساسی و جزئیات فرایند اجرای اصول مزبور در روند اداری خود می‌پردازد (فروغی، ص ۲۹). حفظ نظم عمومی و تأمین نیازهای عموم مردم، دو کارکرد مهم حقوق اداری است (مدنی، ص ۹۵).

همچنانکه حقوق اساسی متکفل شرح وظایف و اختیارات و مقررات مربوط به مقامات عالی و کارگزاران برتر سیاسی است، وظایف و اختیارات دقیقِ مقامات زیردست یا کارکنان اداری ــ که تصمیمات مقامات عالی را، با گرفتن تصمیمات جزئی‌تر، اجرا می‌کنند ــ در حقوق اداری معیّن می‌شود. اداره، چون ماشینی تابع و فرمانبر، اجراکنندهٔ تصمیمات دستگاه حکومتی و مجلس است. برخی از مقامات، مانند وزیر، به یک اعتبار جنبهٔ سیاسی دارند و به اعتبار دیگر جنبهٔ اداری (قاضی، ص ۸۹ـ۹۰؛ مدنی، ص ۹۶ـ۹۷). نوع پیوند سازمانهای اداری با قدرتهای سیاسی، در نظامهای گوناگون، متفاوت است (← ابوالحمد، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۶۵۷ـ۶۶۱).

وجود سلسله‌مراتب اداری ضامن تفوق مقامهای سیاسی بر اداره یا قوهٔ مجریه است که در رأس آن رئیس دولت و هیئت دولت قرار دارند. ساماندهی تشکیلات ادارات و سازمانهای اداری، وضع آیین‌نامه‌ها و مقررات و نیز دادن لایحه به قوهٔ مقننه، از جمله اختیارات رئیس قوهٔ مجریه برای هدایت سازمانهای اداری و اجرایی کشور است. مستخدمان اداری تنها در چهارچوب قوانین می‌توانند تصمیم بگیرند و آن را به اجرا بگذارند. هرچه این مسئولیتها و اختیارات روشن‌تر و دقیق‌تر باشد، آزادی عمل و کارایی آنان بیشتر است (همان، ج ۲، ص ۶۶۳، ۶۶۸، ۶۷۰). در برخی کشورها دادگاههایی وابسته به قوهٔ مجریه وجود دارند که دادگاههای اداری یا اختصاصی نامیده می‌شوند، مانند کمیسیون حل اختلاف مالیاتی، هیئت حل اختلاف و هیئتهای رسیدگی به تخلفات اداری در ایران (همان، ج ۲، ص ۶۶۵ـ۶۶۶؛ کیره، ص ۶۹؛ ساعف، ص ۱۷ـ۱۸). دیوان عدالت اداری* ــ که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران تأسیس شد ــ نیز نهادی است که ضامن حقوق اشخاص در برابر تجاوز قوهٔ مجریه و ادارات دولتی است و آرای آن از منابع مهم حقوق اداری به‌شمار می‌رود (کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۲۸؛ نیز برای پیشینهٔ اداره و دستگاههای اداری در کشورهای اسلامی ← اداره*).

امروزه حقوق کار نیز از شاخه‌های حقوق عمومی به‌شمار می‌رود، زیرا هر چند رابطهٔ کارگر و کارفرما ذاتاً رابطه‌ای خصوصی است، ولی تحولات دو قرن اخیر این رابطه را به موضوعی اجتماعی بدل کرده است که دولت نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد (← کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۳۱ـ۳۲؛ عراقی، ص ۱۴ـ۱۵، ۴۷؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۳۴). حقوق کار ــ که از جدیدترین شاخه‌های حقوق به‌شمار می‌رود ــ عمدتاً پس از وقوع انقلاب صنعتی شکل گرفت. قانون کار انگلیس در ۱۲۱۷/۱۸۰۲ و قانون کار فرانسه در ۱۲۵۷/۱۸۴۱ تصویب شد. در ایران در سالهای ۱۳۲۸ش و ۱۳۳۷ش قوانین کار به صورت آزمایشی به تصویب رسید و در سالهای ۱۳۴۴ش و ۱۳۵۲ش تغییرات اندکی یافت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، قانون کار جمهوری اسلامی ایران با ۲۰۳ مادّه و ۱۲۱ تبصره در تاریخ ۲۹ آبان ۱۳۶۹ به تصویب نهایی رسید (عراقی، ص ۶۲ـ۶۳، ۷۷ـ۷۹؛ هاشمی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۵؛ احمدی، ص ۲۰، ۲۵ـ۲۷).

حقوق کار به‌عنوان زیرمجموعهٔ حقوق بشر نیز ذکر شده است، از آن‌رو که حقوق کار اصول و قواعد آمرانه‌ای دارد که برای حفظ منزلت انسانی تدوین شده‌اند (← هاشمی، ۱۳۸۵ش، همانجا). امروزه، افزون بر حقوق کار داخلی، شاخهٔ حقوق بین‌المللی کار نیز ایجاد شده و سازمان بین‌الملل کار در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ تأسیس گردیده است (عراقی، ص ۱۰۰؛ مدنی، ص ۱۳۱ـ۱۳۳).

یکی دیگر از شاخه‌های حقوق عمومی داخلی، مالیه است. درگذشته حقوق مالی جزو حقوق اداری به‌شمار می‌رفت، اما پس از گسترش و فزونی اهمیت آن، شاخهٔ مستقلی شد (کیره، ص ۶۹). قواعدِ وضع مالیاتها و عوارض و نیز مقررات ناظر بر بودجهٔ عمومی و دیوان محاسبات، حقوق مالی را تشکیل می‌دهند (کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۲۸؛ خسروشاهی و دانش‌پژوه، ص ۲۳۱). دولت برای تحصیل درآمد، به منظور انجام دادن وظایف متنوع و متعدد خود، نیازمند قوانین دقیقی است که هم نیازهای اقتصادی دولت را برآورد و هم آزادی، حقوق افراد و عدالت اجتماعی را تضمین کند (مدنی، ص ۱۱۶ـ۱۱۷؛ نیز برای پیشینهٔ مالیه و نظامهای مالی در سرزمینهای اسلامی ← مالیه*).

دیدگاهها و آرای فقیهان دربارهٔ مباحث حقوق عمومی، در ابواب گوناگون منابع فقهی انعکاس یافته است (← عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۴۸). احکام موجود در فقه و حقوق اسلامی تنها ناظر بر روابط خصوصی میان افراد نیست،

بلکه فقه، به اعتبار مجموعهٔ تعلیم دینی، برای تنظیم زندگی انسان در عرصه‌های مرتبط با جامعه، سیاست و دولت، برنامه‌ای جامع دارد (منتظری، ج ۱، ص ۸). با بررسی منابع اسلامی می‌توان دریافت که حکومت از دیدگاه اسلام مبتنی است بر حفظ حقوق مردم، یعنی آزادی، عدالت، مساوات و شورا (صبحی، ص ۴۳ـ۴۹؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۲۴۸ـ۲۹۲). مثلاً در فقه اسلامی دو نهاد دینی امربه معروف و نهی از منکر* و حسبه* متولی نظارت مردم بر یکدیگر و تضمین اجرای احکام شرعی‌اند. همچنین در ابواب شهادات (ــه شهادت*) و قضا* به موضوع مرافعات و اختلافات حقوقی مردم با یکدیگر پرداخته شده و مجازات مجرمان، با هدف حفظ کیان جامعه، در ابواب حدود و تعزیرات مطرح گردیده است. برخی از عناوین متعددی که در فقه مطرح شده و ناظر بر وظایف حکومت در حوزهٔ عمومی است عبارت‌اند از: پاسداری از حقوق مردم با حفظ امنیت شهرها و راهها، دفع دشمنان و تجهیز نیرو در برابر آنان، اقامهٔ سنّتها و واجبات و شعائر الهی و مقابله با بدعتها، تعلیم و تربیت، تأمین بهداشت و درمان، اجرای حدود و احکام دین و حل و فصل دعاوی میان مردم؛ مراقبت از حقوق مربوط به اموال و منافع عمومی؛ شرایط و وظایف حاکمان (والی، حاکم و قاضی)؛ واجبات مالی (خمس* و زکات*، انفال*، جزیه*، جوائز سلطان، خراج*، اموال مجهول‌المالک، صدقات و مظالم)؛ مسائل مربوط به حفظ هویت جامعهٔ اسلامی (نظم، اتحاد، ارتداد*، دارالاسلام* و دارالکفر، جهاد*، دعوت به خیر، نصیحت کردن پیشوایان)؛ چگونگی رابطه با غیرمسلمانان (قراردادهایی چون ذمّه*، إستیمان و مُهادنه)؛ احکام اراضی مفتوح‌العَنوَة، احیای موات* و احکام و عناوین دیگر. بر این اساس، برخی معاصران، شماری از مباحث یاد شده را زیرمجموعهٔ «فقه عمومی» دانسته‌اند (ــه منتظری، ج ۱، ص ۲۱ـ۱۶۰؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۲۸ـ۲۹). در منابع کلامی نیز مباحث بسیاری ناظر بر موضوعاتی چون امامت*، خلافت* و ولایت* از دیرباز مطرح بوده که با پاره‌ای از مباحث حقوق عمومی و حقوق اساسی مرتبط است.

فقها، به‌ویژه فقیهان اهل سنّت، آثار فراوانی با عناوینی چون خراج، حسبه، اموال، احکام سلطانیه، جهادیه و سِیَرالملوک تألیف کرده‌اند که مباحثی را در حوزهٔ حقوق عمومی دربردارند (ــه عمیدزنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۴۰ـ۴۳). احکام سلطانیه به احکام مربوط به رابطهٔ امت با حاکم و حقوق متقابل آن دو اختصاص دارد که به مجموعه قوانین نظام اداری، مالی و حقوق اساسی در قانونگذاری جدید بسیار شبیه است. نظام اداری، مالی و جزائی حاکم در عصر خلفای نخستین و امویان و عباسیان در کتابهایی مانند *الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة* ماوردی (متوفی ۴۵۰)، *الاحکام السلطانیة* ابن‌فرّاء (متوفی ۴۵۸)، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة* ابن‌طباطبا معروف به ابن‌طِقطَقیٰ (متوفی ۷۰۹) تشریح شده است. از دیگر آثار مهم در این زمینه، کتاب *الوزراء و الکُتّاب* جهشیاری (متوفی ۳۳۱) و *تحفةالامراء فی تاریخ الوزراء* اثر ابوالحسن هلال صابی (متوفی ۴۴۸) است که نظام دیوانی و اداری عصر عباسی را تبیین کرده‌اند. برخی آثار نیز به جنبه‌هایی از نظام مالی حکومتی در اسلام (مانند جزیه، خراج و زکات) پرداخته‌اند، مانند کتاب *الخراج* قاضی ابویوسف (متوفی ۱۸۲)، *الخراج* ابن‌آدم (متوفی ۲۰۳)، و کتاب *الاموال* ابوعبید قاسم‌بن سلّام (متوفی ۲۲۴).

سیاست‌نامه‌نویسی نیز از جمله شیوه‌های برخی اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه شماری از مردان سیاست، برای بیان راهکارهای عملی خود در عرصهٔ حکومت‌داری بود. سیاست‌نامه‌ها کمتر نظریه‌پردازی کرده و بیشتر به راهنمایی عملی شاهان و حاکمان پرداخته‌اند. سیاست‌نامه‌نویسی از ایران پیش از اسلام وارد جهان اسلام شد. از جمله در قرن دوم ابن‌مقفع، نویسندهٔ ایرانی، این رویهٔ شاهان ساسانی را وارد دربار خلفای عباسی کرد. وی در کتاب *الادب الکبیر* به شیوه‌های کشورداری و در کتاب *الادب الصغیر* به پایه‌های نظری حکومت پرداخته است. *سیاست‌نامهٔ* خواجه نظام‌الملک (متوفی ۴۸۵) که وزیر دو تن از شاهان سلجوقی بود، از مهم‌ترین آثار در این زمینه است و از لحاظ تاریخی در تحول اندیشهٔ سیاسی ایران و اسلام جایگاه مهمی دارد (طباطبائی، ص ۱۳۰).

چند عامل سبب شد که فقهای شیعه به موضوع فقه دولت و حقوق عمومی کمتر بپردازند. برخی از این عوامل عبارت بودند از: در اقلیت بودن شیعیان؛ فشار و خفقان اعمال شده از سوی حاکمان وقت؛ بی‌انگیزگی عالمان شیعی در به دست گرفتن حکومت، باتوجه به محرومیت امامان شیعه علیهم‌السلام از حکومت؛ مشارکت اندک شیعیان در حکومت و مدیریت جامعه؛ و در چند قرن اخیر القای تفکر جدایی دین از سیاست. با رسمی شدن مذهب تشیع در ایرانِ دورهٔ صفوی و افزایش نسبی قدرت فقیهان در آن دوران، گرایش و توجه فقیهان به فقه سیاسی بیشتر شد و کسانی مانند محقق کرکی، با استناد به مبانی فقهی، به طرح آرای خود دربارهٔ حکومت و دولت پرداختند (ــه منتظری، ج ۱، ص ۱۳ـ۱۴؛ جوان آراسته، ص ۱۹۷ـ۱۹۸). از میان فقهای معاصر، میرزامحمدحسین نائینی، فقیه مشهور دورهٔ مشروطیت، در اثر معروف خود *تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة** به تفصیل به مباحث فقه عمومی پرداخت. امام خمینی نیز، با تدریس مبانی ولایت فقیه در حوزهٔ نجف، به تبیین جنبه‌های

گوناگون مسئلهٔ ولایت و حکومت در اسلام پرداخت. دیدگاههای ایشان در *ولایت فقیه*، کتاب *البیع* و مطالب مندرج در *صحیفهٔ نور*، نشان‌دهندهٔ مباحث گوناگون مرتبط با حقوق عمومی و فقه حکومتی است، مانند رابطهٔ دین با سیاست، منشأ مشروعیت قدرت، شکل حکومت، حقوق ملت، جایگاه احزاب و جمعیتها، حقوق اقلیتها، و رابطهٔ حکومت با دیگر دولتها (جوان آراسته، ص ۲۲۷ـ۲۲۸؛ نیز ← حکومت در اسلام*؛ دولت*). منابع استنباط احکام حقوق عمومی در فقه اسلامی، همان منابع استنباط دیگر احکام فقهی است؛ یعنی، قرآن، سنّت، اجماع و عقل (← عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۴۸ـ۶۶). البته احکام حکومتی که بر پایهٔ مصلحت صادر می‌شود، در فقه سیاسی جایگاه ویژه‌ای دارد. امام خمینی (۱۳۶۹ش، ج ۲۰، ص ۱۷۰ـ۱۷۱) احکام حکومتی را یکی از احکام اولیهٔ اسلام و مقدّم بر تمام احکام دینی، حتی نماز و روزه و حج، معرفی کرده است؛ ازاین‌رو، حکومت می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند یا قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در صورت مخالفت با مصالح کشور و اسلام، یک جانبه لغو کند یا از انجام شدن هر امر عبادی یا غیرعبادی که با مصالح اسلام مخالف است، جلوگیری کند. اختیار صدور حکم حکومتی که تابع اوضاع و احوال زمانی و مکانی و مجموعاً تابع مصلحت است، در زمان غیبت امام معصوم به ولیّ‌فقیه داده شده است و او می‌تواند اختیار خود را به دستگاههای قانونگذاری، قضایی و اجرایی واگذار کند (خسروشاهی و دانش‌پژوه، ص ۲۵۵). امام مسلمانان و ولیّ‌فقیه در إعمال ولایت در حوزهٔ امور عمومی و صدور حکم، موظف به رعایت مصلحت جامعهٔ اسلامی هستند (امام خمینی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۶۵۴، ۶۶۳). متصدیان امور عمومی و کارگزاران حقوق عمومی در إعمال اقتدار و مسئولیتهای خود باید مصلحت را رعایت کنند و اصولاً هر نوع ولایتی در فقه اسلامی منوط و محدود به مصلحت نظام اسلامی و عامهٔ مردم است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۹۱ـ۹۲).

در عصر پیامبر اسلام صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم مسجد مدینه، علاوه بر جایگاه عبادت، محل استقرار حکومت، اجتماع مسلمانان و اتخاذ تصمیمات حکومتی (همچون آمادگی برای جنگ، ارسال پیام و ملاقات با نمایندگان قبایل عرب) به‌شمار می‌رفت (یوزبکی، ص ۴۰). سیره‌نویسان، اولین قانون اساسی دولت اسلامی را دستورالعمل آن حضرت دانسته‌اند که در آن مسلمانان امتی یکپارچه معرفی شده و برخی از وظایف آنان در برابر مشرکان، یهودیان، بدعت‌گذاران، یاغیان، امیران و همسایگان معرفی و آزادی و امنیت یهودیان، به عنوان بخشی از حقوق عمومی آنان، به رسمیت شناخته شده است (← حمیداللّه، ص ۵۷ـ۶۴؛ یوزبکی، ص ۴۱). پیامبراکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم برای مناطق جدید که اسلام می‌آوردند، والی تعیین می‌کرد و انتخاب امام جماعت، قضاوت و جمع‌آوری مالیات را به آنها واگذار می‌کرد. سرپرستی لشکر مسلمانان، بستن قراردادهای صلح با حاکمان و قضاوت کردن، از دیگر شئون سیاسی آن حضرت بود (یوزبکی، ص ۴۲ـ۴۵). جزئیات نظام سیاسی، اداری و قضایی مسلمانان در عصر پیامبراکرم و پس از آن، در منابع تاریخی انعکاس یافته است.

خلفا نیز دارای قدرت اجرایی و قضایی بودند و آن را گاهی به والیان و قاضیان خود واگذار می‌کردند (شحاته، ص ۲۰). به دلیل کثرت اموالی که در فتوحات نصیب مسلمانان شده بود و لزوم ثبت و ضبط این اموال و به کارگیری آنها در جهت مصالح مسلمانان، از دورهٔ عمربن خطّاب نظام دیوانی استقرار یافت (ماوردی، ص ۳۰۷). در زمان حکومت امام علی علیه‌السلام تشکیلات اداری توسعهٔ بیشتری یافت و آن حضرت در مقاطع گوناگون به تبیین حقوق متقابل مردم و حاکمیت پرداخت (برای نمونه ← *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۳۴، ۲۰۷، نامهٔ ۷، ۵۳). در دورهٔ امویان و عباسیان تعداد دیوانها بیشتر شد (← یوزبکی، ص ۱۱۳ـ۱۲۵). حاکمان اموی و عباسی از تجربهٔ ایرانیان در سازماندهی حکومتی، اداری، اقتصادی، پولی و بانکی استفاده کردند (قاضی، ص ۴۴). مناصبی همچون وزارت، کتابت و حجابت پدیدار شدند (برای اطلاع بیشتر ← وزیر*، کاتب* و حاجب*). دولتها برای تأمین درآمد خود به جمع‌آوری زکات، جزیه، خراج و وضع مالیاتهای جدید اقدام کردند (هاپکینز[1]، ص ۷۳ـ۷۴، ۸۲ـ۸۳). بیت‌المال* خزانهٔ مالی دولت بود و برای ادارهٔ خزانه* مدیر انتخاب می‌شد (همان، ص ۹۱ـ۹۲). نظام حکومتی و تشکیلات اداری حکومت عثمانی هم در منابع گوناگون تبیین شده است (← مینورسکی[2]، ص ۲). جنبش تنظیمات در اواخر حکومت عثمانی بر قوانین عثمانیان، به‌ویژه در حوزهٔ حقوق عمومی (مانند قانون ولایات، تقسیمات اداری، قانون شهرداریها و شوراهای شهر)، تأثیر بسیاری داشت (← سیار کوکب علی‌الجمیل، ص ۳۴۸ـ۳۵۴؛ نیز ← تنظیمات*) و سرانجام، جنگ روسیه و عثمانی (۱۲۷۰/۱۸۵۴) زمینهٔ نفوذ فرهنگ غرب را در دولت عثمانی فراهم آورد و به تحولات سیاسی و تأسیس قانون اساسی با گرایشهای غربی در

1. J.F.P. Hopkins
2. Vladimir Fedorovich Minorsky

سرزمینهای اسلامی انجامید (عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۱۲۴؛ نیز ← خلافت*).

تدوین قانون اساسی و تأسیس حقوق اساسی در کشورهای اسلامی، به یک سدهٔ اخیر بازمی‌گردد. شکل‌گیری حقوق اساسی در کشورهای اسلامی معمولاً هنگام اشغال نظامی یا زیرفشار حکومتهای استعماری رخ داده است؛ ازاین‌رو، گرایش کشورهای اسلامی به نظامهای مشابه غربی همواره حالت تقلیدی نداشته و عوامل گوناگونی در این امر مؤثر بوده است (← همو، ۱۳۸۴ش، ص ۲۴۲ـ۲۴۳؛ همو، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۱۸۱ـ۱۸۴). مثلاً بریتانیا نخستین قانون اساسی اردن را، بدون مشورت با دولت اردن، در ۱۳۰۷ش/ ۱۹۲۸ تدوین کرد (← شرعه، ص ۲۷۹). بررسی سیر تحول حقوق اساسی در کشورهای اسلامی نشان می‌دهد که جهت‌گیری این کشورها به سمت مهارکردن قدرت و بیشتر شرکت دادن ملت در حاکمیت و توجه بیشتر به حقوق عمومی و آزادی بوده است. مثلاً، قانون اساسی مصر در ۱۲۸۳/ ۱۸۶۶، در دورهٔ حکومت اسماعیل‌پاشا، تصویب شد. در این قانون، شورایی از نمایندگان انتخابی مردم در نظر گرفته شده بود. این شورا فقط برای ارائهٔ آرای مشورتی جلسه تشکیل می‌داد، اما در ۱۲۹۵/ ۱۸۷۸ قدرت فرمانروا محدود شد و هیئت دولت ایجاد گردید. مقررات اداری نیز هماهنگ با اصول حاکم بر ادارات اروپا شکل گرفت. در ۱۳۰۰/ ۱۸۸۳ قانون اساسی جدید تصویب شد و قانونگذاری را به مجلس واگذار کرد. در نهایت، قانون اساسی مصوب ۱۳۰۲ش/ ۱۹۲۳ قدرت را میان شاه و وزرای وی تقسیم کرد و دو مجلس سنا و نمایندگان تشکیل شدند (شحاته، ص ۲۱، ۳۳).

در بیشتر قوانین اساسی کشورهای اسلامی (از جمله قانون اساسی سوریه، کویت، اندونزی و پاکستان) شریعت اسلام منبع اصلی یا یکی از منابع قانونگذاری معرفی گردیده و منابع دیگر نیز، در صورت تناقض نداشتن با مبانی اسلامی، پذیرفته شده است (← جعفر، ص ۲۳۵). قانون اساسی برخی کشورهای اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران (مادّهٔ ۴) و عربستان سعودی (مادّهٔ ۱)، اسلام را تنها منبع قانونگذاری اعلام کرده‌اند.

گرایش کشورهای اسلامی به دیدگاههای حقوقی غربی در حوزهٔ حقوق عمومی یکسان نیست و به عواملی چون میزان پایبندی مردم به سنّتهای تاریخی و اسلامی و عوامل خارجی بستگی دارد (← عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۶۰؛ نیز برای نظام حکومت در کشورهای اسلامی ← حکومت*؛ قانون اساسی*).

سیر تحول حقوق عمومی در ایران را با نگاهی گذرا بر تحولات شاخه‌های اصلی حقوق عمومی، می‌توان ارزیابی کرد.

در دوران هخامنشیان، حکومت و دولتِ واحد و سازمانهای اداری شکل گرفت. در دورهٔ ساسانیان ولایات قدرت بیشتری یافتند؛ ازاین‌رو، این دوره را عصر ملوک‌الطوایفی نامیده‌اند. در بخشها و دهستانها مأموران دولت ادارهٔ امور عمومی (مانند حفظ امنیت، تنظیم امور مالی و رسیدگی به اختلافات) را برعهده داشتند. سازمان اداری و دیوانی این دوره را وسیع و منظم وصف کرده‌اند (← پیرنیا، ص ۶۸ـ۱۴۶، ۲۰۵ـ۲۱۳؛ سنجابی، ص ۲۳ـ۲۵).

وضع حقوق عمومی در ایران پس از اسلام تا مشروطیت، تلفیقی ناموزون از رسوم بازمانده از سلاطین پیشین و مقررات مدوّن دستگاه خلافت اسلامی بود. نظام اداری و سیاسی در هریک از حکومتها وابسته به ارادهٔ سلاطین بود. در دورهٔ صفویه و قاجار نوعی دیوان‌سالاری متمرکز، نظام مالی و اداری را اداره می‌کرد (عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۱۰۶ـ۱۰۷؛ سنجابی، ص ۲۹ـ۳۷؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ نظام مالی صفویان ← مینورسکی، ص ۷۱ـ۲۲۸). هیچ قانونی اختیارات سلطان را محدود نمی‌ساخت. صاحبان قدرت معمولاً به فکر حفظ موقعیت خود بودند و مقامات حکومتی، مانند استانداری و فرمانداری، خریدوفروش می‌شد و حفظ حق مردم تابع هیچ قاعده‌ای نبود (← راوندی، ص ۴۱ـ۴۲). نهضت مشروطیت را می‌توان سرآغاز طرح مسائلی چون آزادی عقیده، تساوی حقوق افراد و حکومت مردم بر مردم دانست (ملکزاده، ج ۱، ص ۲۱).

در اندیشه‌های اصلاح‌گرایانهٔ عصر مشروطه دو محور ذاتی و اصلی حقوق اساسی، یعنی تبیین و ترسیم حقوق و آزادیهای ملت و ساماندهی قدرت، مورد توجه بود. پیشتر وزیران اصلاح‌طلبی چون میرزاتقی‌خان امیرکبیر و میرزاحسین‌خان سپهسالار به اصلاح مملکت و ترقی جامعه، از زاویهٔ حقوق اساسی، توجه کرده بودند. امیرکبیر به اصلاحات مالی پرداخت و، با الهام از قوانین مالیهٔ فرانسه، سازمان مالیهٔ کشور را بر پایهٔ اصولی جدید بنا کرد (یکتائی، ص ۱۷ـ۱۸). نخستین طرح رسمی قانون در دورهٔ صدارت سپهسالار، با ده اصل نگاشته و سپس بر هریک از آن اصول متممی افزوده شد. در این قانون، تفکیک قوا و حقوق و آزادیهای ملت به صورت ناقص و مبهم پیش‌بینی شده بود. هرچند این قانون هرگز به تصویب شاه نرسید، آغازگر تغییر سیاست کشور به‌شمار می‌رود (آدمیت، ص ۱۹۶ـ۱۹۷؛ زرنگ، ص ۱۱۷ـ۱۱۸). بعد از صدور فرمان مشروطیت، اولین مجلس قانونگذاری در ۱۲۸۵ش افتتاح شد و اولین قانون اساسی با عنوان «اصول و مواد نظامنامهٔ اساس مجلس شورای ملی» در ۵۱ اصل تصویب شد و به امضای شاه رسید. به‌سبب نواقص این قانون، پس از یک سال موضوع تتمیم قانون اساسی و الحاق موادی به آن مطرح شد که در ۱۲۸۶ش

به تصویب متمم آن، با ۱۰۷ اصل، انجامید (زرنگ، ص ۱۲۰ـ۱۲۲، ۱۲۵ـ۱۲۶). حدود هفت سال بعد، مدرسهٔ علوم سیاسی آغاز به کار کرد و رشتهٔ حقوق اساسی از همان ابتدا در آن تدریس شد. از جمله آثار تألیفی در این عصر است: حقوق اساسی نوشتهٔ محمدعلی فروغی (ناظم و معلم مدرسهٔ علوم سیاسی) در ۱۳۲۵؛ و حقوق اساسی، یا، اصول مشروطیت، نوشتهٔ مصطفی عدل، در ۱۳۲۸ (قاضی، ص ۳۳ـ۳۴؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۳۶ـ۳۷).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و منسوخ شدن قانون اساسی مشروطیت، قانون اساسی جدید در ۱۳۵۸ش به تصویب رسید و در ۱۳۶۸ش بازنگری شد. مهم‌ترین تحول قانون اساسی، تأسیس اصل ولایت فقیه* (اصل پنجم قانون اساسی) و نظارت فقیهان شورای نگهبان* بر مصوبات مجلس و لزوم مطابقت کلیهٔ قوانین و مقررات با احکام و موازین اسلامی (اصل چهارم قانون اساسی) است. تحول مهم دیگر تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام* است. تشکیل این مجمع راهی نو فرا روی حل معضلات نظام گشود. این نهاد، پس از بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به عنوان شخص حقوقی، از ۱۳۶۸ش رسماً در نظام سیاسی و حقوقی ایران قرار گرفت (برای پیشینهٔ قانون اساسی در ایران و کشورهای اسلامی و مبانی اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران ← جمهوری اسلامی ایران*؛ قانون اساسی*).

هرچند حقوق عمومی در ایران پس از انقلاب مورد توجه سیاستمداران و حقوق‌دانان قرار گرفته است، تا رسیدن به سطح مطلوب و هم‌تراز با رشته‌هایی نظیر حقوق‌خصوصی و حقوق‌جزا، فاصلهٔ زیادی دارد. حاکمیت فرهنگ استبداد و شهروندستیزی و فقدان تجربهٔ مردم‌سالاری در طول قرنها و اعصار، از جمله دلایل شکل نگرفتن نظریات اصیل حقوق عمومی در ایران است. به‌رغم ورود دولت و حکومت در بسیاری از عرصه‌های زندگی عمومی (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی)، حقوق عمومی در ایران با فقر نظری و نظریه‌پردازی مواجه است و تعداد کمی کتاب و مجله در این باره منتشر شده است. از نظر روش‌شناسی نیز این شاخه از حقوق متأثر از حقوق خصوصی است. بسترهای ساختاری، تشکیلاتی، رویّه‌ای و هنجاری حقوق عمومیِ جدید در ایران شکل نگرفته یا ناقص است (جوان، ج ۳، ص ۱۰ـ۱۱؛ زارعی، ص ۸ـ۱۰).

منابع: فریدون آدمیت، اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، تهران ۱۳۵۶ش؛ عبدالحمید ابوالحمد، حقوق اداری، ج ۱، تهران ۱۳۴۸ش؛ همو، حقوق اداری ایران، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ش؛ احمد احمدی، حقوق کار، تهران ۱۳۸۱ش؛ امام خمینی، صحیفهٔ نور، ج ۲۰، تهران ۱۳۶۹ش؛ همو، کتاب البیع، تهران ۱۳۷۹ش؛ حسن پیرنیا، ایران قدیم، یا، تاریخ مختصر ایران تا انقراض ساسانیان، تهران ۱۳۱۰ش؛ ثامر کامل، الدولة فی الوطن العربی علی ابواب الالفیة الثالثة، بغداد ۲۰۰۱؛ علی‌محمد جعفر، نشأة القوانین و تطوّرها، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران ۱۳۷۸ش؛ همو، مقدمهٔ عمومی علم حقوق، تهران ۱۳۷۶ش؛ موسی جوان، مبانی حقوق، تهران ۱۳۲۶ـ۱۳۲۹ش؛ حسین جوان‌آراسته، مبانی حکومت اسلامی، قم ۱۳۸۰ش؛ محمد حمیدالله، مجموعة الوثائق السیاسة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ قدرت‌الله خسروشاهی و مصطفی دانش‌پژوه، فلسفهٔ حقوق، قم ۱۳۸۰ش؛ آندره دومیشل و پی‌یر لالومی‌یر، حقوق عمومی، ترجمهٔ ابوالفضل قاضی‌شریعت‌پناهی، تهران ۱۳۷۶ش؛ مرتضی راوندی، تفسیر قانون اساسی ایران، [تهران ۱۳۵۷ش]؛ محمدحسین زارعی، «حقوق عمومی: کارکردها و چالشها» (مصاحبه)، مصاحبه‌کننده: مهدی هداوند، حقوق عمومی، ش ۲ (اسفند ۱۳۸۵)؛ محمد زرنگ، سرگذشت قانون اساسی در سه کشور ایران، فرانسه و آمریکا، تهران ۱۳۸۴ش؛ عبدالله ساعف، «المجتمع المدنی فی الفکر الحقوقی العربی»، در المجتمع المدنی فی الوطن العربی و دوره فی تحقیق الدیمقراطیة: بحوث و مناقشات الندوة الفکریة التی نظمها مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۱؛ کریم سنجابی، حقوق اداری ایران، [بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.]؛ سیارکوکب علی الجمیل، تکوین العرب الحدیث: ۱۵۱۶ـ۱۹۱۶، موصل ۱۹۹۱/۱۴۱۲؛ شفیق شحاته، حقوق اسلامی در خاورمیانه، ترجمهٔ محمد علوی، تهران ۱۳۸۲ش؛ محمد کنوش شرعه، «التجربة الدیمقراطیة فی الاردن: الجذور، الواقع، التحدیات، الأفاق»، در الدیمقراطیة و التنمیة الدیمقراطیة فی الوطن العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۴؛ احمد شکر صبیحی، مستقبل المجتمع المدنی فی الوطن العربی، بیروت ۲۰۰۰؛ جواد طباطبائی، خواجه نظام‌الملک، تهران ۱۳۷۵ش؛ عبدالمنعم فرج‌صده، اصول القانون، بیروت: دارالنهضة العربیة، [بی‌تا.]؛ عزت‌الله عراقی، حقوق کار (۱)، تهران ۱۳۸۷ش؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج‌البلاغة، چاپ صبحی صالح، قاهره ۱۴۱۱/ ۱۹۹۱؛ عباسعلی عمیدزنجانی، «حقوق اساسی ایران در دوران باستان»، نشریهٔ حقوق اساسی، سال ۲، ش ۳ (زمستان ۱۳۸۳)؛ همو، حقوق اساسی تطبیقی: حقوق اساسی کشورهای غربی و کشورهای اسلامی، تهران ۱۳۸۴ش؛ همو، فقه سیاسی، تهران ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ش؛ لویی فاورو، «حقوق اساسی، حقوق قانون اساسی و اساس حقوق»، ترجمهٔ جواد تقی‌زاده، نشریهٔ حقوق اساسی، سال ۲، ش ۳ (زمستان ۱۳۸۳)؛ محمدعلی فروغی، حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول، چاپ علی‌اصغر حقدار، تهران ۱۳۸۲ش؛ ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران ۱۳۸۳ش؛ ناصر کاتوزیان، کلیات حقوق: نظریه عمومی، تهران ۱۳۷۹ش؛ همو، مبانی حقوق عمومی، تهران ۱۳۸۳ش؛ حسن کیره، المدخل الی القانون، اسکندریه [۱۹۹۳]؛ علی‌اکبر گرجی، «حقوق اساسی و چشم‌انداز کنونی آن»، نشریهٔ حقوق اساسی، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۸۲)؛ علی‌بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة، بغداد ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛

جلال‌الدین مدنی، *مبانی و کلیات علم حقوق*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ مهدی ملکزاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۶۳ ش؛ حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة*، ج ۱، قم ۱۴۰۹؛ شارل لوئی‌دو سکوندا مونتسکیو، *روح‌القوانین*، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ ولادیمیر فئودوروویچ مینورسکی، *سازمان اداری حکومت صفوی*، یا، *تحقیقات و حواشی و تعلیقات استاد مینورسکی بر تذکرة‌الملوک*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۴ ش؛ جی.اف. پ. هاپکینز، *النظم الاسلامیة فی المغرب فی القرون الوسطی*، نقله عن الانجلیزیة امین توفیق طیبی، دارالبیضاء ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ محمد هاشمی، «از فلسفه سیاسی تا حقوق سیاسی»، *نشریهٔ حقوق اساسی*، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۸۲)؛ همو، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۲، قم ۱۳۷۴ ش؛ همو، «حوزهٔ حقوق عمومی» (مصاحبه)، *حقوق عمومی*، ش ۱ (مرداد ۱۳۸۵)؛ مجید یکتائی، *تاریخ دارائی ایران*، تهران ۱۳۳۵ ش؛ توفیق سلطان یوزبکی، *دراسات فی النظم العربیة الاسلامیة*، [بغداد] ۱۹۸۸.

/ حسین جوان‌آراسته /

۴) حقوق کیفری و جرم‌شناسی. حقوق کیفری شاخه‌ای از حقوق عمومی است که به انواع جرائم و چگونگی مجازات آنها می‌پردازد. در این شاخه از حقوق برای تهیه و تدوین قوانین جزایی و اجرای آنها استفاده از دستاوردهای جرم‌شناسی (مجموعه دانشهایی که در بررسی بزهکاری به علل پیدایش، تکوین فرآیند و آثار جرم توجه دارد) ضروری است.

الف) حقوق کیفری (حقوق جزا). این شاخه از حقوق برای تهیه و تدوین قوانین جزایی و اجرای آنها استفاده از دستاوردهای جرم‌شناسی (مجموعه دانشهایی که در بررسی بزهکاری به علل پیدایش، تکوین، فرآیند و آثار جرم توجه دارد) ضروری است. از حقوق کیفری تعاریف گوناگونی شده است. بر پایهٔ یکی از تعاریف، موضوع آن مطالعهٔ جرائم و اعمال ضداجتماعی و قواعد حاکم بر واکنش دولت به آنها (اعم از مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی) به منظور برقرار ساختن امنیت و نظم است (← باهری و داور، ص ۴۹؛ شامبیاتی، ج ۱، ص ۲۹ـ۳۱).

مهم‌ترین شاخه‌های حقوق کیفری عبارت‌اند از: ۱) حقوق کیفری عمومی، که به مطالعهٔ قواعد کلی و مشترک جرائم و مجازاتها، بدون بررسی جرم خاص یا گروه خاصی از جرائم، می‌پردازد و دربارهٔ مسائلی چون تعریف جرم و عناصر عمومی آن، اقسام جرم، مسئولیت کیفری و عوامل رافع آن، انواع مجازاتها، ویژگیها، اهداف و نحوهٔ اعمال آنها، عوامل تخفیف‌دهنده یا معاف‌کنندهٔ قانونی مجازاتها و اقدامات تأمینی و تربیتی بحث می‌کند. ۲) حقوق کیفری اختصاصی، مجموعه قواعد و مقرراتی است که ویژگیهای اختصاصی هریک از جرائم مذکور در قانون را، به صورت جداگانه از نظر ارکان تشکیل‌دهندهٔ جرائم و مجازات آنها، بررسی می‌کند. مباحث حقوق کیفری اختصاصی مشتمل است بر جرائم علیه اشخاص (مثلاً قتل)، جرائم علیه اموال و مالکیت (مانند سرقت و کلاهبرداری)، و جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی (مانند جاسوسی). ۳) آیین دادرسی کیفری، مجموعه مقررات شکلی است که برای کشف جرم، تعقیب متهم، تحقیق، تعیین مرجع رسیدگی صلاحیت‌دار، صدور حکم، راههای شکایت و تجدیدنظر در احکام، و بیان تکالیف مسئولان قضایی و انتظامی در فرایند اجرای احکام، تدوین می‌شود. ۴) کیفرشناسی، یا علم اجرای احکام کیفری، که در حقوق کیفری نوین جانشین اصطلاح «علم ادارهٔ زندانها» شده و موضوع آن عبارت است از چگونگی اجرای مجازات پس از صدور حکم (یعنی مباحثی چون نگهداری زندانیان در محیط نیمه‌باز و باز، اعطای آزادی مشروط به آنان، پیش‌بینی اقدامات تأمینی و تربیتی و چگونگی انطباق آنها با شخصیت هریک از بزهکاران) تا اهداف مجازات (اصلاح و تربیت مجرمان) محقق گردد. ۵) حقوق بین‌المللی کیفری، که مجموعه قواعد حقوقی حاکم بر جرائم ناقض حقوق بین‌الملل است. ۶) حقوق جزای بین‌المللی خاص (حقوق کیفری بین‌المللی)، که به جرائمی می‌پردازد که یک عامل برون‌مرزی در آن وجود دارد، مانند محل وقوع جرم یا تابعیت مرتکب جرم (← باهری و داور، ص ۴۶ـ۴۸؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۴۷ـ۵۱؛ شامبیاتی، ج ۱، ص ۵۶ـ۶۹، ۷۵ـ۷۸؛ نیز ← آیین دادرسی*؛ جرم*).

هدف حقوق کیفری، تأمین امنیت و عدالت و منافع افراد و جامعه، از راه پیشگیری از وقوع یا تکرار جرم و نیز اصلاح و درمان مجرمان، است. امروزه حقوق جزا برای رسیدن به این هدف، از علوم جنایی و جرم‌شناسی، که علوم معین حقوق کیفری نامیده می‌شوند ــ مانند پزشکی قانونی، پلیس علمی، آزمایشگاه جنایی، جامعه‌شناسی کیفری، روان‌شناسی کیفری و زیست‌شناسی کیفری ــ بسیار استفاده می‌کند. به‌ویژه، دستاوردهای دانش جرم‌شناسی سبب تحولات بسیاری در حقوق جزا شده است (شامبیاتی، ج ۱، ص ۱۰۲ـ۱۳۶، ۱۴۱؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۵۱ـ۵۶؛ نیز ← بخش جرم‌شناسی).

در طول تاریخ، مقررات کیفری و نحوهٔ برخورد با جرم و مجرم مراحل متعددی را پیموده و عوامل گوناگون فرهنگی ـ اجتماعی بر آن تأثیر گذاشته است. در جوامع پیشین، که مفاهیم حکومت و دولت به معنای امروزی آن مطرح نبود، جرم فقط از لحاظ زیانی که به فرد بزه‌دیده وارد می‌کرد، مورد توجه قرار می‌گرفت. بیشتر مجازاتها شدید بود و کیفر مجرمان با هدف انتقام و تشفّی خاطر شخص زیان دیده، به دست خود او یا بستگانش انجام می‌شد. انتقام‌جویی در بسیاری اوقات گسترده بود و خویشاوندان و نزدیکان بزهکار و افراد بی‌گناه را نیز دربر می‌گرفت و مسئولیت فردی مفهومی نداشت. در این دوره، که مرحلهٔ «عدالت

خصوصی» نامیده شده، نقش مقامات عمومی اندک و تبعی بوده است. با افزایش نفوذ و اقتدار دولتها، به‌تدریج انتقام اجتماعی جانشین انتقام شخصی گردید و دورهٔ دادگستری عمومی فرارسید. در مراحل بعد، اصلاح و تربیت بزهکار نیز در زمرهٔ اهداف مجازات قرار گرفت (← صانعی، ج ۱، ص ۴۵ـ۵۳؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۵۹ـ۶۶؛ استفانی[1] و همکاران، ج ۱، ص ۵۳ـ۶۴).

امروزه جرم، رفتاری ضداجتماعی شمرده می‌شود که حاکمیت عمومی وظیفه دارد با شیوه‌های مناسب و مؤثر، ضمن پیشگیری از وقوع و تکرار آن، به حفظ نظم عمومی و مراعات حقوق جامعه مبادرت کند. پرسابقه‌ترین و بارزترین مصداق این شیوه‌ها مجازات بزهکاران است، ولی پس از ظهور اندیشه‌های نوین کیفری، هدف از مجازاتِ مجرمان، علاوه بر ارعاب و بازدارندگی از وقوع جرم و اجرای عدالت کیفری، تربیت و اصلاح و بازپروری او به‌شمار رفته است (اردبیلی، ج ۲، ص ۱۲۸ـ۱۳۰؛ صانعی، ج ۲، ص ۱۵۹ـ۱۶۸). در اواخر قرن سیزدهم/ نوزدهم، با توسعهٔ علومی چون زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، واکنشهای اجتماعی پیش گیرنده و حمایتی، یا اصطلاحاً «اقدامات تأمینی و تربیتی»، نیز موردتوجه قرار گرفت که هدف از آن، که خود انواع مختلفی دارد، پیشگیری از وقوع جرم با اقدامات حمایتی، تربیتی و درمانی یا بی‌اثر ساختن حالت خطرناک بزهکاران است (← نوربها، ص ۵۲۹ـ۵۳۰؛ اردبیلی، ج ۲، ص ۱۷۸ـ۱۹۵؛ شامبیاتی، ج ۲، ص ۴۰۸ـ۴۳۴).

مهم‌ترین اصول حاکم بر حقوق کیفری عبارت‌اند از: ۱) اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتها، یعنی اینکه فعل یا ترک فعل هنگامی جرم به‌شمار می‌رود که در قانون به آن تصریح شده باشد. به‌علاوه، هیچ مجازاتی برای جرم مقرر و اجرا نمی‌شود، مگر آنکه پیشتر در قانون پیش‌بینی شده باشد. ۲) اصل عطف بماسبق نشدنِ قوانین جزایی ماهوی، که از نتایج اصل پیشین به‌شمار می‌رود، یعنی آنکه هرگاه قانون جدید باعث جرم شناختن یک کار یا تشدید مجازاتِ جرمی خاص شود، شامل کارهایی که قبل از تصویب این قانون صورت گرفته است، نخواهد شد. برخی قوانین از این قاعده مستثنا شده‌اند. ۳) اصل تفسیر مضیّقِ قوانین کیفری، که از نتایج منطقی اصل اول است، یعنی لزوم پرهیز قاضی از تفسیر موسّع قوانین کیفری به زیان متهم به جرم و ضرورت استناد به منطوق قانون برای حکم به مجازات و حتی لزوم تفسیر موسّع این قوانین به سود متهم. ۴) اصل تساوی مجازاتها، یعنی یکسان بودن کیفر در مورد بزهکارانی که در شرایط مشابه مرتکب جرمی یکسان شده‌اند. ۵) اصل شخصی بودن مجازاتها، یعنی اختصاص مجازات به شخص بزهکار و سرایت نکردن اجرای آن به دیگران. ۶) اصل برائت متهم یا فرض برائت متهم، یعنی ضرورت حکم به برائت متهم در صورت نبودن دلیلی معتبر دربارهٔ ارتکاب جرم (← نوربها، ص ۴۱۶ـ۴۲۱؛ صانعی، ج ۱، ص ۱۱۴ـ۱۳۹، ج ۲، ص ۱۳۶ـ۱۴۴؛ آشوری، ص ۴۸؛ نیز ← جرم*).

در منابع جامع فقهی، مباحث حقوق کیفری، شامل حدود و قصاص و دیات و تعزیرات، عمدتاً در فصول نهایی این منابع و در ابواب جدا مطرح شده است. در این ابواب از هریک از جرائم مستوجبِ کیفر، و اجزا و شرایط تحقق جرم و مجازات آنها به تفصیل بحث می‌کند. اهتمام جدّی اسلام به حفظ نظام جامعهٔ اسلامی و برپا داشتن امنیت‌وعدالت، اقتضا دارد که حفظ‌وحمایت از ارکان و مصالح عام آن (یعنی دین، نَفْس، نسل، عقل و مال) با ضمانت اجراهای کیفری توأم شود (منتظری، ج ۲، ص ۳۰۹؛ عوده، ج ۱، ص ۶۱۶ـ۶۲۰). این ضمانت اجرا ــ که برحسب موضوع و نوع تخلف، تنوع و شدت و ضعف می‌یابد ــ گاهی کیفر جسمی است (مانند قصاص و تازیانه)، گاه محدود کردن آزادی شخص (مانند تبعید*، حبس*، زندان*) و گاه مجازات مالی است.

بیشتر اصول و ضوابط حاکم بر نظام کنونی حقوق جزا، در حقوق کیفری اسلام به‌صراحت مطرح شده یا بر پایهٔ مبانی پذیرفته شده در فقه اسلامی قابل دفاع و پذیرش است. مثلاً ادلهٔ متعددی بر اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتها وجود دارد؛ از جمله، آیات قرآن (← اسراء: ۱۵؛ شعراء: ۲۰۸؛ قصص: ۵۹؛ طلاق: ۷)؛ احادیثی مانند حدیث رفع*، که جهل به تکلیف را موجب انتفای مسئولیت شمرده است؛ اصل اباحه* و قاعدهٔ قبح عِقابِ بلابیان (← گرجی، ج ۱، ص ۲۸۸؛ رحیمی‌نژاد، ص ۱۱۱ـ۱۲۲؛ نیز ← عقاب بلابیان*). اصل عطف بماسبق نشدن قوانین جزایی نیز به استناد ادلهٔ مذکور، به‌ویژه قاعدهٔ اصولی قبح عقاب بلابیان و نیز قاعدهٔ جَبّ*، در حقوق اسلامی پیشینه دارد (← گرجی، ج ۱، ص ۲۹۱ـ۲۹۲؛ صانعی، ج ۱، ص ۹۰؛ نیز ← جرم*). اصولی مانند اصل شخصی بودن مجازاتها (به‌جز در موارد معدود، مانند وجوب پرداخت دیه بر عاقله*)، تساوی مجازاتها و اصل برائت متهم نیز در نظام جزایی اسلام مراعات می‌شود (← طوسی، ج ۷، ص ۱۳۰، ۱۵۷، ۱۹۴؛ نجفی، ج ۴۲، ص ۵۳، ۴۱۹، ج ۴۳، ص ۳۲۸، ۳۳۰ـ۳۳۱؛ صانعی، ج ۱، ص ۹۲).

در حقوق کیفری اسلام مجازاتهای گوناگون با اهداف متفاوت تشریع شده‌اند: قصاص* و دیه*، به انگیزهٔ اجرای عدالت و تأمین حقوقِ زیان دیده؛ حدود (← حد/ حدود*)، به قصد دفاع از ارکان اساسی و هنجارهای مورد احترام جامعه و بازدارندگی عام و خاص از ارتکاب جرم؛ و تعزیر*، با هدف

---

1. Gaston Stefani

اصلاح و تربیت و بازپروری بزهکار (عوده، ج ۱، ص ۶۱۱ـ۶۱۶). تفاوتهای موجود در این کیفرها (از جمله توجه بیشتر به فردی کردن مجازاتها در مجازات تعزیر نسبت به حدود و قصاص، و وجود حق عفو برای بزه‌دیده یا ولیّ او در جرائم مستوجب قصاص و دیه، برخلاف حدود)، بیانگر اهمیت مصالح جامعه و حفظ و امنیت آن در نظام جزایی اسلام است (ـــه همان، ج ۱، ص ۶۱۱ـ۶۱۲، ۶۲۰ـ۶۲۱).

تعیین شرایط ویژه و گاه بسیار دشوار برای اثبات جرم در حقوق کیفری اسلام، به‌ویژه جرائم مستوجب حد، توصیه به بزهکار برای توبه کردن در درگاه الهی به جای اقرار نزد حاکم در منابع اسلامی، ناپسند بودن تجسس در جرائم و گستردگی پذیرش جهل به عنوان عذر در مورد مجازاتها، نشان می‌دهد که در فقه اسلامی بر اثبات گناه و اجرای مجازات اصراری وجود ندارد. به‌علاوه، اجرای مجازات منوط به تحقق شرایطی است، از جمله بلوغ، عقل، علم و عمد، قصد و اختیار مجرم (ـــه جهل*؛ حد / حدود*؛ قصاص*). در متون حدیثی و فقهی بر ممنوعیت اهانت کردن به مجرمان (ـــه بخاری، ج ۸، ص ۱۴ـ۱۵)، رعایت کردن اصول انسانی در مورد بزهکار هنگام اجرای مجازات، حرمت آزار و شکنجهٔ متهم و معتبر نبودن اقرار با شکنجه (متقی، ج ۳، جزء ۵، ص ۱۵۳، ۱۵۹؛ حرّعاملی، ج ۲۸، ص ۲۶۰ـ۲۶۱؛ منتظری، ج ۲، ص ۳۷۸ـ۳۸۱؛ نیز ـــه اقرار*؛ حد /حدود*؛ شکنجه*) و نیز رعایت حقوق زندانیان تأکید شده است (ـــه طوسی، ج ۸، ص ۹۱ـ۹۵؛ حرّعاملی، ج ۲۷، ص ۳۰۱؛ منتظری، ج ۲، ص ۴۶۷ـ۴۷۴؛ نیز ـــه زندان*).

در غرب، مباحث حقوق جزا تا سدهٔ هجدهم / دوازدهم صرفاً در آثار برخی فلاسفه یا ادیبان مطرح می‌شد. در قرن دوازدهم / هجدهم، با ظهور افکار آزادی‌خواهانه، شماری از اندیشمندان در آثار خود از واقعیات قضایی و کیفری آن عصر ــ مانند شدت بیش از حد مجازاتها، وقوع شکنجه و اختیارات گستردهٔ قضات در تعیین جرم و مجازات ــ انتقاد کردند و خواستار برقراری اصولی ثابت در حقوق جزا شدند. کتاب مشهور *جرایم و مجازاتها*[1] اثر سزار بکاریا[2]، که از منتقدان جدّی مجازاتهای شدید و قائل به مجازات عادلانه و پیشگیرانه بود، در حقوق جزا تحول بزرگی پدید آورد. بنتام[3]، حقوق‌دان انگلیسی، بر آن بود که کیفر باید با عمل فرد و خسارتی که به جامعه می‌زند، متناسب باشد (ـــه باهری و داور، ص ۶۹ـ۷۲؛ شامبیاتی، ج ۱، ص ۱۷۵ـ۱۸۴؛ پرادل[4]، ص ۱۱ـ۱۲، ۱۴۷). این دیدگاهها پیروان بسیاری یافت تا آنجا که سران انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، در تنظیم نخستین قوانین کیفری خود، از آنها بسیار تأثیر پذیرفتند (ـــه صانعی، ج ۱، ص ۵۷ـ۶۰؛ اسقفانی و همکاران، ج ۱، ص ۶۸ـ۷۲). از آن زمان تاکنون مکاتب گوناگونی در حقوق جزا ظهور کرده است، از جمله مکتب «دفاع اجتماعی جدید»[5] که دفاع واقعی را فقط از راه اصلاح حال مجرمان و فراهم کردن زمینهٔ ورود آنان به جامعهٔ غیربزهکار و پیشگیری از بزهکاری ممکن می‌داند (ـــه صانعی، ج ۱، ص ۶۰ـ۷۸؛ شامبیاتی، ج ۱، ص ۱۸۴ـ۲۰۸).

از نیمهٔ قرن سیزدهم / نوزدهم، با نفوذ و تأثیر غرب در جهان اسلام، تغییرات حقوقی گسترده‌ای در کشورهای اسلامی آغاز شد. درنتیجه، دایرهٔ اختیارات محاکم شرعی ــ که بخش عمدهٔ حل و فصل مسائل حقوقی مسلمانان را برعهده داشتند ــ بسیار محدود شد. در این میان، حقوق کیفری اسلام در زمرهٔ نخستین بخشهای حقوق بود که جای خود را به قوانین غربی، به‌ویژه قوانین شکلی، داد (ـــه داوید[6]، ص ۴۶۳ـ۴۶۴؛ اندرسون[7]، ص ۴۴ـ۴۶، ۷۱، ۱۳۷).

در حکومت عثمانی در دورهٔ تنظیمات*، بخشی از اصلاحاتِ متأثر از اروپا، در حوزهٔ حقوق کیفری بود و از جمله تدوین قانونِ جزایِ جدید به مردم وعده داده شد و در ۱۲۵۶ قانون جزای عثمانی انتشار یافت. در ۱۲۶۷ و ۱۲۷۴ قوانین جزایی جدید وضع شد. قانون اخیر ــ که از قانون کیفری ۱۸۱۰/۱۲۲۵ فرانسه اقتباس شده و جز در پاره‌ای مقررات مربوط به تعزیر و دیه، با حقوق کیفری اسلام بیگانه بود ــ با تغییراتی، تا برقراری نظام جمهوری ترکیه (۱۳۰۲ش/۱۹۲۳) معتبر باقی ماند. در ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶ قانون جزایی ترکیه بر پایهٔ قانون جزای ۱۸۹۹/۱۳۱۷ ایتالیا تصویب شد که با وجود چند بار اصلاح، جوهرهٔ اصلی آن برقرار مانده است (<دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد>[8]، ج ۱، ص ۳۳۱؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۸۳).

مصر نخستین کشور اسلامی پس از عثمانی بود که قوانین کیفری خود را، در اوایل نیمهٔ دوم قرن سیزدهم / نوزدهم، با الهام از قانون جزای عثمانی مدوّن کرد. در اصلاحات بعدی، در این قانون از قوانین فرانسه، بلژیک و ایتالیا الهام گرفت (ـــه <دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد>، ج ۱، ص ۳۳۱ـ۳۳۲؛ اندرسون، ص ۱۳۷).

قانون جزای عثمانی تا مدتی پس از انحلال این حکومت،

---

1. *Dei delitti e delle pene* 2. Cesare Beccaria 3. Bentham 4. Jean Pradel
5. Défensesociale nouvelle 6. René David 7. Norman Anderson
8. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*

در کشورهای استقلال‌یافته (از جمله عراق، اردن، لبنان و سوریه) اجرا می‌شد، ولی حکومت لبنان در ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳ و اردن در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱ قانون جزای عثمانی را لغو کردند. بیشتر کشورهای اسلامی در نیمهٔ اول قرن چهاردهم/ بیستم قوانین جزایی خود را، عمدتاً بر پایهٔ حقوق کیفری فرانسه یا ایتالیا، تدوین کردند (ــه <دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد>، ج ۱، ص ۳۳۲؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۳۱، ۲۲۲، ۳۰۱).

در کشورهای اسلامی زیر نفوذ استعمار، إعمال قوانین کیفری اسلام به‌تدریج کاهش یافت. در هندوستان، که قرنها حقوق جزای اسلامی حاکم بود، در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم/ نوزدهم به‌تدریج حقوق کیفری انگلیس تفوق یافت. در نیجریهٔ شمالی که احکام جزایی فقه مالکی حاکم بود، و نیز در زنگبار، با نفوذ حقوق انگلیس، حقوق شرعی به حاشیه رانده شد (ــه اندرسون، ص ۵۰ـ۵۵، ۶۰ـ۶۴).

احکام کیفری اسلام، به‌ویژه حدود، در برخی کشورها به‌طور کامل اجرا می‌شود، از جمله در عربستان سعودی. در دهه‌های اخیر برخی کشورهای اسلامی، مانند پاکستان و لیبی و سودان، برای وضع قوانین کیفری جدید بر پایهٔ شریعت اسلام، اقدامات گسترده‌ای کرده و قوانینی به تصویب رسانده‌اند (ــه <دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد>، همانجا؛ اندرسون، ص ۱۳۶ـ ۱۳۷، ۲۹۸؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ص ۱۱۷، ۱۲۴، ۳۰۱ـ۳۰۲).

در ایران نظام حقوق کیفری تا قبل از مشروطه چندان قاعده‌مند نبود و عمدتاً تابع شیوهٔ حکومتی زمامداران بود؛ هرچند در برخی ادوار، احکام جزایی اسلام، به‌گونهٔ جزئی و در مناطقی خاص، اجرا می‌شد. از جمله مهم‌ترین ویژگیهای دوران قبل از مشروطه، مبتنی نبودن مجازاتها بر قانون، حاکمیت اراده و سلیقهٔ حاکمان، رواج مجازاتهای شدید، قاعده‌مند نبودن اجرای مجازاتها و رواج شکنجه بود (ــه راوندی، ص ۱۴۶ـ ۱۵۹، ۲۲۸ـ۲۳۵، ۲۵۰ـ۲۵۲؛ دانش، ص ۵۲ـ ۵۳). در بعضی ادوار، از جمله در زمان حکومت ناصرالدین‌شاه قاجار، برای قاعده‌مند کردن نظام کیفری و تعدیل مجازاتها، اقداماتی صورت گرفت که نافرجام ماند (ــه دامغانی، ص ۱۸، ۳۲ـ۳۵، ۴۶ـ۴۸).

پس از اعلان مشروطه در ۱۳۲۴، برای رسیدگی به امور کیفری، در تشکیلات عدلیه محکمهٔ جزایی ایجاد شد که به‌سبب نبودن قوانین جزایی شکلی، مراحل تحقیقات اولیه و استنطاق را اعضای محکمه انجام می‌دادند (زرنگ، ج ۱، ص ۱۵۹ـ۱۶۰، ۱۸۰ـ۱۸۱). با تصویب قوانین «اصول تشکیلات عدلیه» در ۱۳۲۹ و «اصول محاکمات جزایی» در ۱۳۳۰ مقرر شد که در محاکم عمومی، یعنی محکمهٔ صلح، محکمهٔ ابتدایی و محکمهٔ استیناف، به‌ترتیب، به خلافها و جُنحه‌های کوچک، جنحه‌های بزرگ و جنایات رسیدگی شود. تعیین مصداق و شرایط هریک از این جرائم، به قانون جزا ارجاع داده شد که تا ۱۳۰۴ش به تصویب نرسید؛ ازاین‌رو، محاکم عمومی، با استفسار از مراجع عالی قضایی، مجازات را تعیین می‌کردند. در محاکم اختصاصی نیز «محکمهٔ جنایی اختصاصی»، که محکمه‌ای شرعی بود، به جرائم مستوجب حدود، قصاص و تعزیر رسیدگی می‌کرد. مواد قانونی تشکیل این محکمه، با اصرار شهید سیدحسن مدرّس، به قانون اصول محاکمات جزایی افزوده شد (همان، ج ۱، ص ۱۶۲ـ۱۶۷، ۱۶۹ـ۱۷۰).

هرچند تصویب قانونِ شکلیِ اصول محاکمات جزایی (آیین دادرسی کیفری)، به‌سبب اتفاق نظر بر لزوم منظم بودن نظام دادرسی، دشوار نبود؛ تدوین و تصویب قوانین ماهویِ کیفری، که به‌سبب ارتباط با نظم و امنیت مملکت موردتوجه قانونگذار بود، با بروز مشکلاتی چون تعطیل یا انحلال مجلس در دوره‌های گوناگون، بی‌ثباتی دولتها و اختلاف‌نظر نمایندگان درخصوص شرعی بودن قوانین کیفری یا عرفی بودن آنها امکان‌پذیر نشد (ــه صالح، ص ۲۳۲ـ۲۳۳؛ زرنگ، ج ۱، ص ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۶۲ـ۲۷۱).

نصرالدوله فیروز، وزیر عدلیه، در جمادی‌الاولی ۱۳۳۵ قانون جزای عرفی مصوبِ هیئت دولت را، در فترت بین مجلس سوم و چهارم، موقتاً به مرحلهٔ اجرا گذاشت که با مخالفت علما، دولت آن را در ۱۳۰۱ش لغو کرد. در روزهای آخر مجلس چهارم (۱۳۰۰ـ۱۳۰۲ش) تشکیل کمیسیون دوازده نفری برای تهیهٔ لایحهٔ موقت قانون جزا تصویب شد (ــه زرنگ، ج ۱، ص ۲۶۸ـ۲۶۹، ۳۸۷).

در ۱۳۰۴ش، قانون مجازات عمومی، با اقتباس از قانون جزای فرانسه و با حفظ ظاهر شرعی در برخی موارد، از جمله جزای جرائم مستوجب حد، به تصویب رسید؛ اما در ۱۳۰۷ش در برخی موارد آن، به‌جای حدود شرعی، مجازاتهای دیگری مقرر شد، از جمله مجازات زنای مُحصِنه به شش ماه تا سه سال حبس تغییر کرد. همچنین موادی از قانون اصول محاکمات جزایی، که دربارهٔ تشکیلات محکمهٔ جنایی اختصاصی بود، منسوخ و قضاوت شرعی در امور کیفری حذف شد (ــه باهری و داور، ص ۹۴؛ صالح، ص ۲۳۸؛ زرنگ، ج ۱، ص ۳۶۵ـ۳۶۶).

در ۱۳۱۸ش وزیر عدلیهٔ وقت، احمد متین دفتری، لایحهٔ قانون مجازات عمومی را ــ که مبتنی بر قوانین کیفری آلمان و ایتالیا بود ــ به مجلس تقدیم کرد که بررسی آن، به سبب رخدادهای جنگ جهانی دوم، متوقف شد (صالح،

ص ۲۳۸_ ۲۳۹؛ زرنگ، ج ۱، ص ۳۸۷_۳۸۹). قانون مجازات عمومی در ۱۳۵۲ش تغییرات اساسی یافت. برخی قوانین جزایی تا ۱۳۵۷ش در مجلس شورای ملی به تصویب رسید، از جمله: قانون آزادی مشروط زندانیان (۱۳۳۷ش)، قانون اقدامات تأمینی (۱۳۳۹ش) و قانون تعلیق اجرای مجازات (۱۳۴۶ش).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پاره‌ای اصول کیفری، بر پایهٔ فقه اسلامی و حقوق موضوعه مندرج شد، از جمله: حاکمیت موازین اسلامی بر حقوق کیفری (اصل ۴)، اصل قانونی بودن مجازاتها و لزوم قانونی بودن اجرای آن (اصل ۳۶)، حق داشتن وکیل مدافع در همهٔ دادگاهها (اصل ۳۵)، ممنوعیت شکنجه برای گرفتن اقرار (اصل ۳۸)، اصل عطف بماسبق نشدن قوانین جزایی (اصل ۱۶۹) و اصل برائت متهم (اصل ۳۷).

بر پایهٔ اصل چهارم قانون اساسی ــ که اسلامی شدن قوانین ماهوی و شکلی، سیاست بنیادی دستگاه قضا شد ــ در قانون آیین دادرسی کیفری، با حفظ چهارچوب، اصلاحاتی صورت گرفت، از جمله در شهریور ۱۳۶۱ رسیدگی به جرائم مستوجب حدود، قصاص، دیات و تعزیرات در صلاحیت دادگستری قرار گرفت. سپس کمیسیون امورقضایی مجلس شورای اسلامی در شهریور، مهر و آذر ۱۳۶۱ و مرداد ۱۳۶۲، قانون راجع به مجازات اسلامی را در ۴۱ مادّه، قانون حدود و قصاص و مقررات آن را در ۲۱۸ مادّه، قانون مجازات اسلامی (دیات) را در ۲۱۱ مادّه و قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) را در ۱۵۹ مادّه تصویب کرد. همهٔ این قوانین، که آزمایشی بهاجرا درآمدند، برگرفته از احکام و مقررات جزایی اسلام بودند. در ۱۳۷۰ش مجموعهٔ قوانین کیفری در چهار کتابِ کلیات، حدود، قصاص و دیات، با عنوان قانون مجازات اسلامی، در ۴۹۷ مادّه به تصویب رسید. کتاب پنجم آن، یعنی تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده، هم در ۱۳۷۵ش تصویب شد و قانون مزبور جانشین قانون مصوب ۱۳۶۱ش و ۱۳۶۲ش گردید.

مهم‌ترین منابع حقوق جزای عمومی ایران عبارت‌اند از: قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی، منابع و آرای معتبر فقهی، آرای وحدت رویهٔ دیوان عالی کشور، مصوبات مجلس یا کمیسیونهای داخلی آن، رویهٔ قضایی، و عرف و آرای (دکترین) عالمان حقوق (نوربها، ص ۳۶_۴۴؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۱۳۰_ ۱۴۲). منابع مهم حقوق جزای اختصاصی ایران عبارت‌اند از: قوانین (شامل قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی، قوانین عادی، منابع و آرای معتبر فقهی و آیین‌نامه‌های جزایی)، رویهٔ قضایی، آرای علمای حقوق، و عرف و عادت (گلدوزیان، ص ۹_۲۱؛ ولیدی، ج ۲، ص ۵۰_۵۶).

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمد آشوری، «نگاهی به حقوق متهم در حقوق اساسی و قانون آیین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور کیفری»، *مجلهٔ مجتمع آموزش عالی قم*، سال ۱، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۸)؛ محمدعلی اردبیلی، *حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۸۲ش؛ گاستون استفانی، ژرژ لواسور، و برنار بولک، *حقوق جزای عمومی*، ترجمهٔ حسن دادبان، تهران ۱۳۷۷ش؛ نورمن اندرسون، *تحولات حقوقی جهان اسلام*، ترجمهٔ فخرالدین اصغری، جلیل قنواتی، و مصطفی فضائلی، قم ۱۳۷۶ش؛ محمد باهری و علی‌اکبر داور، *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*، مقارنه و تطبیق رضا شکری، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ژان پرادل، *تاریخ اندیشه‌های کیفری*، ترجمهٔ علی‌حسین نجفی‌ابرندآبادی، تهران ۱۳۷۳ش؛ حرّ عاملی؛ محمدتقی دامغانی، *صد سال پیش از این: مقدمه‌ای بر تاریخ حقوق جدید ایران*، [تهران] ۱۳۵۷ش؛ تاج‌زمان دانش، *حقوق زندانیان و علم زندانها*، تهران ۱۳۷۶ش؛ رنه‌داوید، *نظامهای بزرگ حقوقی معاصر*، ترجمهٔ حسین صفائی، محمد آشوری، و عزت‌الله عراقی، تهران ۱۳۶۴ش؛ مرتضی راوندی، *سیر قانون و دادگستری در ایران*، تهران ۱۳۶۸ش؛ اسماعیل رحیمی‌نژاد، «بررسی تطبیقی قاعده 'عطف بماسبق نشدن قوانین جزایی' (در حقوق اسلام، حقوق موضوعهٔ ایران و نظام حقوقی کامن‌لا)»، *نامهٔ مفید*، سال ۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۴)؛ محمد زرنگ، *تحول نظام قضایی ایران*، تهران ۱۳۸۱ش؛ *سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۴ش؛ هوشنگ شامبیاتی، *حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۸۲ش؛ علی‌پاشا صالح، *سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق، دورنمائی از روزگاران پیشین تا امروز*، تهران ۱۳۸۳ش؛ پرویز صانعی، *حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۷۶ش؛ محمدبن حسن طوسی، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷_۱۳۸۸؛ عبدالقادر عوده، *التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی*، قاهره: دارالتراث، [بی‌تا]؛ ابوالقاسم گرجی، *مقالات حقوقی*، ج ۱، تهران ۱۳۶۵ش؛ ایرج گلدوزیان، *حقوق جزای اختصاصی: جرائم علیه تمامیت جسمانی، شخصیت معنوی، اموال و مالکیت، امنیت و آسایش عمومی*، تهران ۱۳۸۵ش؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ محمود عمر دمیاطی، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۲، قم ۱۴۰۸؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت ۱۹۸۱؛ رضا نوربها، *زمینهٔ حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۸۲ش؛ صالح ولیدی، *حقوق جزای اختصاصی*، تهران ۱۳۷۹_۱۳۸۰ش؛

The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world, ed. John L. Esposito, NewYork 1995, s.v. "Criminal law" (by Farhat J. Ziadeh).

/ سیدحسین هاشمی /

ب) جرم‌شناسی، شاخه‌ای از علوم جنایی که با روش علمی و عینی به تحلیل علل و عوامل زیستی، روانی و اجتماعی پیدایش جرم*، به هدف پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح و درمان بزهکاران، می‌پردازد.

جوامع انسانی همواره با مخالفت با قانون و هنجارشکنی اجتماعی روبه‌رو بوده‌اند. استمرار وقوع جرائم، به‌رغم اتخاذ تدابیر تنبیهی در برابر بزهکاران، از دیرباز اندیشمندان، فیلسوفان و مصلحان اجتماعی را بر آن داشته تا دربارهٔ ماهیت و علت ارتکاب جرم و چگونگی مقابله با آن راه‌حلهایی ارائه دهند. ولی مطالعهٔ علمی جرم، به عنوان پدیدهٔ فردی ـ اجتماعی، رهآورد تمدن جدید است. در ادوار پیشین، به مجازات مجرم بیش از علل جرم اهمیت داده می‌شد. علت ارتکاب بزه را اموری چون تقدیر، حلول ارواح خبیث، جهل و فقر و ثروت می‌دانستند و رفتار با بزهکاران غالباً با شدت و خشونت همراه بود (ـــه دانش، ص ۱۱ـ۱۳؛ مظلومان، ص ۸۳ـ۸۶). از نیمه‌های قرن یازدهم / هفدهم با رونق علوم چهره‌شناسی، جمجمه‌شناسی و مطالعات انسان‌شناسی، تحقیقات علمی دربارهٔ علل ارتکاب جرم آغاز شد؛ از جمله دربارهٔ رابطهٔ چهره با ویژگیهای افراد، رابطهٔ بیماریهای روانی با جرم و تأثیر محیط جغرافیایی و وراثت بر وقوع جرم (ـــه کی‌نیا، ج ۱، ص ۳۷۴ـ۳۸۸؛ دانش، ص ۱۳ـ۱۵؛ مظلومان، ص ۸۶ـ۸۸).

در سدهٔ دوازدهم / هجدهم در اروپا، در پی اعتراض فیلسوفان و اصلاح‌گران اجتماعی به شدت مجازاتها و خودکامگی نظام کیفری، مکاتب گوناگونی در حقوق جزا پدید آمد. در سدهٔ سیزدهم / نوزدهم پیشرفت دانش بشری امکانات جدیدی برای بررسی ماهیت و علت وقوع جرم فراهم کرد. در اواخر همین قرن در ایتالیا سزار لمبروزو[1] (پزشک، متوفی ۱۹۰۹/۱۳۲۷)، رافائل گاروفالو[2] (قاضی، متوفی ۱۹۱۴/۱۳۳۲) و انریکوفری[3] (حقوقدان و جامعه‌شناس، متوفی ۱۹۲۹/۱۳۰۸ش)، با تأثیرپذیری از داده‌های علمی جدید، مکتب تحققی حقوق جزا را بنیان نهادند (پرادل[4]، ص ۸۹ـ۹۰؛ آنسل[5]، ص ۱۸ـ۱۹؛ صانعی، ج ۱، ص ۶۵ـ۶۶). اصول کلی این مکتب ـ که در حقوق کیفری تأثیر بسیاری گذاشت ـ عبارت بود از: ۱) نفی آزادی ارادهٔ انسان در فرایند ارتکاب جرم؛ یعنی ارتکاب یافتن جرم با تأثیرپذیری مجرم از علل و عوامل جُرم‌زای درونی شامل نقص بدنی، روانی و زیستی و عوامل جرم‌زای بیرونی چون محیطهای اجتماعی، خانوادگی و اقتصادی، بدون اختیار داشتن او. ۲) انکار مسئولیت اخلاقی مجرم و پذیرش مسئولیت اجتماعی او. ۳) ناعادلانه و غیرمفید بودن مجازاتها و پیشنهاد جایگزینی «اقدامات یا تدابیر تأمینی» برای اصلاح مجرمانی که «حالت خطرناک» دارند. ۴) لزوم طبقه‌بندی بزهکاران، برای هماهنگ نمودن اقدامات تأمینی با شخصیت هریک از آنها، و نیز لزوم تحقیق در علل جرم با هدف کاهش ارتکاب آن. درواقع، رویکرد اصلی این مکتب، توجه به مجرم بود (ـــه صانعی، ج ۱، ص ۶۷ـ۷۲؛ پرادل، ص ۹۰ـ۱۰۳؛ آنسل، ص ۱۹).

بدین‌سان رشتهٔ جدیدی به وجود آمد که موضوع آن مطالعه و تبیین جرم و علل وقوع آن با استفاده از روش علمی و تجربی بود، نه گفتگوی صِرف دربارهٔ اَعمال مجرمانه. این رشتهٔ علمی ابتدا، تحت‌تأثیر مطالعات لمبروزو در مسئلهٔ ارتباط ارتکاب جرم با خصوصیات جسمی بزهکاران، انسان‌شناسی جنایی نام گرفت. اصطلاح جرم‌شناسی[6] را نخستین بار در ۱۸۷۹/ ۱۲۹۶ دانشمند فرانسوی، توپینار[7]، در کتاب خود به کار برد و در ۱۸۸۵ / ۱۳۰۲ گاروفالو کتاب <جرم‌شناسی>[8] را نوشت (دانش، ص ۱۹؛ کی‌نیا، ج ۱، ص ۲ـ۳، پانویس ۲؛ آنسل، همانجا).

از ۱۸۸۵/۱۳۰۲ تا آغاز جنگ جهانی اول، همایشهای بین‌المللی سالیانه با عنوان مردم‌شناسی جنایی، در کشورهای اروپایی برگزار گردید. در ۱۹۳۴/۱۳۱۳ش «جامعهٔ بین‌المللی جرم‌شناسی»[9] تأسیس و نخستین همایش بین‌المللی آن در ۱۹۳۸/۱۳۱۷ش در رم تشکیل شد. از ۱۹۵۰/۱۳۲۹ش، با تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد، همایش بین‌المللی جرم‌شناسی هر پنج سال، با شرکت نمایندگان دولتها و مجامع بین‌المللی و متخصصان، درکشورهای گوناگون تشکیل می‌شود (ـــه دانش، ص ۱۵ـ۱۸؛ مظلومان، ص ۸۹ـ۹۱). به‌علاوه، گسترش آموزش علم جرم‌شناسی در دانشگاهها و حجم زیاد تحقیقات و آثار مرتبط با آن، تأسیس مؤسسات جرم‌شناسی، انتشار نشریات متعدد دربارهٔ آن و ظهور آرا و مکاتب گوناگون در این علم، بیانگر موقعیت تثبیت‌شدهٔ جرم‌شناسی در میان سایر علوم است، هرچند دربارهٔ ماهیت آن به عنوان علم مستقل اختلاف‌نظر وجود دارد (ـــه مظلومان، ص ۹۱ـ۹۹؛ دانش، ص ۲۱ـ۲۲؛ کی‌نیا، ج ۱، ص ۸ـ۱۰).

جرم‌شناسی با تمام علوم راجع به بزه و بزهکاری ارتباط دارد، از جمله با حقوق کیفری، کیفرشناسی، سیاست جنایی و جُرم‌یابی. هرچند جرم‌شناسی و حقوق کیفری، هر دو، به بررسی جرم می‌پردازند، از نظر موضوع، روش بررسی و تحقیق و اهداف تفاوتهایی دارند: در حقوق کیفری، به موجب «اصل قانونی بودن جرم»، تنها عملی جرم به‌شمار می‌رود که در قانون

1. Cesare Lombrose 2. Raffaele Garofalo 3. Enrico Ferri 4. Jean Pradel 5. Marc Ancel
6. criminology 7. Topinard 8. *Criminologia* 9. International Society of Criminology

پیش‌بینی شده باشد، و به خصوصیات بزهکار و علل ارتکاب جرم پرداخته نمی‌شود و هدف آن مبارزه با جرم و درمان بزهکار از راه مجازات است؛ ولی جرم‌شناسی، افزون بر جرم قضایی، به بررسی ناهنجاریها و انحرافات اجتماعی و اخلاقی نیز می‌پردازد، به علل و انگیزهٔ وقوع جرم و شخصیت بزهکار توجه دارد و از راه مبارزه با علل و عوامل جرم، در درمان بزهکار و پیشگیری از وقوع جرم می‌کوشد (← کی‌نیا، ج ۱، ص ۱۴ـ۵۱؛ دانش، ص ۲۵ـ۳۰؛ مظلومان، ص ۲۵۲ـ۲۵۶). به‌رغم این تفاوتها، جرم‌شناسی و حقوق کیفری ارتباط تنگاتنگی دارند. دستاوردهای دانش جرم‌شناسی منشأ تحولات شکلی و ماهوی گسترده‌ای در حقوق کیفری گردیده و موضوعاتی چون لزوم انطباق مجازات با شخصیت بزهکار، ضرورت اقدامات تأمینی و اجرای روشهای جدید اصلاحی، تربیتی و درمانی، در حقوق کیفری پذیرفته شده است (← شامبیاتی، ج ۱، ص ۱۴۱ـ۱۴۵؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۵۶ـ۵۸).

علومی که ساختار جرم‌شناسی را تشکیل می‌دهند و مقوّم آن به‌شمار می‌روند، عبارت‌اند از: زیست‌شناسی کیفری (جنایی)، روان‌شناسی کیفری (جنایی) و جامعه‌شناسی کیفری (جنایی). زیست‌شناسی کیفری جنبه‌های زیست‌شناختیِ پدیدهٔ مجرمانه (یعنی خصوصیات زیستی و وراثتی بزهکار، از قبیل سن، جنس، نژاد و وراثت) را بررسی می‌کند. روان‌شناسی کیفری خصوصیات روانی بزهکاران (از قبیل اختلالات رفتاری، شخصیتی و بیماریهای روانی آنها) را مطالعه می‌کند و جامعه‌شناسی کیفری به بررسی عوامل اجتماعی مؤثر در ارتکاب جرم (مانند مذهب، فرهنگ، خانواده، شغل، اقتصاد، تراکم جمعیت، مسکن، مطبوعات، جنگ و حکومت سیاسی) می‌پردازد (← شامبیاتی، ج ۱، ص ۱۲۱ـ۱۳۶؛ رحیمی‌نژاد، ص ۲۰۹ـ۲۱۰).

جرم‌شناسی را مشتمل بر شاخه‌های نظری و کاربری گوناگون دانسته و از جمله آن را به شاخه‌های عمومی، اختصاصی و بالینی تقسیم کرده‌اند (← رحیمی‌نژاد، ص ۲۱۱؛ دانش، ص ۲۲ـ۲۴؛ مظلومان، ص ۱۲۲ـ۱۳۹). در جرم‌شناسی بالینی، جرم‌شناس برای تشخیص حالت خطرناک یا آمادگی جنایی بزهکار، وی را از نظر زیستی، روانی و اجتماعی معاینه می‌کند و می‌آزماید و با تشکیل پروندهٔ شناسایی شخصیت برای او، قاضی را در اجرای صحیح عدالت کمک می‌کند. هدف جرم‌شناسی بالینی آگاهی از درجهٔ حالت خطرناک، پیش‌بینی رفتار فرد در آینده و ارائهٔ روشی است که باید، برای کاهش امکان تکرار جرم، در مورد او اجرا شود. امروزه این رویّه، باتوجه به ثمربخش بودن آن، در زندانهای بیشتر کشورها وجود دارد، از جمله در ایران (مطابق آیین‌نامهٔ اجرایی سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور؛ ← دانش، ص ۳۸۷ـ۳۹۱؛ مظلومان، ص ۱۲۷ـ۱۳۵؛ نجفی ابرندآبادی و هاشم‌بیگی، ص ۴۳ـ۴۵). علم جرم‌شناسی، به‌رغم جوان بودن، از پویایی بسیار برخوردار است و گرایشهای جدیدی در آن پدید آمده است (← نجفی ابرندآبادی و هاشم‌بیگی، ص ۱۰۹ـ۱۱۱).

دولت ایران در ۱۳۳۷ ش، با تصویب مجلس شورای ملی، به عضویت مؤسسهٔ بین‌المللی جرم‌شناسی درآمد. در ۱۳۴۵ ش مؤسسهٔ جرم‌شناسی وابسته به دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران تأسیس شد که تاکنون فعال است. در شماری از کشورهای اسلامی هم مؤسسات جرم‌شناسی فعال‌اند (از جمله در مصر و ترکیه؛ ← مظلومان، ص ۹۷)

جرم‌شناسی در منابع اسلامی. به‌نظر قاطبهٔ عالمان مسلمان ــ جز برخی فرق اسلامی ــ انسان در رفتار و کردار خود اراده و اختیار دارد و تا زمانی که زوال اختیار او ثابت نشود از نظر کیفری مسئول شناخته می‌شود. از دیدگاه حقوق کیفری اسلام، ملاکِ اجرای بسیاری از مجازاتها (مانند حدود و قصاص) وجود مسئولیت کیفری است، ولی این نکته به معنای بی‌اعتنایی به اخلال و بی‌نظمیهای افرادِ فاقدِ مسئولیت کیفری (مانند اطفال و دیوانگان) نیست (← احمدی ابهری، ص ۷۰ـ۷۸) و مثلاً اطفال بزهکار مشمول اقدامات تأدیبی به‌شمار رفته‌اند (← شهیدثانی، ج ۹، ص ۲۲۲؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۴۷۶). بر پایهٔ آموزه‌های قرآن و احادیث، انسان تربیت‌پذیر است و باید تربیت شود. همچنین بر تأثیر نَسَب، وراثت و محیط خانواده، و اطرافیان و جامعه بر منش و شخصیت افراد تأکید شده و وجود مجرمِ مادرزاد (بالفطره) ــ که در مکتب تحققیِ حقوق جزا پذیرفته شده است ــ مقبول نیست (← احزاب: ۲۱؛ *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۳۱؛ کلینی، ج ۱، ص ۲۰، ج ۲، ص ۳۷۵؛ سیوطی، ج ۶، ص ۲۴۴؛ متقی، ج ۱۶، ص ۲۹۶).

در نظام حقوق کیفری اسلام، در جرائمی که هنجارها و مصالح مهم جامعه را هدف قرار می‌دهند، یعنی جرائم مستوجب حدود، قصاص و دیات، از توجه به شخصیت بزهکار چشم‌پوشی می‌شود و قاضی حق ندارد به مجازاتی جز کیفر معیّن حکم کند، مگر آنکه بزه دیده (مَجْنیٌ علیه) یا ولیّ او (در جرائم مستوجب قصاص و دیات) مجرم را عفو کنند، زیرا انگیزهٔ قصاص و دیات، علاوه بر اجرای عدالت، تأمین حقوق بزه دیده هم هست و رضایت او موجب تخفیف یا نفی مجازات می‌شود. اما در جرائم مشمولِ تعزیر*، ازآن‌رو که هدف اصلی، اصلاح و تربیت و بازپروری بزهکار است، قاضی اختیار دارد که از بین مجموعه مجازاتها، مجازاتی را انتخاب کند که با شخصیت و اوضاع بزهکار و وقوع جرم تناسب دارد (عوده، ج ۱، ص ۶۱۱ـ۶۱۵).

اسلام، برای تحقق جامعه‌ای سالم، فقط به اجرای مجازات اکتفا نکرده و به عوامل دیگر برای پیشگیری از وقوع جرم و مقابله با آن هم پرداخته است. برخی از تدابیر پیشگیری از جرم در اسلام عبارت‌اند از: تقویت و تشویق به گرایش به معنویات و تقوا و پرهیز از دنیا محوری، تأکید بر اعتقاد داشتن به اصولی چون توحید و معاد و واقعیت پاسخگویی در محضر خداوند، نکوهش رذایل اخلاقی و تکریم فضائل اخلاقی، تشریع عباداتی چون نماز و روزه، تشریع امر به معروف و نهی از منکر، توصیه به آسان‌گیری ازدواج، تشویق به کار و فعالیت، جلوگیری از روشهای غیرعادلانهٔ کسب درآمد و تشویق به کارهایی چون انفاق و قرض‌الحسنه برای جبران فاصلهٔ طبقاتی میان فقرا و ثروتمندان، تأکید بر لزوم ایجاد فضای سالم اجتماعی، وضع قوانین تکافل اجتماعی، تحریم مسکرات، منع از حضور در مجالس گناه و بازگذاشتن راه توبه برای مجرمان (← احمدی‌ابهری، ص ۱۴۱ـ ۱۴۳؛ قیاسی و همکاران، ج ۱، ص ۳۲۵ـ ۳۲۷).

همچنان‌که امروزه تدوین‌کنندگان سیاست جنایی، به «بزه‌دیده‌شناسی» ــ با هدف تضمین حقوق زیان‌دیده از جرم، و جبران خسارت وارد شده بر او و به گونهٔ مؤثر ــ توجه می‌کنند، در فقه کیفری اسلام هم جایگاه بزه دیده در نظر به جریان انداختن دعوای کیفری، مهم و اساسی قلمداد شده است، به‌طوری که در پاره‌ای جرائم، مانند سرقت و قَذْف، مجازات بزهکار تنها با درخواست بزه‌دیده صورت می‌گیرد (← نجفی، ج ۴۱، ص ۵۵۰ـ ۵۵۱؛ خویی، ج ۱، ص ۲۵۲ـ ۲۵۳، ۳۱۳ـ۳۱۴؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۲۴، ص ۳۲۳ـ ۳۳۴، ج ۳۳، ص ۱۴). به‌علاوه، سیاست جنایی اسلام حاوی آموزه‌هایی برای حمایت از بزه‌دیده است، از جمله تأکید بر دفاع مشروع به عنوان حق مسلّم بزه‌دیده (← شهیدثانی، ج ۹، ص ۳۴۸ـ۳۵۰؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۶۵۰ـ۶۵۶)؛ ضرورت آموزش و اطلاع‌رسانی به افرادی که به سبب وجود شرایط جرم‌زا درمعرض خطرند؛ و ضرورت از بین بردن موقعیتهای بزه‌دیدگی، مانند حفظ اموال خود و ایمن کردن آنها برای دشوار شدن دسترسی بزهکار و کاهش وسوسهٔ او به ارتکاب جرم (← میرخلیلی، ص ۷۴ـ۷۸).

بر پایهٔ فقه جزایی اسلام، اگر اموال کسی به سبب قرار نداشتن در حرز مناسب سرقت شود، حمایت کیفری از او کاهش می‌یابد (← شهیدثانی، ج ۹، ص ۲۲۳ـ۲۲۴؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۴۹۹ـ ۵۰۲؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۲۴، ص ۳۱۷ـ۳۱۸). برخی دیگر از مصادیق فرار از موقعیت بزه‌دیدگی عبارت‌اند از: احتیاط در تدوین و تنظیم قراردادها و اسنادی که منشأ حق و تکلیف‌اند؛ دقت در گزینش فردی که به او اعتماد می‌شود؛ و اعتماد نداشتن بی‌مورد به اشخاص، برای پرهیز از وقوع جرائمی چون کلاهبرداری و خیانت در امانت (← میرخلیلی، ص ۷۲ـ ۷۳، ۸۱ـ۸۲).

برخی آموزه‌های دینی و اخلاقی برای کاهش بزه‌دیدگی است، از جمله تأکید بر ظلم‌ستیزی و ستم‌ناپذیری؛ ترویج فرهنگ صبر و مدارا در برابر بزهکاران، به منظور پیشگیری از تبدیل بزهکاری نوع خفیف (مانند توهین) به نوع شدید (مانند ضرب و جرح یا قتل)؛ رعایت پوشش شرعی و مناسب از سوی افراد جامعه، به‌ویژه زنان، برای حفظ امنیت فردی و اجتماعی؛ حمایتهای ویژه از گروههای آسیب‌پذیر اجتماعی، مانند اطفال (صغار)، به‌خصوص کودکان بی‌سرپرست (ایتام) و لزوم جلوگیری از حیف و میل شدن اموال آنان (← همان، ص ۷۸ـ ۸۷).

هر چند امروزه ارتکاب جرم و بزهکاری آشکال جدیدی یافته، با تکیه برآموزه‌های دینی برآمده از متون اسلامی و استنباط فقهی مبتنی بر منابع اجتهاد، همراه با یافته‌های جدید علمی دانشمندان می‌توان به پیشگیری از وقوع این جرائم و مقابله با آنها مبادرت کرد (← احمدی‌ابهری، ص ۴۱۳ـ۴۱۷). اصل صدوپنجاه‌وششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و نیز اصلاح مجرمان را از جمله وظایف قوهٔ قضائیه دانسته است.

منابع: مارک آنسل، *دفاع اجتماعی*، ترجمهٔ محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ محمدعلی احمدی ابهری، *اسلام و دفاع اجتماعی*، قم ۱۳۷۷ ش؛ محمدعلی اردبیلی، *حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ژان پرادل، *تاریخ اندیشه‌های کیفری*، ترجمهٔ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، تهران ۱۳۷۳ ش؛ ابوالقاسم خویی، *مبانی تکملة المنهاج*، نجف [۱۹۷۵ـ۱۹۷۶]؛ تاج‌زمان دانش، *مجرم کیست، جرم‌شناسی چیست*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ اسماعیل رحیمی‌نژاد، *آشنایی با حقوق جزا و جرم‌شناسی*، قم ۱۳۷۸ ش؛ سبوطی؛ هوشنگ شامبیاتی، *حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۹۸، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ پرویز صانعی، *حقوق جزای عمومی*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ علی‌بن ابی‌طالب(ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ عبدالقادر عوده، *التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی*، قاهره: دارالتراث، [بی‌تا.]؛ جلال‌الدین قیاسی، حمید دهقان، و قدرت‌الله خسروشاهی، *مطالعهٔ تطبیقی حقوق جزای عمومی اسلام و حقوق موضوعه*، ج ۱، قم ۱۳۸۵ ش؛ کلینی؛ مهدی کی‌نیا، *مبانی جرم‌شناسی*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ رضا مظلومان، *جرم‌شناسی: کلیات*، تهران ۱۳۵۳ ش؛ *الموسوعة الفقهیة*، کویت: وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ج ۲۴، ۱۴۱۰/۱۹۹۰، ج ۳۳، ۱۴۱۶/۱۹۹۵؛ محمود میرخلیلی، «بزه‌دیده‌شناسی پیشگیرانه با نگاه به سیاست جنایی اسلام»، *فقه و حقوق*، ش ۱۱

(زمستان ۱۳۸۵)؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۴۱، چاپ محمود قوچانی، بیروت ۱۹۸۱؛ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی و حمید هاشم بیگی، *دانشنامهٔ جرم‌شناسی: انگلیسی، فرانسه، فارسی*، تهران ۱۳۷۷ش.

/ سیدمحمود میرخلیلی /

۵) **حقوق بین‌الملل**، شاخه‌ای از علم حقوق، شامل قواعد حاکم بر آن دسته از روابط افراد، سازمانها و دولتها که دارای حداقل یک عنصر خارجی و بین‌المللی باشند.

علم حقوق در بنیادی‌ترین تقسیم خود از نظر موضوع، به دو شاخهٔ اصلیِ حقوق عمومی و حقوق خصوصی، و بر مبنای ارتباط قاعدهٔ حقوقی با یک یا چند «دولت ـ کشور» به دو شاخهٔ حقوق داخلی یا ملّی و حقوق بین‌الملل تقسیم شده است. هرچند در عمل تقریباً همهٔ حقوق‌دانان این تقسیم بنیادین را پذیرفته‌اند، برخی از آنان در چهارچوب بحث از شاخه‌های فرعیِ حقوق عمومی و حقوق خصوصی به تعریف و ذکر اقسام حقوق بین‌الملل پرداخته‌اند (← عبدالمنعم فرج صده، ص ۴۷ـ ۵۱؛ سعد و منصور، ص ۶۴، ۶۷؛ کیره، ص ۶۴). در حقوق داخلی، چه شاخهٔ حقوق عمومی چه حقوق خصوصی، روابط حقوقی و قواعد حاکم بر آنها در چهارچوب یک دولت معیّن و حاکمیت ملی خاص موردتوجه قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که همهٔ عوامل مؤثر در شکل‌گیری و اجرای قاعدهٔ حقوقی، داخلی و ملی است؛ یعنی، واضعِ قاعده، قانونگذار کشور است، طرفین رابطهٔ حقوقی اَتباعِ همان دولت‌اند و رابطهٔ حقوقی نیز در داخل کشور تحقق می‌یابد، ولی برخی روابط حقوقی در چهارچوب یک دولت معیّن نمی‌گنجند، بلکه در آن دست‌کم یک عنصر خارجی (غیرملی) نقش دارد. مثلاً ممکن است قاعدهٔ حقوقی به جای ارادهٔ یک دولت، برآمده از توافق ارادهٔ دو یا چند دولت مستقل (معاهدات دو یا چندجانبه) یا ارادهٔ مشترک چند دولت (مقررات الزامی سازمانهای بین‌المللی) باشد، یا طرفین رابطهٔ حقوقی، اتباع دو کشور مختلف باشند (مانند قرارداد تاجری ایرانی با غیرایرانی)، یا در اجرای رابطهٔ حقوقی عاملی خارجی مؤثر باشد (مانند ازدواج دو ایرانی در خارج از ایران). حقوق بین‌الملل متکفل بحث در همهٔ مواردی است که رابطهٔ حقوقی و قاعدهٔ حاکم بر آن حداقل به دو دولت ارتباط می‌یابد (احمد مسلم، ج ۱، ص ۷ـ۹؛ صفایی، ص ۱۳).

حقوق بین‌الملل به دو شاخه تقسیم می‌شود: حقوق بین‌الملل عمومی، که به مناسبات بین‌المللی دولتها، سازمانهای بین‌المللی، شرکتها و افراد ــ از آن حیث که به حاکمیت مربوط می‌شوند ــ می‌پردازد (← مقتدر، ص ۳؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ش، ص ۶ـ۷)؛ و حقوق بین‌الملل خصوصی، که مناسبات خصوصی اشخاص (از حقیقی و حقوقی) را در سطح زندگی بین‌المللی تنظیم می‌کند (نصیری، ص ۱۳؛ صفایی، ص ۱۲ـ۱۳؛ مدنی، ص ۱۸).

الف) **حقوق بین‌الملل عمومی**. دولتها، از آن‌رو که در مقام اِعمال حاکمیت‌اند، موضوع اصلی حقوق بین‌الملل عمومی به شمار می‌روند. پس از پدید آمدن سازمانهای بین‌المللی، این سازمانها نیز موضوع حقوق بین‌الملل شناخته شدند. رؤسای کشورها و مأموران سیاسی نیز به نمایندگی از دولت متبوع خود در روابط بین‌الملل، موضوع حقوق بین‌الملل عمومی هستند. به‌تدریج سایر افراد نیز موضوع این شاخه از حقوق شدند که مسئولیت کیفری مرتکبان جرایم بین‌المللی (به‌ویژه جنایات ضد بشری)، حمایت از حقوق افراد خاص مانند کارگران و اقلیتها و پناهندگان، و حتی حمایت از آحاد مردم به عنوانِ موضوع اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، از جمله مصادیق آن است (← موسی‌زاده، ۱۳۸۳ش، ص ۳۳ـ۳۴، ۸۵ـ۸۶؛ مقتدر، ص ۴۳، ۵۰ـ ۵۱؛ اکهرست[1]، ص ۹۵، ۹۸).

هرچند برخی ــ به دلایلی مانند نبودن قانونگذار و قاضی و مُجری بین‌المللی و نیز نبودن ضمانت اجرای کامل برای مقررات بین‌المللی ــ منکر ماهیت حقوقیِ حقوق بین‌الملل عمومی شده‌اند، امروزه حقوق‌دانان در وجود این شاخه از حقوق تردید ندارند، همچنان‌که تلقی دولتها از الزام‌آور بودن قواعد حقوق بین‌الملل عمومی و تلاش آنها برای سازگارسازیِ سیاستهایشان با قوانین بین‌المللی نیز مؤید آن است (← مقتدر، ص ۴ـ۵؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۵۰ـ۵۱؛ کیره، ص ۶۵ـ۶۶).

مباحث اساسی حقوق بین‌الملل عمومی ــ که بیشتر به اختصار حقوق بین‌الملل خوانده می‌شود ــ عبارت‌اند از: اشخاصِ حقوق بین‌الملل، حقوق سازمانهای بین‌المللی، و حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی. امروزه بعضی از مباحثِ حقوق بین‌الملل عمومی چنان توسعه یافته‌اند که شعبه‌ای مستقل شده‌اند، مانند «حقوق دریاها» که به موضوعاتی چون آبهای ساحلی، آبهای مشترک، تعیین مرزهای آبی، و مالکیت منابع کف و زیرکف دریا می‌پردازد و «حقوق هوا و فضا» که از ضوابط حاکمیت دولتها بر فضای سرزمین خود و فضای ماورای جوّ سخن می‌گوید (← ضیائی‌بیگدلی، ص ۲۷۳ـ۲۷۴، ۳۵۵ـ۳۵۶؛ مقتدر، ص ۱۶۳ـ۲۴۵، ۲۵۷ـ۲۶۶). مهم‌ترین منابع حقوق بین‌الملل عمومی عبارت‌اند از: معاهدات بین‌المللی، عرف بین‌المللی، اصول کلی حقوقی، رویهٔ قضایی بین‌المللی، و

1. Michael Barton Akehurst

آرای دانشمندان حقوق (ضیائی‌بیگدلی، ص ۸۱ـ۸۲؛ مقتدر، ص ۲۱ـ۳۵). در این میان، مهم‌ترین و دقیق‌ترین منابع، معاهدات‌اند. مراد از معاهدهٔ بین‌المللی، هرگونه توافق دو یا چند جانبهٔ کتبی میان تابعان حقوق بین‌الملل است که مطابق با قواعد حقوق بین‌الملل تنظیم شود و واجد آثار حقوقیِ مشخص باشد (← ضیائی‌بیگدلی، ص ۸۲ـ۸۴؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۷ـ۱۳۲).

حقوق بین‌الملل عمومی را از پیشینه‌دارترین رشته‌های حقوق دانسته‌اند. در روم باستان آن را «حقوقِ مِلَل» می‌نامیدند که به‌معنای مجموعه قواعد حاکم بر مناسبات دولتها در عرصه‌های خصوصی و عمومی و نیز مناسبات رومیان با اتباع بیگانه بود. در حدود سال ۱۰۳۴/۱۶۲۵، گروسیوس[1] ــ فیلسوف و حقوق‌دان هلندی که او را بنیان‌گذار حقوق بین‌الملل معاصر می‌دانند ــ تعبیر «حقوق جنگ و صلح» را بر قواعد و مقررات حقوق اطلاق کرد و کتابی[2] با این نام نوشت. سپس اصطلاحات دیگری نیز متداول شد، ولی تنها اصطلاح «حقوق بین‌الملل»[3] ــ که نخست جرمی بنتام[4]، فیلسوف و حقوق‌دان انگلیسی، در ۱۱۹۴/۱۷۸۰ به کاربرد ــ مقبولیت عام یافت (← ضیائی‌بیگدلی، ص ۸ـ۹؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ش، ص ۵ـ۶).

پیشینه و سیر تکامل حقوق بین‌الملل به دوره‌های گوناگون تقسیم شده است. در دوران باستان، برخی قواعد حقوق بین‌الملل وجود داشته است، از جمله دربارهٔ جنگ (که وقوع آن اجتناب‌ناپذیر بود)، صلح و اعزام و پذیرش سفیران که عمدتاً در معاهدات صورت می‌گرفت. این قواعد، به اقتضای جوامع آن روز، عموماً مبتنی بر مذهب، اخلاق و مصالح دو یا چند جانبه بود. در قرون وسطا، به‌سبب اقتدار مطلق کلیسا بر ملل و ممالک مسیحی، روابط میان ملل مذکور بر پایهٔ هنجارهای مشترکِ برآمده از اصول مذهبی و اخلاقی خاص شکل گرفته بود (← متین دفتری، ص ۱۷۰ـ۱۷۵؛ ضیائی‌بیگدلی، ص ۱۸ـ۲۴). پس از رنسانس، با پدیدار شدن کشورهایی با حاکمیت مستقل در اروپا و در نتیجه نیاز به قواعد جدید برای تنظیم روابط دولتها، بنیان‌گذاران نخستین حقوق بین‌الملل جدید، بر پایهٔ آرای گروسیوس، الهیات مسیحی، عرف موجود میان کشورها، حقوق طبیعی و عقل، به‌وضع قواعد جدید بین‌المللی پرداختند. ابتدا قلمرو این قواعد به قارهٔ اروپا محدود بود و ازاین‌رو، این شاخه از حقوق در آن دوران «حقوق عمومی اروپا» خوانده می‌شد. مبانی حقوق بین‌الملل اروپایی در روابط دولتهای اروپایی با دیگر کشورها رعایت نمی‌گردید. درنتیجه، استعمار کشورهای آسیایی و افریقایی و نیز قواعد ناعادلانه‌ای چون حق قضاوت کنسولی (کاپیتولاسیون) گسترش یافت. از نیمهٔ قرن نوزدهم، به‌منظور حصول توافق دولتها دربارهٔ قواعد بین‌الملل، در اروپا اجلاسها و همایشهای متعددی برگزار شد که، بر پایهٔ نوعی دیپلماسی گسترده، به انعقاد معاهدات گوناگون انجامید و در روابط بین‌المللی بسیار تأثیر گذاشت. مثلاً به موجب معاهدهٔ پاریس در ۱۲۷۲/۱۸۵۶ از یک‌سو دولت مسلمان عثمانی در جامعهٔ دولتهای اروپایی پذیرفته شد، ولی از سوی دیگر، زمینهٔ استقلالِ ممالک تابع عثمانی فراهم گردید. در این دوره، به لحاظ نظری، اصولی چون حاکمیت دولتها، استقلال، مساوات دولتها، موازنهٔ قدرتها و ملیت بر حقوق بین‌الملل حاکم بود. همچنین قواعد بین‌المللی در زمینهٔ حقوق جنگ، حقوق دریاها، داوری بین‌المللی و بی‌طرفی در منازعات شکل گرفت. با این همه، مسئلهٔ مهم، تضمین اجرای معاهدات مزبور بود. پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ۱۹۱۸)، این نظر مطرح شد که تحقق صلح و امنیت جهانی و احترام به حاکمیت کشورها، جز با تأسیس سازمانی جهانی با همکاریِ جمعیِ دولتها امکان‌پذیر نیست. ازاین‌رو، در ۱۹۲۰/ ۱۲۹۹ش «جامعهٔ ملل» ایجاد گردید. در فاصلهٔ دو جنگ جهانی، معاهدات بین‌المللی مهمی منعقد شد که در تحول حقوقی بین‌الملل تأثیرگذار بود، از جمله معاهدهٔ ۱۳۰۷/۱۹۲۸ش پاریس دربارهٔ ممنوعیت تمسک به جنگ در روابط بین‌المللی. با وقوع جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ـ۱۹۴۵) زمینهٔ تشکیل سازمان ملل متحد فراهم شد. پس از تأسیس این سازمان، وقوع حوادث مهم بسیاری به تحولات اساسی در ساختار حقوق بین‌الملل انجامید (← ضیائی بیگدلی، ص ۳۲ـ۴۶؛ کاسسه[5]، ص ۵۶ـ۷۰؛ گنجی، ج ۱، ص ۶ـ۸؛ مقتدر، ص ۱۴؛ نیز ← پاریس، معاهده*؛ دولت*؛ سازمان ملل متحد*).

ظاهراً در ایران این رشته از حقوق را نخستین بار حسن پیرنیا، ملقب به مشیرالملک (متوفی ۱۳۱۴ش)، در مدرسهٔ سیاسی تهران تدریس کرد و مجموعه دروس او در ۱۳۱۹ش در تهران منتشر شد (← پیرنیا*، حسن).

امروزه پیدایش زمینه‌های جدید همچون حقوق محیط زیست، حقوق دریاها و هوا و فضا، حقوق بین‌الملل کیفری، حقوق ارتباطات بین‌المللی، حقوق بشردوستانه، حقوق هسته‌ای و تروریسم، به توسعهٔ قلمرو حقوق بین‌الملل منجر شده، هرچند در هریک از این عرصه‌ها قواعد جامع و کاملی وضع نشده است. توسعهٔ قلمرو حقوق بین‌الملل به تنگ‌تر شدن عرصهٔ حقوقِ داخلی انجامیده است (مقتدر، ص ۱۷؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ش، ص ۱۱؛ ضیائی بیگدلی، ص ۶۲).

---

1. Grotius
2. *Jus belli ac pacis*
3. International law
4. Germi Bentham
5. Antonio Cassese

یکی از خصوصیات قاعدهٔ حقوقی، چه داخلی چه بین‌المللی، الزامی بودن آن است. پاسخهای متفاوت حقوق‌دانان به پرسش از چیستیِ مبانی الزام‌آور بودنِ قواعدِ بین‌المللی، مکاتب متعددی را پدید آورده است (← ضیائی بیگدلی، ص ۴۷ـ۶۰؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲ـ۱۷).

در تنظیم روابط بین‌الملل، علاوه بر قواعد حقوق بین‌الملل، قواعد حقوق داخلی هم در برخی موضوعات بین‌المللی (مانند شرایط اکتساب تابعیت و تشخیص مقام صلاحیت‌دار برای انعقاد معاهدات بین‌المللی) نقش مهمی دارد. همچنین حقوق داخلی (حقوق اساسی) هر کشور است که سیاست آن کشور را دربارهٔ جایگاه حقوق بین‌المللی در نظام حقوقی تعیین می‌کند و کشورها در این باره رویه‌های گوناگونی دارند (← گنجی، ج ۱، ص ۳۹ـ۴۰، ۴۸ـ۴۹؛ مقتدر، ص ۳۶ـ۳۹؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴ـ۲۵).

از جمله مهم‌ترین موضوعات بحث‌برانگیز، مناسباتِ میان حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی از حیث شکلی (جایگاه حقوق بین‌الملل در نظام حقوقی) است. بنابر نظریهٔ «دوگانگیِ حقوقی»، حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی ــ به‌سبب تفاوت در مبانی، منابع، موضوعات و قلمرو ــ دو نظام حقوقی مستقل هستند؛ ازاین‌رو، قواعد بین‌المللی تنها هنگامی برای دولتها الزام‌آور است که این قواعد را وارد مقررات ملیِ خود کنند. قواعد داخلیِ مخالفِ حقوقِ بین‌الملل نیز تا زمانی که لغو نشده، به اعتبار خود باقی است. نظریهٔ «یگانگی حقوقی» بر آن است که حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی، هر دو، اجزای نظام حقوقیِ واحدی هستند و دوگانگی میان آنها وجود ندارد. پیروان این نظریه دربارهٔ قانون مرجَّح، درفرض تعارض آن دو، اختلاف‌نظر دارند. از هریک از این دیدگاهها انتقاداتی شده است (← ضیائی بیگدلی، ص ۶۲ـ۷۷؛ مقتدر، ص ۳۵ـ۳۹).

در نظام حقوقی ایران، درخصوص معاهدات بین‌المللی، تساوی اعتبار حقوق داخلی با حقوق بین‌الملل رعایت می‌شود، زیرا به موجب اصول ۷۷ و ۱۲۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، معاهدات بین‌المللی ــ که انعقاد آنها برعهدهٔ مقامات قوهٔ مجریه است ــ تا زمانی که به تصویب مجلس شورای اسلامی نرسند اعتبار نخواهند داشت و لازم‌الرعایه نخواهند بود. معاهده پس از تصویب مجلس و انجام یافتن فرآیند قانونی، به تصریح مادهٔ ۹ قانون مدنی، از اعتباری مانند قانون عادی برخوردار است و اصول حاکم بر قوانین عادی در آن نیز معتبر شمرده می‌شود. مثلاً در صورت تعارض مُفادِ عهدنامه با قوانین داخلیِ پیشین، عهدنامه قانون سابق را نسخ می‌کند. اگر پس از تصویب عهدنامه، قانونی معارض با آن به تصویب مجلس برسد، در عرصهٔ داخلی معتبر و در محاکم قابل استناد است، هرچند از نظر بین‌المللی موجب مسئولیت دولت می‌شود و نتایج نقضِ قانونیِ معاهدات برعهدهٔ دولت است (← ضیائی بیگدلی، ص ۷۷ـ۷۸؛ مقتدر، ص ۳۹؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۹۳ـ۹۴).

تعیین مرز کشورها، از خشکی و آبی، در روابط بین‌المللی و مشخص کردن محدودهٔ إعمال قواعد حقوق بین‌الملل اهمیت بسیار دارد. به موجب قواعد حقوق بین‌الملل، هر دولتی حق دارد دربارهٔ اموال، اشخاص و تصرفات صورت گرفته در قلمرو سرزمین خود، إعمال حاکمیت کند. اما براساس معاهدات بین‌المللی، از جمله معاهدهٔ ۱۹۶۱/۱۳۴۰ش وین، چند گروه (از جملهٔ رؤسای دولتها، هیئتهای دیپلماتیک و مأموران سیاسی و کنسولی)، در پاره‌ای موارد، از شمول حاکمیت دولت میزبان، خارج‌اند و از مزایا و مصونیتهایی برخوردارند (از جمله معافیتهای مالیاتی، مصونیت ازتعرض و مصونیت قضایی). این امر، استثنایی بر اصل صلاحیتِ سرزمینیِ (درون‌مرزی) دولتهاست. مناسبات دیپلماتیک و کنسولی و برخورداری سفیران از حقوق ویژه، از قواعد بسیار کهن بین‌المللی است. به موجب کنوانسیونهای بین‌المللی، سازمانهای بین‌المللی هم از مزایا و مصونیتهایی بهره‌مندند (← گنجی، ج ۱، ص ۲۱۲؛ مقتدر، ص ۱۰۴ـ۱۰۵؛ اکهرست، ص ۱۵۸ـ۱۵۹؛ نیز ← ضیائی بیگدلی، ص ۳۶۳ـ۴۰۴؛ سفیر*).

از نیمهٔ قرن نوزدهم، گرایش کشورها به تشکیل اجلاسهای بین‌المللی برای حل مسالمت‌آمیز اختلافات، بیشتر شد. تلاش برای گردهماییهای متعدد و مرتب، تأکیدی بر این اصل بود که جامعهٔ بین‌المللی نیازمندِ نهادی برای مذاکرات منظم و چندجانبه است؛ اما چون این اجلاسها کارایی کافی نداشتند، در قرن نوزدهم انجمنها و اتحادیه‌های بین‌المللی خصوصی (مانند کمیتهٔ بین‌المللی صلیب سرخ[1] و اتحادیه بین‌المجالس[2]) و عمومی (مانند اتحادیه جهانیِ پُست[3] و مؤسسه بین‌المللی کشاورزی[4]) ایجاد شدند و به‌سبب نقش مهمی که در روابط بین‌الملل داشتند، سرآغازی برای پیدایش سازمانهای بین‌المللی جدید شدند (← موسی‌زاده، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷ـ۲۳؛ شاو[5]، ص ۴۳۸ـ۴۴۰).

از مشخصات بارز جامعهٔ بین‌المللی معاصر، وجود شمار زیادی از سازمانهای بین‌المللی است که به نمایندگی از دولتهای

1. International Committee of the Red Cross
2. Inter-parliamentary Union
3. Universal postal Union
4. International Institute of Agriculture
5. Malcolm N. Shaw

عضو، إعمال حاکمیت می‌کنند. این سازمانها از جهات گوناگون طبقه‌بندی گردیده‌اند، از جمله از نظر قلمرو جغرافیایی به سازمانهای جهانی، منطقه‌ای و بین قاره‌ای تقسیم شده‌اند. سازمانهای جهانی نهادهایی هستند که تمام کشورهای جهان را دربرمی‌گیرند و صلاحیت حل و فصل همهٔ مسائل بین‌المللی را دارند. تنها مصداق کنونی سازمان جهانی، سازمان ملل متحد است. در سازمانهای منطقه‌ای، کشورهای یک قاره یا یک منطقهٔ جغرافیایی عضویت دارند، مانند سازمان آتلانتیک شمالی[1] (ناتو)، اتحادیهٔ اروپایی[2]، سازمان کشورهای آمریکایی[3]، اتحادیهٔ عرب[4]، و سازمان همکاریهای اقتصادی[5] (اکو). در سازمانهای بین‌قاره‌ای، کشورهای دو یا چند قاره یا منطقهٔ جغرافیایی عضو هستند، مانند جنبش عدم تعهد[6]، سازمان کنفرانس اسلامی[7]، و سازمان کشورهای صادرکنندهٔ نفت (اپک[8]). کشورهای اسلامی در بسیاری از این سازمانها عضو هستند و ازاین‌رو در عرصهٔ روابط بین‌المللی و تطور حقوق بین‌الملل عمومی، نقشی انکارناپذیر دارند (← موسی‌زاده، ۱۳۷۸ش، ص ۵۳ـ۵۴، ۲۵۵ـ۲۸۳؛ ضیائی‌بیگدلی، ص ۲۱۱ـ۲۱۲، ۲۲۹، ۲۴۲ـ۲۴۳).

توسعهٔ ارتباطات بین‌الملل و اهمیت یافتن موضوع حقوق بشر و آزادیهای اساسی موجب شد که، علاوه بر دولتها و سازمانهای بین‌المللی، اشخاص نیز به‌تدریج موضوع حقوق بین‌الملل گردند. حقوق بین‌الملل معاصر به دو روش از حقوق افراد حمایت می‌کند: یکی با وضع قواعد و مقررات عام بشردوستانه و دیگر، با تدوین مقرراتی برای برخی گروههای آسیب‌پذیر، مانند کارگران، اقلیتها، افراد بدون تابعیت و کودکان. همچنین امروزه حقوق بین‌الملل به عرصهٔ حقوق کیفری هم راه یافته و در شاخهٔ «حقوق بین‌الملل کیفری» به مسئولیت کیفری مجرمان بین‌المللی می‌پردازد. جرم بین‌المللی، عملی است مخالف حقوق بین‌الملل که جامعهٔ بین‌المللی، براساس عرف یا معاهدات، آن را جرم شناخته باشد، مانند جنایت برضد صلح و برضد بشر و نیز جنایات جنگی (← ضیائی‌بیگدلی، ص ۲۴۳ـ۲۵۴، ۲۵۹ـ۲۶۵؛ گنجی، ج ۱، ص ۳۳۷).

بروز اختلاف میان تابعان حقوق بین‌الملل، به‌ویژه کشورها، امری اجتناب‌ناپذیر است و از جمله اهداف مهم حقوق بین‌الملل، تعیین مقررات حاکم بر رفع اختلافات بین‌المللی است. امروزه دو قاعدهٔ «منع توسل به زور در روابط بین‌الملل» و «الزام به فیصلهٔ مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی» از مهم‌ترین تکالیف دولتهاست. اختلاف بین‌المللی و روشهای حل آن یا حقوقی‌اند یا سیاسی. راههای سیاسی حل و فصل مسالمت‌آمیز دعاوی عبارت‌اند از: مذاکره، مساعی جمیله، تحقیق، میانجیگری و سازش. روشهای حقوقی فیصله دادن به اختلاف بین‌المللی، داوری بین‌المللی و دادگستری بین‌المللی است. آرای داوری ــ که هدف آن، تعیین حقوق و تکالیف طرفین به موجب قواعد حقوقی است ــ برای طرفین دعوا الزام قانونی دارد و چون فرآیندی اختیاری است و داوران با رضایت طرفین دعوا برگزیده می‌شوند، معمولاً موفقیت‌آمیز است (مقتدر، ص ۱۰۹ـ۱۱۵؛ نیز ← ضیائی‌بیگدلی، ص ۴۳۷ـ۴۶۴؛ داور* / داوری؛ دیوان بین‌المللی دادگستری*).

اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی. حقوق بین‌الملل اسلام ــ که به تبیین قواعد حاکم بر روابط دولت اسلامی با دیگر ملل می‌پردازد ــ جزئی از نظام حقوقی اسلام است و ازاین‌رو مبانی، اهداف و منابع حقوق اسلامی بر آن نیز حاکم است (← بخش ۱: کلیات). گزاره‌های مرتبط با حقوق بین‌الملل اسلام در جای‌جای منابع فقهی ــ بدون ذکر این عنوان یا عناوین معادل ــ مطرح شده است و افزون بر آن، نگارش کتابهایی مستقل با عنوان «السِّیَر» ــ که بیانگر روش برخورد مسلمانان با غیرمسلمانان در زمان جنگ و صلح است ــ در میان فقهای متقدم، به‌ویژه اهل سنّت، متداول بوده است. در این میان *السِّیَرالکبیر* محمدبن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۹)، به دلیل قدمت و جامعیت مباحث آن، اهمیت بسیار دارد، به‌گونه‌ای که حکومت عثمانی آن را به مثابهٔ قانون روابط بین‌الملل خود می‌دانست (شمس‌الائمه سرخسی، ۱۹۷۱، ج ۱، مقدمهٔ منجد، ص ۱۴؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۲؛ نیز ← جهاد*).

رابطهٔ جامعهٔ اسلامی با ملل دیگر از دوران رسالت پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، با فرستادن نامه و اعزام سفیران ایشان و نیز پذیرش سفیران دیگر ملل، آغاز شد و بعدها با گسترش قلمرو حکومت اسلامی بسط و توسعه یافت (← منتظری، ج ۲، ص ۷۰۴ـ۷۰۸؛ حمیداللّه، ص ۱۶۹ـ۱۷۴؛ عمید زنجانی، ج ۳، ص ۱۳۳ـ۱۴۱). بر پایهٔ متون و فقه اسلامی، روابط حکومت اسلامی با جوامع غیرمسلمان مبتنی بر اصول متعددی است، از جمله: جهان شمول بودن دین اسلام؛ امت واحد بودن مسلمانان؛ تقسیم‌بندی سیاسی جهان به دارالاسلام (قلمرو ارضی حکومت اسلامی ← دارالاسلام*) و دارالکفر (سرزمینهای غیراسلامی)؛ اهمیت جهاد و وجوب آن برای از بین بردن سیطرهٔ کفر، فراهم آوردن امکان گسترش دین الهی و

1. North Atlantic Treaty Organization (NATO)
2. European Union
3. Organization of American States
4. Arab League
5. Economic Cooperation Organization (ECO)
6. Non - Alignment Movement
7. Organization of the Islamic Conference
8. Organization of Petroleum Exporting Countries (OPEC)

دفاع از مسلمانان و سرزمینهای اسلامی؛ لزوم جلوگیری از هرگونه سلطه یافتن کفار بر مسلمانان و ضرورت استقلال همه‌جانبهٔ دولتهای اسلامی (← منتظری، ج ۲، ص ۷۰۱ـ۷۲۱؛ حسینی شیرازی، ص ۷۱ـ۷۲، ۷۷ـ۸۳؛ نیز ← جهاد*).

اما اینها به معنای وجود تقابل همیشگی میان مسلمانان و غیرمسلمانان نیست. قوانین اسلامیِ ناظر بر غیرمسلمانان، بیانگر مداراجویی اسلام در روابط بین‌الملل و نیز شناسایی و به رسمیت شناختن دولتهای غیراسلامی ــ با موجودیت جداگانه ــ از سوی حکومت اسلامی است. از جملهٔ این قوانین است: مشروعیت پناهندگی افراد دشمن به مسلمانان (← امان*)؛ حقوق و تکالیفِ ذمّیان (← جزیه*؛ ذمه*) و کفارِ غیرذمیِ ساکن در قلمرو حکومت اسلامی (← ادامهٔ مقاله)؛ مشروعیت انعقاد هرگونه معاهده از جانب حاکم صلاحیت‌دار اسلامی با حکومتهای غیرمسلمان در چهارچوب قوانین اسلام و مصالح؛ تأکید بر لزوم وفا به این معاهدات و حرمت پیمان‌شکنی تا زمانی که طرف مقابل به پیمان خویش وفادار است؛ و تبیین تعهداتِ یک جانبهٔ مسلمانان (چه مسافر چه مقیم) در قلمرو دولتهای غیرمسلمان (نسبت به دولت و مردم آنجا) (← نجفی، ج ۲۱، ص ۱۰۷ـ۱۰۸؛ منتظری، ج ۲، ص ۷۲۱ـ۷۳۷؛ عمید زنجانی، ج ۳، ص ۳۵۵ـ۳۵۸؛ حمیداللّه، ص ۱۰۳ـ۱۰۴). بدیهی است ماهیت برخورد دولت اسلامی با هریک از دولتهای غیراسلامی، به چگونگی موضع‌گیری و ارتباط آنها با دولت اسلامی بستگی دارد و می‌توانند و باید متفاوت باشد.

بعضی از قواعد حقوق بین‌الملل جدید، در فقه اسلامی از ابتدا مطرح بوده است (مانند برخورداری سفیران از نوعی مزایا و مصونیتها، البته نه به گستردگی امروز؛ رعایت مقررات و قواعد الزامی و اخلاقی جنگ، به‌ویژه تأکید بر رعایت حقوق انسانی در آن و نیز حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافاتِ بین ملل) یا در دوره‌های متأخرتر مطرح شده است (مانند قلمرو کشورهای مسلمان در آبهای آزاد؛ ← حمیداللّه، ص ۱۱۲ـ۱۱۶، ۱۷۲ـ۱۷۸؛ نیز ← جنگ*). پذیرش و تأیید آن دسته از مقررات و اصول مقبولِ حقوق بین‌الملل جدید که در فقه سابقه نداشته و حاصل حقوق جدید است (مانند حقوق هوا و فضا، مقررات سازمانهای بین‌المللی و ضوابط عضویت در آنها)، از صلاحیتهای اداری حکومت و از اختیارات دولت اسلامی است. حاکم صلاحیت‌دار اسلامی الزاماتِ بین‌المللیِ ناشی از مقتضیاتِ حقوق بین‌المللِ عمومی را در چهارچوب قوانین اسلام، یا حداقل به شرط مخالف نبودن آنها با قوانین اولیهٔ اسلام، می‌پذیرد و تا زمانی که به زیان حاکمیت اسلام نباشد به آنها پایبند است. این قوانین، به عنوان مصداقی از احکام حکومتی، بخشی از نظام حقوقی اسلام‌اند، هرچند ثبات و جاودانگی احکام اولیه را ندارند. پیدایش حقوق بین‌الملل اسلامی و تدوین آن در ضمن فقه ــ که حقوق اسلام بخشی از آن است ــ هم‌زمان با ظهور اسلام و دوران قرون وسطا در اروپا بوده است. ازاین‌رو، برخی نویسندگان، با تکیه بر شواهد تاریخی، حقوق بین‌الملل اسلامی را حلقهٔ مفقودهٔ میان حقوق روم و حقوق بین‌الملل جدید اروپا دانسته‌اند (← مقتدر، ص ۱۴؛ حمیداللّه، ص ۸۱ـ۸۸).

تقسیم سیاسی زمین به «دارالاسلام» و «دارالکفر» در شریعت اسلام، سبب شده است که برخی، با استناد به آرمانِ دولتِ جهانیِ اسلام، منکر پذیرش «تقسیم سیاسی زمین به دولتهای متعدد» در نظام حقوقی اسلام شوند. اگرچه ممکن است وظیفهٔ دولت اسلامی و مسلمانان تلاش برای رسیدن به این جامعه باشد، اما تعدد دولتها عملاً همواره وجود داشته و جهان اسلام، به‌ویژه پس از گسترش فتوحات اسلامی و افزایش جمعیت ساکن در قلمرو دارالاسلام، شاهد خلافتهای متعدد و هم‌زمان بوده است، که به‌رغم حکومت هریک بر بخشی از دارالاسلام، مرزبندیِ بین آنها شامل دین نمی‌شد و مسلمانان در همهٔ مناطق دارالاسلام اتباع دولت اسلامی بودند. دولتهای اسلامی از زاویهٔ دین افراد به آنان می‌نگریستند، نه اصالتهای قومی و سرزمینی، و در بُعد داخلی و بین‌المللی بر همین مبنا روابط خود را با آنان تنظیم می‌کردند.

حضور فعالِ همراه با مداخلاتِ غربیان در کشورهای اسلامی در قرن سیزدهم/ نوزدهم و توسعهٔ روابط آنان با حکومتهای مسلمانان (به‌ویژه عثمانی)، سبب شد مفاهیمی چون دولت، حاکمیت، مرز و قلمرو ملی (که با مفاهیم معهود در فقه اسلامی متفاوت بود) به جهان اسلام وارد شود. به‌تبع آن، بین آموزه‌های دینی و مفاهیم حقوق بین‌الملل ــ همانند دیگر مفاهیم حقوقی اسلام ــ جدایی افتاد و گرایشهای ملی‌گرایانه و معیارهای سرزمینی، در قوانین کشورهای اسلامی بروز کرد. همچنین ظهور دولتهای مستقل و متعدد در جهان اسلام ــ به‌سبب تجزیهٔ کشورهای اسلامی و آزادی کشورهایِ مسلمان تحت استعمار ــ و تقلید آنان از غرب در ساختار حکومت و سیاست، به گسترشِ بیشترِ قواعدِ حقوقِ بین‌المللِ عرفی در جهان اسلام انجامید. امروزه اقدام کشورهای مسلمان در تشکیل «سازمان کنفرانس اسلامی» یا تدوین «حقوق بشر اسلامی» بیانگر تمایل جهان اسلام به حاکمیت آموزه‌های دینی در روابط بین‌الملل است. شورای مجمع فقه اسلامی سازمان کنفرانس اسلامی در هفتمین نشست خود در سال ۱۳۷۱ش/ ۱۹۹۲ در جده، موضوع «حقوق بین‌الملل از نظر اسلام» را مورد توجه قرار داد و مصوبه‌ای دربارهٔ آن تدوین کرد (←

سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، ص ۱۶۹ـ۱۷۰؛ عمیدزنجانی، ج ۳، ص ۷۸ـ۸۱، ۳۵۶ـ۳۵۷؛ حسینی‌شیرازی، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ <دایرة‌المعارف جهان اسلام آکسفورد>[1]، ذیل "International Law"؛ نیز ← تابعیت*).

شماری از قوانین مرتبط با اصول حقوق بین‌الملل در ایران عبارت‌اند از: قانون تعیین حدود آبهای ساحلی و منطقهٔ نظارت دولت در دریاها (۱۳۱۳ ش) و اصلاحیهٔ آن (۱۳۳۸ ش)، قانون هواپیمایی کشوری (۱۳۲۸ ش)، قانون راجع به اکتشاف و بهره‌برداری از منابع طبیعی فلات قارهٔ ایران (۱۳۳۴ ش)، الحاق ایران به کنوانسیون مزایا و مصونیتهای ملل متحد (۱۳۵۲ ش) و نیز به کنوانسیون جلوگیری و مجازات جرائم برضد اشخاص مورد حمایت بین‌المللی (۱۳۵۷ ش). بنابر مواد ۱۵۲، ۱۵۳ و ۱۵۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول سیاست خارجی ایران مبتنی است بر مواردی چون نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ استقلالِ همه‌جانبه و تمامیت ارضی، خودداری از دخالت در امور داخلی ملتهای دیگر، عدم تعهد در برابر قدرتهای سلطه‌گر، روابط صلح‌آمیز متقابل با دولتهای غیرمحارب، و ممنوعیت قراردادهایی که موجب سلطهٔ بیگانگان شوند.

منابع: احمد مسلم، *القانون الدولی الخاص فی الجنسیة، و مرکز الاجانب، و تنازع القوانین*، ج ۱، قاهره ۱۹۵۶؛ مایکل بارتون اکهرست، *حقوق بین‌الملل نوین*، ترجمهٔ مهرداد سیدی، تهران ۱۳۷۳ ش؛ محمد حسینی‌شیرازی، *الفقه، السیاسة*، [بی‌جا]: مطبعة رضائی، ۱۴۰۳؛ محمد حمیدالله، *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*، ترجمه و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران ۱۳۸۳ ش؛ سازمان کنفرانس اسلامی، مجمع فقه اسلامی، *مصوبه‌ها و توصیه‌ها: از دومین تا پایان نهمین نشست*، ترجمهٔ محمد مقدس، قم ۱۴۱۸؛ نبیل ابراهیم سعد و محمدحسین منصور، *مبادئ القانون: المدخل الی القانون ـ نظریة الالتزامات*، بیروت ۱۹۹۵؛ ملکم شاو، *حقوق بین‌الملل*، ترجمهٔ محمدحسین وقار، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمدبن احمد شمس‌الائمه سرخسی، *شرح کتاب السیر الکبیر*، چاپ صلاح‌الدین منجد، [قاهره ? ۱۹۷۱]؛ همو، *کتاب المبسوط*، قاهره ۱۳۲۴ـ۱۳۳۱، چاپ افست استانبول ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ حسین صفائی، *مباحثی از حقوق بین‌الملل خصوصی*، [تهران] ۱۳۷۴ ش؛ محمدرضا ضیائی بیگدلی، *حقوق بین‌الملل عمومی*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ عبدالمنعم فرج صده، *اصول القانون*، بیروت: دارالنهضة العربیة، [بی‌تا]؛ عباسعلی عمیدزنجانی، *فقه سیاسی*، تهران ۱۳۷۷ـ۱۳۸۵ ش؛ ناصر کاتوزیان، *فلسفهٔ حقوق*، [تهران] ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ ش؛ آنتونیوکاسسه، *حقوق بین‌الملل در جهانی نامتحد*، ترجمهٔ مرتضی کلانتریان، تهران ۱۳۷۰ ش؛ حسن کیره، *المدخل الی القانون*، اسکندریه [۱۹۹۳]؛ منوچهر گنجی، *حقوق بین‌الملل عمومی*، ج ۱، تهران ۱۳۴۸ ش؛ احمد متین‌دفتری، *روابط بین‌المللی از قدیم‌الایام تا سازمان ملل متحد*، تهران ۱۳۳۶ ش؛ جلال‌الدین مدنی، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ هوشنگ مقتدر، *حقوق بین‌الملل عمومی*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۲، قم ۱۴۰۸؛ رضا موسی‌زاده، *بایسته‌های حقوق بین‌الملل عمومی (۱ـ۲)*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ همو، *سازمانهای بین‌المللی*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الاسلام*، ج ۲۱، چاپ عباس قوچانی، بیروت ۱۹۸۱؛ محمد نصیری، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران ۱۳۸۳ ش؛

The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world, ed. John L. Esposito, NewYork 1995, s.v. "International law (by Mohammad - Reza Djalili).

/ محسن قدیر /

ب) حقوق بین‌الملل خصوصی. این اصطلاح نخستین بار در ۱۲۵۰/۱۸۳۴ به‌کار رفت، اما برخی موضوعات و مباحث آن پیشینه‌ای کهن دارد (سلجوقی، ص ۳۳؛ صفایی، ص ۱۴). مثلاً، تقسیم ساکنانِ یک کشور به اتباع و بیگانگان، در دوران باستان نیز وجود داشته است. امروزه پیشرفت فنّاوری، سرعت مبادلات و سهولت رفت‌وآمد، سبب شده است که روابطِ خصوصیِ افراد به قلمرو یک کشور و اتباع یک کشور انحصار نیابد و حضور یک یا چند عنصر خارجی در این روابط، حقوق خصوصی را بیش از پیش از عرصهٔ حقوق داخلی به سوی حقوق بین‌الملل کشانده است. برای نمونه، توسعهٔ روزافزون تجارت بین‌الملل به منشعب شدن حقوقِ تجارتِ بین‌الملل (مجموعه قواعد حاکم بر امور تجاری در جامعهٔ بین‌الملل) از حقوق بین‌الملل خصوصی انجامیده است (مدنی، ص ۲۱ـ۲۳؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۲؛ خزاعی، ج ۵، ص ۱۵ـ۱۷).

جایگاه مهم حقوق داخلی و ملی در وضع قواعد این شاخه از حقوق و صبغهٔ عمومی داشتن برخی مباحث آن (مثل تابعیت)، موجب تشکیک برخی حقوق‌دانان در دو وصف «بین‌المللی» و «خصوصی بودن» آن و انکار این شاخه از حقوق شد. شماری دیگر، عنوان دیگری را پیشنهاد کردند یا آن را از شاخه‌های حقوق خصوصی یا حقوق مختلط انگاشتند (← نصیری، ص ۱۴ـ۱۵؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۶۷، ۶۹؛ صفایی، ص ۶۰ـ۶۲؛ کیره، ص ۷۷ـ۸۱). امروزه اختلاف‌نظر حقوق‌دانان نه دربارهٔ عنوان این رشته، بلکه دربارهٔ مباحث آن است. دربارهٔ محور بودن مبحث «تعارض قوانین»، همهٔ نظامهای حقوقی اتفاق‌نظر دارند، حتی برخی بر حقوق بین‌الملل

1. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*

خصوصی این عنوان را نهاده‌اند (← ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۸ـ۱۰؛ سلجوقی، ص ۲۷؛ صفایی، ص ۱۷ـ۲۰، ۳۳).

منابع حقوق بین‌الملل خصوصی عبارت‌اند از: منابع داخلی، شامل قانون، رویهٔ قضایی، عرف، و آرای علمای حقوق (دکترین)؛ و منابع بین‌المللی، شامل عهدنامه‌های بین‌المللی (قراردادهای دو و چند جانبه)، رویهٔ قضایی بین‌المللی، عرف بین‌المللی و اصول کلی بین‌المللی (صفایی، ص ۳۹ـ۵۷؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸ـ۳۷).

در منابع حقوق بین‌الملل خصوصی، علاوه بر تعارض قوانین، از موضوعاتی چون تابعیت، اقامتگاه، وضع بیگانگان، و تعارض دادگاهها بحث می‌شود.

۱. تابعیت، که به معنای رابطهٔ سیاسی، حقوقی و معنوی هر شخص حقیقی یا حقوقی با دولتی معیّن است، موجب برقرار شدن حقوق و تکالیف افراد و انتساب اشخاص (حقیقی و حقوقی) به دولتی خاص می‌شود. در تابعیت از این مباحث سخن می‌رود: ارکان تابعیت؛ مبانی و اصول حاکم بر آن؛ راههای به دست آوردن، تغییر و از دست دادن تابعیت؛ چند تابعیتی و بی‌تابعیتی. تابعیت در نظام حقوقی و سیاسی اسلام مفهومی ویژه دارد (← تابعیت*).

۲. اقامتگاه، که مراد از آن، مقرّ قانونی شخص است. اقامتگاه مظهر انتساب اشخاص به دولتی معیّن و رابطه‌ای مادّی و حقوقی است که شخص را، بدون توجه به تابعیت او، به قسمتی از خاک یک دولت پیوند می‌دهد (مدنی، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ نصیری، ص ۸۰؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۴۸). در برخی نظامهای حقوقی، اقامتگاه شخص ممکن است با محل سکونت او یکسان نباشد (سلجوقی، ص ۱۳۶؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۴۹).

در نظامهای حقوقیِ متقدم، مفهوم تابعیت و اقامتگاه آنچنان با یکدیگر آمیخته بودند که با خروج شخص از محل اقامت، رابطهٔ سیاسی او با دولت هم از میان می‌رفت. از اوایل قرن نوزدهم/ سیزدهم این مفاهیم از یکدیگر تفکیک شدند و درنتیجه، شخص بدونِ تابعیت هم می‌تواند اقامتگاه داشته باشد و برعکس، ممکن است تبعه‌ای فاقد اقامتگاه باشد (نصیری، ص ۸۱؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۵۰ـ۱۵۱).

هرگاه تابعیت و اقامتگاه فرد یک کشور باشد، اقامتگاه، داخلی و از مصادیق حقوق خصوصی است. در این فرض، اقامتگاه شخص مکمل هویت او به‌شمار می‌رود. اما کسی که کشور متبوعش با محل اقامت او مطابقت نداشته باشند، اقامتگاه او بین‌المللی است. اقامتگاه از لحاظ حقوق بین‌الملل، نشان‌دهندهٔ اشخاصی است که در قلمرو یک حکومت و مشمول حاکمیت آن هستند (مدنی، ص ۱۲۴؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۴۸؛ نصیری، ص ۸۴ـ۸۵). مفهوم اقامتگاه در حقوق مدنیِ بسیاری از کشورها وجود دارد، اما ضابطهٔ تعیین آن متفاوت است (← ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۵۱ـ۱۵۳).

فواید و آثار حقوقی تعیین اقامتگاه عبارت‌اند از: الف) تعیین صلاحیت دادگاهها. طبق قاعده‌ای مشترک در حقوق داخلی و حقوق بین‌المللی، اصولاً دادگاه محلِ اقامتِ خوانده صلاحیت رسیدگی به دعوا را دارد. در مواد مختلفی از قوانین ایران نیز دادگاه صلاحیت‌دار براساس اقامتگاه، معیّن شده است. ب) تشخیص قانون صلاحیت‌دار. تا قرن نوزدهم/ سیزدهم در بسیاری از کشورها قانونِ اقامتگاهِ افراد بر دعاویِ راجع به احوال شخصیه حاکم بود. پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹)، ابتدا در فرانسه و سپس در بیشتر کشورهای اروپایی، اِعمال قانون ملی (قانون متبوع) در احوال شخصیه پذیرفته شد. با این همه، در این قبیل کشورها، قانون اقامتگاه در مورد احوال شخصیهٔ اشخاصِ بی‌تابعیت و قانونِ اقامتگاهِ مشترک در مواردی از قبیل طلاق و نَسَب (وقتی دو طرف، تابعیت واحد ندارند) اِعمال می‌شود. ج) تمتع از حقوق یا انجام دادن تعهداتی که بستگی به اقامتگاه دارد، مانند تعهد پرداخت مالیات و حق انتخاب نماینده (همان، ج ۱، ص ۱۵۵ـ۱۶۱؛ نصیری، ص ۸۲ـ۸۳؛ سلجوقی، ص ۱۳۰ـ۱۳۲).

پیش از استقرار نظام حقوقی جدید ایران، مفهوم اقامتگاه و قواعد حاکم بر آن شناخته شده نبود؛ هرچند دولت ایران در هنگام بروز اختلاف دربارهٔ تابعیتِ مهاجرانِ ایرانی، به سابقهٔ اقامت آنان و اجدادشان در ایران توجه می‌کرد (سلجوقی، ص ۱۲۸). نخستین بار در قانون «اصول محاکمات حقوقی» مصوب ۱۳۲۹، از اقامتگاه به عنوان معیار تعیین صلاحیتهای محلی دادگاهها نام برده شد. بعدها مواد ۱۰۰۲ تا ۱۰۱۰ قانون مدنی ــ که از حقوق اروپا، به‌ویژه قانون مدنی فرانسه، اقتباس شد ــ به تعریف اقامتگاه، انواع اقامتگاه و شماری از قواعد حاکم بر آن اختصاص یافت. بر پایهٔ این مواد، اقامتگاهْ مرکزِ مهمِ امور شخص است؛ خواه شخص در آنجا ساکن باشد خواه نباشد. مواد مذکور، در کنار قوانین دیگر، مبنای مقررات اقامتگاه در حقوق بین‌الملل خصوصیِ ایران نیز هست (← سلجوقی، ص ۱۲۸ـ۱۳۰؛ شایگان، ص ۱۴۹؛ نصیری، ص ۸۷).

در حقوق ایران، دربارهٔ اقامتگاه، این اصول رعایت می‌شود: اصل لزوم اقامتگاه برای اشخاص، اصل وحدت اقامتگاه و اصلِ تغییرپذیری اقامتگاه. اقامتگاه بر سه نوع است: اختیاری، اجباری و قراردادی. اقامتگاه اختیاری آن است که شخصِ واجد اهلیت به ارادهٔ خود معیّن کرده است. اقامتگاه اجباری را قانونگذار برای برخی اشخاص، به‌سبب شغل آنان (مانند مأموران دولت و نظامیان) یا وابستگی آنان به اشخاص دیگر (مانند زن شوهردار، کودک و...)، تعیین می‌کند. اقامتگاه قراردادی محلی است که

شخص، فقط برای بعضی امور (مانند قراردادها، اجرای تعهدات یا دعاوی ناشی از قرارداد یا ابلاغ اوراق دادرسی) تعیین می‌کند. در منابع حقوقی و قوانین، به اقامتگاه اشخاص حقوقی نیز توجه شده است (ــه امامی، ج ۴، ص ۲۱۸ـ۲۲۲؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۶۱ـ۱۸۲؛ سلجوقی، ص ۱۵۱ـ۱۵۶).

در شریعت اسلام آزادی انتخاب اقامتگاه برای هر فرد مسلمان درکشور اسلامی و نیز خارج از سرزمین اسلامی، حقی مشروع است (هر چند مسلمانان ترغیب شده‌اند دارالاسلام را اقامتگاه دائم خود قرار دهند)، ولی اگر مسلمانان در برپایی شعائر دینی در دارالکفر آزادی نداشته باشند، اقامت آنان در آنجا ممنوع شده است (نجفی، ج ۲۱، ص ۳۴ـ۳۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۰۷).

در نظام حقوقی اسلام تقسیم سیاسی زمین به «دارالاسلام» و «دارالکفر» براساس دین صورت گرفته و مردم در هر نقطهٔ جهان بر این مبنا تقسیم می‌شوند (ــه دارالاسلام*). دربارهٔ شرط اقامت در دارالاسلام، برای بهره‌مندی مسلمان از تابعیت دولت اسلامی، آرای مختلفی وجود دارد. برخی اقامت را رکن و برخی آن را شرط عضویت فرد در جامعهٔ اسلامی دانسته‌اند و گروهی دیگر صرفاً مسلمان بودنِ شخص را، بدون توجه به اقامتگاه، علت تامهٔ بهره‌مندی او از تابعیت دولت اسلامی شمرده‌اند. شواهد متعددی را مؤید نظر اخیر دانسته‌اند. بر این اساس، اقامت در دارالاسلام شرط یا علت تابعیت دولت اسلامی نیست و فقط درصورتی که مسلمانِ مقیم دارالکفر با داشتن توانِ انجام دادن تکلیف، به تقصیر، از وظیفهٔ هجرت کردن به دارالاسلام سرباز زند، از برخی مزایای تابعیت دولت اسلامی ــ و نه اصل آن ــ محروم می‌گردد (ــه سیدقطب، ذیل انفال: ۷۴؛ حمیدالله، ص ۱۲۹؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۰۴ـ۱۰۷؛ نیز ــه هجرت*).

۳. وضع بیگانگان. جمعیت ساکن در هر کشور به دو گروه اَتباع و بیگانگان تقسیم می‌گردد. بیگانگان اشخاصی هستند که تابعیت دولت محل اقامت خود را ندارند، خواه تابع دولتی دیگر یا به‌طور کلی فاقد تابعیت باشند، خواه اشخاص حقیقی باشند یا اشخاص حقوقی. امروزه این سؤال مطرح است که آیا اشخاص حقوقی بیگانه می‌توانند در کشوری جز خاستگاه خود از حقوق قانونی بهره‌مند شوند یا نه (ــه مدنی، ص ۱۴۰، ۲۲۹ـ۲۳۶؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۳، ۲۸۷ـ۲۹۶؛ نصیری، ص ۱۲۶ـ۱۳۹).

همواره برخی افراد، برای زمانی کوتاه یا بلند، در سرزمینی جز کشور متبوع خود زندگی می‌کرده‌اند، ازاین‌رو تقسیم ساکنان هر کشور به اتباع و بیگانگان از دوران باستان وجود داشته است. حقوق و وظایف بیگانگان در جوامع و ادوار گوناگون تاریخی یکسان نبوده است. نقطهٔ آغازین رسمیت یافتن حقوق بیگانگان، حقوق روم باستان بود که در آن با تأثیر از فلسفهٔ یونان دربارهٔ حقوق فطری، برای بیگانگان حقوقی با نام «حقوق ملل»[1] مقرر شد (ــه مدنی، ص ۱۴۱ـ۱۴۳؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۷ـ۱۸۸؛ جعفر، ص ۸۲، ۱۳۹).

در اروپا از قرن دوازدهم / ششم، هم‌زمان با گسترش سفرهای تجاری، تسهیلاتی برای تاجران بیگانه منظور شد. پس از قرون وسطا حقوق بیگانگان، به‌ویژه در قرن هفدهم/یازدهم، گسترش یافت و ضابطه‌مند شد. در دوران استعمار غربی در کشورهای اسلامی، براساس معاهدات کاپیتولاسیون، بیگانگان ساکن در این کشورها از حقوق و مزایای بسیاری برخوردار شدند (ــه کاپیتولاسیون*). پس از انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹، به حقوق بیگانگان توجه شد و ابتدا در فرانسه و سپس در کشورهای دیگر، حقوق مدونی برای بیگانگان وضع شد (ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۸ـ۱۹۲). در قرن نوزدهم / سیزدهم، دولتها «حداقلِ حقوق برای بیگانگان» را پذیرفتند، هرچند معیار و حدود و میزانِ این حداقل، به گونه‌ای که مورد قبول همهٔ کشورها باشد مشخص نبود. از آغاز قرن بیستم / چهاردهم و توجه به حقوق بشر، بسیاری از کنوانسیونهای جهانی و منطقه‌ای، به حقوق بیگانگان توجه نشان داده‌اند. امروزه در عرصهٔ حقوق بین‌الملل، استاندارد حقوق بیگانگان از «حداقل» به «حداکثر» گرایش یافته است (ــه گیلاندوست، ص ۲۰۳؛ نصیری، ص ۸۹ـ۹۰؛ شاو[2]، ص ۳۲۰ـ۳۲۲).

اشخاص حقیقیِ بیگانه به چند دستهٔ عمده طبقه‌بندی می‌شوند: بیگانهٔ عادی (شامل بیگانهٔ مقیم و مسافر)، بیگانهٔ مجرم فراری، بیگانهٔ مهاجر، بیگانهٔ پناهنده، بیگانهٔ مأمور (مأمور سیاسی و غیرسیاسی)، و آوارگان (شامل آوارهٔ جنگی و آوارهٔ بلایای طبیعی). این گروهها حقوق یکسانی ندارند. مثلاً، به‌طور معمول، حقوق مأموران سیاسی بیشتر و حقوق آوارگان کمتر از حقوق سایر بیگانگان است (ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۴ـ۱۸۶؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۹۸ـ۲۰۷؛ نیز ــه پناهندگی*).

رشد و توسعهٔ دادوستدهای اقتصادی و فرهنگی و در پی آن افزایش مهاجرتها در سده‌های اخیر، به ضرورت تدوین و تنظیم حقوق و تکالیف بیگانگان افزود (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۱۹). آزادی عمل دولتها در تنظیم حقوق و تکالیف بیگانگان، باتوجه به ملاحظات انسانی و ملی و فراملی، محدود است. به‌طور متعارف، بیگانگان از اتباعِ دولتِ پذیرنده حقوق کمتری دارند. این حقوق در هر کشور، بنابر مقتضیات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، متفاوت است. همچنین آنان، جز در آنچه به تابعیت

---

1. Jus Gentium 2. Malcolm N. Shaw

مربوط است، غالباً موظف به انجام دادن همان تکالیفِ اتباعِ کشورِ محل اقامت هستند (احمد مسلم، ص ۲۹۳ـ۲۹۶، ۳۰۰ـ۳۰۱؛ زیدان، ص ۷۲ـ۷۳).

مبانیِ تعیین وضع حقوقی بیگانگان در حقوقِ امروزی عبارت‌اند از: الف) التزام یک‌جانبه و خود خواستهٔ دولتها به دلایل انسان دوستانه؛ یعنی، دولتها بر پایهٔ تعهد یک‌جانبه و ملاحظات انسانی و بشردوستانه، به تعیین و تنظیم قواعد حاکم بر وضع بیگانگان بپردازند. ب) التزام متقابل به موجب معاهدات دو جانبه و رفتار متقابل؛ یعنی، برخورداری بیگانه از حقوقی خاص در قلمرو دولتِ پذیرنده، بسته به آن است که دولتِ متبوعِ بیگانه برای اتباعِ دولتِ‌پذیرنده همان حقوق را قائل باشد. رفتارِ متقابل، یا سیاسی است (با انعقاد معاهدهٔ سیاسی) یا قانونی (یعنی قانونگذار رفتار متقابلِ قانون کشور بیگانه را شرط برخورداری وی از حقوقی خاص بداند) یا عملی. ج) التزامِ بین‌المللی به دلیل عضویت در معاهدات بین‌المللی. رویکردِ جدید حقوق بین‌الملل عمومی، شناسایی اشخاص به عنوان اتباع حقوق بین‌الملل در کنار دولتها و سازمانهای بین‌المللی است که بر پایهٔ آن، دولتها موظف‌اند حداقل حقوق متعارف را برای بیگانگان رعایت کنند (نصیری، ص ۸۸ـ۹۵؛ احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۰۲ـ۳۱۰؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۰ـ۲۲۷).

در متون دینی و فقهی عناوین تبعه و بیگانه به‌چشم نمی‌خورد. در اسلام تابعیت بر یکی از دو معیار ایمان یا پیمان استوار است. مسلمانان به‌طور طبیعی تابع دولت اسلامی هستند و اهل کتاب هم با انعقاد پیمان ذمه تابع آن می‌شوند (ــــ تابعیت*). ازاین‌رو، از دیدگاه فقهی، بیگانه کسی است که نه اسلام را پذیرفته و نه به انعقاد پیمان ذمه اقدام کرده باشد؛ یعنی، کفار غیرذمی مقیم در قلمرو دارالاسلام* (احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۳۵ـ۳۳۷). در متون دینی و فقهی با عناوین مسلمان و ذمی (به صورت غیرمستقیم) و نیز با عناوینی چون مُستأمن و معاهد (به‌طور مستقیم) وضع حقوقی بیگانگان تبیین می‌شود. چنانچه موضوع حکم، مشرک، بت‌پرست و امثال آن باشد به وضع حقوقیِ بیگانگان غیرکتابی پرداخته می‌شود، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن باشد (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۸۸ـ۲۹۰).

در نظام حقوقی اسلام، بیگانگان از لحاظ محل سکونت، به بیگانگان مقیم دارالکفر و مقیم دارالاسلام تقسیم شده‌اند که در فقه، به ترتیب، کافرِ حربی (غیرمستأمن) و مستأمن نامیده می‌شوند. مراد از کافرِ مستأمن، بیگانه‌ای است که به صورت قانونی و با اجازهٔ مسلمانان و دولت اسلامی در قلمرو آن سکنا یا اقامت گزیده است. بیگانگان از نظر دین به دو گروه کتابی و غیرکتابی، به لحاظ سیاسی و نوع قراردادشان با دولت اسلامی به گروههای متعدد، و به لحاظ مدت و انگیزهٔ اقامت به دو گروه عادی (مسافر و مقیم) و غیرعادی (مأموران سیاسی، رسولان، پناهندگان، آوارگان و جاسوسان) تقسیم می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۲۱۳ـ۲۱۷).

وضع حقوقی بیگانگان در نظام حقوقی اسلام بیشتر بر پایهٔ الزام یک‌جانبهٔ دولت اسلامی ونیز رفتار متقابل استوار است. تعهد یک‌جانبهٔ دولت اسلامی عمدتاً بر پایهٔ عقد امان صورت می‌گیرد که پس از تقاضای امان از سوی بیگانه (مستأمن، به معنای خاص) و موافقت طرف مسلمان انعقاد می‌یابد. پس از انعقاد قرارداد امان، تا زمانی که عقد استمرار داشته باشد، هر دو طرف مکلف به اجرای آن هستند، مشروط بر آنکه مضمون عقد و شروط آن، با شرع و قواعدِ آمِر و نظم عمومی جامعهٔ اسلامی مخالف نباشد. امان به لحاظ منشأ، موضوع، زمان و حکمِ تکلیفی، اقسامی دارد (ــــ زیدان، ص ۴۶ـ۵۶؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۹ـ۲۵۸؛ نیز ــــ امان*).

رفتار متقابل قانونی را، به‌سبب فقدان قوانین مدون زمان صدر اسلام، نمی‌توان مبنای مهمی برای حقوق بیگانگان قلمداد کرد، هرچند به لحاظ منطقی، در چهارچوب اختیارات حاکم اسلامی و مصالح مسلمانان درخور طرح است. با این همه، گونه‌های دیگر رفتار متقابل به‌خوبی قابل استناد است، از جمله رفتار متقابل عملی که مصادیقی از آن در تاریخ صدر اسلام ثبت شده است؛ مثلاً در مورد امنیت رسولان (فرستادگان شاهان) و تاجران. در این میان، آنچه بهتر می‌تواند حقوق بیگانگان را از دیدگاه حقوق اسلامی معیّن کند، رفتار متقابل سیاسی یا انعقاد معاهدات دوجانبه میان دولت اسلامی و دولتهای بیگانه است (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۵۸ـ۲۵۹؛ زیدان، ص ۷۴). در صورت گنجاندن شروط ناظر بر حقوق اتباع دو طرف در این پیمانها ــ که در فقه اسلامی، برحسب مورد، با نامهایی چون مُهادنه (هدنه)، مواعده، مصالحه و معاهده خوانده می‌شوند ــ وفای به آنها تا زمانی که طرف مقابل پیمان را نقض نکرده، واجب است. حتی نقض آن هم موجب رفع مصونیت بیگانگان مقیم دارالاسلام نمی‌شود، بلکه دولت اسلامی باید با رعایت امنیت، آنان را از قلمرو کشور اسلامی خارج و به مأمن یا کشورشان هدایت کند (ــــ طوسی، ج ۲، ص ۵۸ـ۵۹؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۱۷؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۹۴، ۳۰۰).

علاوه بر اینها، چنانچه قواعد حقوقیِ جدیدی به عنوان حقوق بیگانگان در عرف بین‌المللی پذیرفته شود، حاکمِ صلاحیت‌دار اسلامی، در چهارچوب قوانین اسلام یا دست‌کم به شرط مخالف نبودن آنها با اصول و ضوابط اسلامی، مجاز است آنها را بپذیرد و به عنوان حق بیگانگان مقیم در کشور اسلامی اعلام کند (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۶۲ـ۲۶۳).

در منابع حقوق بین‌الملل خصوصی، در مبحث حضور

بیگانه، از پذیرش بیگانه با سه محور ورود، عبور و اقامت، و نیز از بیرون رفتن بیگانه از کشور با سه محور خروج، اخراج و تبعید، به‌تفصیل سخن رفته است (برای نمونه ← احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۱۱ـ۳۱۸؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۹۲ـ۲۲۳). در نظام حقوقی اسلام، مدت اقامت بیگانگان در دارالاسلام بر پایهٔ عقودی چون امان و هدنه، همانند نظامهای حقوقی عرفی، محدود و زمانمند (موقت) و تمدیدپذیر است. البته فقها دربارهٔ مدت اقامت او در دارالاسلام اختلاف‌نظر دارند (← علامه حلّی، همانجا؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۹۷ـ۲۹۹؛ صبوّا، ص ۲۲۲؛ زیدان، ص ۱۱۵ـ۱۱۶). بیگانه پس از پایان یافتن مهلت امان و تمدید نشدن آن، باید از سرزمین اسلامی خارج شود. در پاره‌ای موارد، به عللی چون نقض شروط مندرج در قرارداد، ارتکاب جرم و بیم از خیانت او، وی پیش از پایان یافتن زمان قراردادِ امان یا هدنه، از سرزمین اسلامی اخراج می‌شود (← دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۹۸ـ۳۰۵؛ زحیلی، ص ۳۷۸ـ۳۹۶).

در حقوق بین‌الملل در عرصهٔ حقوق عمومی بیگانگان، از امتیازات آنان در حوزه‌های حقوق اساسی (شامل مواردی مانند امنیت مالی و جانی او، حق برخورداری از آزادی اندیشه و انتخاب مذهب)، حقوق اقتصادی (حق بهره‌مندی از خدمات عمومی و شغل) و حقوق قضایی (حق ترافُع قضایی و حق انتخاب وکیل)، و نیز تکالیف عمومی بیگانگان (مانند رعایت قوانین کشور، محل سکونت و پرداخت مالیات) سخن می‌رود. در محدودهٔ حقوق خصوصی هم از قانون حاکم بر احوال شخصیهٔ بیگانگان و امتیازات، محدودیتها و معافیتهای آنان در معاملات و حقوق مالی بحث می‌شود (← مدنی، ص ۱۸۰ـ۱۹۰، ۱۹۲ـ۱۹۶؛ احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۲۵ـ۳۳۴؛ نصیری، ص ۱۰۲ـ۱۱۸).

در منابع فقهی، حقوق عمومی بیگانگان در چند محور مطرح شده است.

الف) حقوق اساسی، که مصادیق مهم آن عبارت‌اند از: ۱. حق داشتن اقامتگاه. لازمهٔ بهره‌مندی بیگانهٔ مقیم از حق اقامت، داشتن حق اقامتگاه هم هست. موارد استثنا شده از اصل آزادی بیگانه در گردشگری و انتخاب اقامتگاه عبارت‌اند از: ممنوعیت حق ورود، عبور و اقامت در مسجدالحرام (به نظر مشهور) و نیز حرم مکه (به نظر برخی فقها) یا دیگر مناطق جزیرةالعرب به‌طور عام یا حجاز به‌طور خاص (به نظر معدودی از فقها) (← دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۰۵ـ۳۰۸؛ زیدان، ص ۱۲۱؛ صبوّا، ص ۲۱۴ـ۲۱۶؛ نیز ← حرم*). ۲. مصونیت جان، آبرو و مَسکن. دولت اسلامی وظیفه دارد از بیگانه در برابر تعدیات اجتماعیِ شهروندان خود و نیز در برابر تهاجم بیگانه محافظت کند، حتی به نظر برخی فقها دولت اسلامی نمی‌تواند مستأمن را با اسیر مسلمانِ در دستِ دولت بیگانه معاوضه نماید. احترام به مسکن و مصونیت منزل بیگانه از تعدی و تجاوز نیز در منابع فقهی مطرح شده است (← طوسی، ج ۲، ص ۵۹؛ صبوّا، ص ۲۱۱ـ۲۱۴؛ زیدان، ص ۱۱۷ـ۱۱۸، ۱۲۵). ۳. حق برخورداری خانواده و بستگان شخص بیگانه از امنیت مالی و جانی. حتی اگر امانِ مستأمن به سبب نقض عهد پایان پذیرد، مصونیت خانوادهٔ او که ساکن دارالاسلام هستند همچنان باقی است. دربارهٔ قلمرو این حکم و مفهوم خانواده، فقها اختلاف‌نظر دارند (← دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۱۲ـ۳۱۴). ۴. حق برخورداری از زندگی شرافتمندانه، آزادی عقیده و رفتار مذهبی، آزادی اندیشه و بیان و تشکیل اجتماعات (همان، ج ۱، ص ۳۱۴ـ۳۲۲؛ زیدان، ص ۱۲۵).

ب) حقوق اقتصادی و اجتماعی. احترام به حق مالکیت بیگانه از اصول مسلّم نظام حقوقی اسلام است و نیازی به ذکر آن در عقد مهادنه یا امان نیست. این مصونیت مالی حتی با نقض قرارداد امان هم استمرار دارد، حتی مالکیت بیگانه بر آنچه برای مسلمانان محترم نیست (مانند مشروبات الکلی و خوک) محترم و مشمول قاعدهٔ ضمان (در صورت غَصب یا اتلاف) است. وی در چهارچوب قوانین دولت اسلامی، حق اشتغال و آزادی انتخاب شغل هم دارد (← طوسی، ج ۲، ص ۱۵ـ ۱۶؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۱۰۴؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۲۲ـ ۳۲۸، ۳۷۳ـ۳۷۵).

ج) حق ترافُع قضایی (دادخواهی نزد قاضی). با مراجعهٔ مستأمن به دادگاه دولت اسلامی، دادگاه موظف به رسیدگی است، زیرا حمایت از مستأمن لازمهٔ عقد امان است. اما چنانچه خوانده نیز بیگانه باشد، دربارهٔ تعهد دولت اسلامی در دفاع از بیگانه و رسیدگی به دعوای آنان و نیز محدودهٔ آن اختلاف‌نظر وجود دارد (← زیدان، ص ۵۶۹ـ۵۷۶؛ زحیلی، ص ۲۵۰؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۲۹ـ۳۳۵).

د) حقوق سیاسی. بیگانگان در چهارچوب اجازهٔ دولت اسلامی می‌توانند از امتیاز ـ و نه حق ـ فعالیت سیاسی برخوردار شوند؛ اما همانند حقوق بین‌الملل جدید، از برخی حقوق سیاسی (مانند حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و تصدی وزارت) بی‌بهره‌اند (عبدالعزیز کامل، ص ۹۶، ۱۰۱). بیگانگان در برابر محرومیت از حقوق سیاسی، از تکالیف مبتنی بر تابعیت نیز معاف‌اند، مانند خدمت سربازی، دفاع از کشور اسلامی، و پرداخت مالیاتهایی که مخصوص اتباع دولت اسلامی است (خمس، زکات و جزیه). البته بیگانگانی که در سرزمین اسلامی به فعالیتهای اقتصادی اشتغال دارند، همچون اتباع دولت اسلامی، موظف به پرداخت حقوق گمرکی و مالیات بر درآمد هستند. دربارهٔ میزان این مالیات و حد نصاب و سایر جزئیات آن، دیدگاههای فقهی گوناگونی وجود دارد (← زیدان،

ص ۱۷۶ـ۱۷۷، ۱۹۰ـ۱۹۶؛ صوّا، ص ۱۹۶ـ۲۰۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۴۴ـ۳۴۷).

در نظام حقوقی اسلام، تکالیفِ بیگانگان مانند تکالیف اتباع دولت اسلامی (مسلمانان و اهل ذمه) است جز اینکه آنان از انجام دادن برخی تکالیفِ مبتنی بر اسلام یا پیمان معاف‌اند (زیدان، ص ۷۴ـ۷۵). فقها ضمن بحث از پیمان ذمه، تکالیفی برای ذمیان برشمرده‌اند (برای نمونه ← طوسی، ج ۲، ص ۴۳ـ۴۴؛ مطیعی، ج ۱۹، ص ۴۰۸، ۴۲۳ـ۴۲۷) که منطقاً در مورد مستأمن نیز صادق است (إنّ المستأمن فی دارالاسلام بمنزلة الذمی ← کاسانی، ج ۶، ص ۸۱). تکالیف مذکور متعلق به دو حوزهٔ حقوق عمومی و خصوصی است، مانند تکالیف مربوط به نقض نکردن قرار داد (مثل جاسوسی نکردن به نفع بیگانگان)، تکالیف مربوط به رعایت نظم عمومی (مانند اهانت نکردن به مقدّسات اسلام) و تکالیف مربوط به رعایت اخلاق حسنه و احساسات مذهبی (مانند امتناع از ارتکاب محرّمات اسلامی). پایبند نبودن بیگانه به این التزامات، بسته به مورد، آثار و تبعاتی دارد (← طوسی، مطیعی، همانجاها؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۳۸ـ ۳۵۵). بنابراین، از جمله اصول حاکم بر حقوق بیگانگان در اسلام، اصلِ صلاحیتِ سرزمینیِ قوانین دولت اسلامی است، جز در مواردی چون احوال شخصیه (زیدان، ص ۲۱۷ـ ۲۱۸؛ احمد مسلم، ج ۱، ص ۵۶ـ۵۷).

در نظام حقوقی اسلام، از حقوق خصوصیِ بیگانگان عمدتاً در دو موضوع بحث می‌شود: معاملات مالی و احوال شخصیه. در این عرصه، اصل بر همانندیِ حقوقیِ بیگانگان با اتباع دولت اسلامی است، زیرا بر پایهٔ منابع فقهی، کمترین تفاوت حقوقی مسلمانان و غیرمسلمانان، در قلمرو معاملات (مانند بیع و اجاره) وجود دارد و جز در موارد استثنایی، مسلمان یا ذمی بودن شرط برقراریِ حقوق قراردادی نیست (← طوسی، ج ۲، ص ۴۹ـ۵۰؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۵۶ـ۳۵۹). مهم‌ترین استثناهای قاعدهٔ همانندیِ مسلمانان و غیرمسلمانان در حوزهٔ معاملات عبارت‌اند از: جوازِ گرفتن بهره از بیگانه، جایز نبودن وکالت ذمی بر ضد مسلمان و محرومیت از حق شُفعه* برای شفیع غیرمسلمان در صورتی که خریدار، مسلمان باشد (صوّا، ص ۲۲۲ـ۲۲۴؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۵۹ـ۳۷۷).

در منابع فقهی، ضمن بحث از مصادیق احوال شخصیه (مانند نکاح، طلاق، ثبوتِ نَسَب، ولایت بر فرزندان، وصیت و ارث)، به احوال شخصیهٔ بیگانگان نیز پرداخته شده است.

در متون فقهی، رابطهٔ حقوقیِ طرفینِ نکاح برپایهٔ دین آنها مورد توجه قرار گرفته و احکام غیرمسلمانان براساس اهل‌کتاب (یهودی، مسیحی) یا مجوسی یا مشرک بودن آنان مطرح شده است، چه آنان اتباع اقلیت دولت اسلامی باشند، چه بیگانه و تابع دولتی دیگر. در این مبحث، از موضوعاتی چون صحت نکاح غیرمسلمانان با یکدیگر، حکم ازدواج بیگانه (اهل‌کتاب یا غیر اهل‌کتاب) با اتباع غیرمسلمان (اهل ذمه) و با اتباع مسلمان (ازدواج مرد بیگانه با زن مسلمان و ازدواج زن بیگانه با مرد مسلمان) سخن به میان آمده است (← زیدان، ص ۳۴۱ـ۳۶۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۷۹ـ۳۹۷؛ نیز ← نکاح*). همچنین از لوازم و آثار اقسام مذکور نکاح بحث می‌شود، مانند مَهر، پرداخت نفقهٔ همسر و اَقارب، حضانتِ طفلی که یکی از والدین یا هر دو آنها بیگانه یا تبعهٔ غیرمسلمان دولت اسلامی باشند، و ثبوتِ نَسب (← زیدان، ص ۳۷۱ـ۳۸۰، ۴۴۳ـ۴۴۴، ۴۵۰ـ۴۵۶، ۴۶۴ـ۴۸۲؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۹۷ـ۴۲۰).

در نظام حقوقی اسلام، دربارهٔ انحلال نکاح غیرمسلمانان دو نکتهٔ مهم وجود دارد: ۱. با حدوث اختلاف دینی به‌سبب پذیرش اسلام از جانب زوجه، چه شوهر او بیگانه باشد چه ذمی، و نیز با مسلمان شدن مردی که زوجهٔ او غیرکتابی باشد، عقد نکاح انحلال می‌یابد. به عبارت دیگر، در ازدواج زن مسلمان وحدت نوع و درجهٔ تابعیتِ شوهر و در ازدواج مرد مسلمان وحدت زوجین در اصل تابعیت دولت اسلامی الزامی است (← زیدان، ص ۴۰۳ـ۴۱۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۴۲۴ـ۴۲۷). ۲. اختلاف هم‌زمان و توأمان زوجین در تابعیت و اقامتگاه، به نظر ابوحنیفه موجب انحلال نکاح می‌شود؛ یعنی در فرضی که یکی از زوجین مقیم و تبعهٔ دولت اسلامی و دیگری مقیم و تبعهٔ دارالکفر باشد (کاسانی، ج ۲، ص ۳۳۸ـ۳۳۹؛ برای تفصیل ← زیدان، ص ۴۲۳ـ۴۳۱).

در باب وصیت، حکم وصیت تبعهٔ دولت اسلامی به نفع بیگانه بسته به اینکه وصیت‌کننده (مُوصی) مسلمان باشد یا ذمی و مُوصیٰ‌لَهِ بیگانه، مستأمن، غیرمستأمن یا محارب باشد، متفاوت است (← وصیت*). همچنین به اجماع فقها غیرمسلمان از مسلمان ارث نمی‌برد. چه غیر مسلمان تبعهٔ دولت اسلامی باشد یا بیگانهٔ مستأمن یا غیرمستأمن. فقها حکم رابطهٔ توارث میان بیگانگان و نیز توارث آنان و اتباع غیرمسلمان را هم مطرح کرده‌اند (← نراقی، ج ۱۹، ص ۱۸ـ۴۰؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۳، ص ۲۴ـ۲۸؛ نیز ← ارث*). در مبحث وقف، فقیهان بیشتر از منظر دینی (مسلمان یا غیرمسلمان بودن واقف) مسئله را مطرح کرده و وضعیت سیاسیِ واقفِ غیرمسلمان (ذمی، مستأمن یا غیرمستأمن بودن) را مؤثر ندانسته‌اند؛ اما دربارهٔ وقف مسلمان بر غیرمسلمان، بسته به کیستیِ موقوفٌ علیه و نوع وابستگی او به واقف یا دولت اسلامی، فتاوای گوناگونی مطرح شده است (← دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۴۴۸ـ۴۵۸؛ زیدان، ص ۴۸۵ـ۴۹۲؛ نیز ← وقف*).

۴. تعارض قوانین. هنگامی که یک رابطهٔ حقوقی، به دلیل وجود یک یا چند عنصر خارجی، به دو یا چند کشور مربوط می‌شود، این پرسش مطرح می‌گردد که باتوجه به تفاوت حقوق داخلی در کشورهای مختلف، قانون چه کشوری بر این رابطهٔ حقوقی حاکم است. مثلاً اگر یک ایرانی و یک هندی در کشور ثالثی ازدواج کنند، این نکاح و آثار آن تابع قانون کدام یک از این سه کشور است؟ تعیین قانون صلاحیت‌دارِ حاکم در این قبیل موارد، به دلیل اختلاف قوانین کشورها در ارائهٔ راه‌حل، با پاسخهای متفاوت رو به‌رو شده و مسئلهٔ تعارض قوانین را پدید آورده است. قواعدی که در نظام حقوقی هر کشور به این پرسشها پاسخ می‌دهد، در حقوق بین‌الملل خصوصی «قواعد حل تعارض» نامیده می‌شود که قانون حاکم بر رابطهٔ حقوقی را معیّن می‌کند. در برخی موارد، به‌رغم ارتباط عمل حقوقی با دو یا چند کشور، تعارضی پدید نمی‌آید. مثلاً اگر دو ایرانی در فرانسه ازدواج کنند، هر دو دولت، قانون ایران را حاکم بر آن می‌دانند و برعکس، اگر دو فرانسوی در ایران ازدواج کنند، هر دو کشور حاکمیت قانون فرانسه را می‌پذیرند. در همهٔ مواردی که تعارض قوانین مصداق می‌یابد، درصورت اختلاف طرفینِ رابطهٔ حقوقی، این پرسش نیز مطرح می‌شود که دادگاه کدام‌یک از کشورهای مربوط، صلاحیت رسیدگی دارد. این موضوع اصطلاحاً تعارض دادگاهها خوانده می‌شود که با بحث تعارض قوانین بسیار مرتبط است. در تعارض قوانین، صلاحیت قانونی و در تعارض دادگاهها صلاحیت قضایی موردنظر است. حل مسئلهٔ تعارض دادگاهها بر حل تعارض قوانین مقدّم است، زیرا قبل از تصمیم دربارهٔ قانونِ لازم‌الاجرا، صلاحیت داشتن یا نداشتن دادگاه برای رسیدگی قضایی باید معلوم شود. لازمهٔ صلاحیت دادگاه یک کشور، صلاحیت قانون آن کشور نیست (مدنی، ص ۲۳۷ـ۲۴۲، ۲۴۶ـ۲۴۷؛ صفایی، ص ۱۶ـ۱۷، ۲۰ـ۲۵؛ الماسی، ص ۴ـ۱۵).

تعارض قوانین نخستین بار در قرن دوازدهم / ششم در اروپا مطرح شد. در این زمان به‌سبب رونق تجارت در ایتالیا، گسترش روابط تجاری بین شهرهای آن با شهرهای دیگر و متفاوت بودن قوانین در هریک از این شهرها، موضوع امکان اجرای قانون غیرمحلی مطرح شد و نخستین مکتب تعارض قوانین در این قرن در ایتالیا، با استناد به حقوق روم و حاشیه‌نویسی بر آن، ظهور کرد و سپس مکاتب دیگری برای حل مسئلهٔ تعارض در دیگر کشورهای اروپایی به وجود آمد. در قرن نوزدهم / سیزدهم، براثر وحدت حاکمیت سیاسی در بیشتر کشورهای اروپایی، وحدت قوانین نیز تحقق یافت و با شروع نهضت قانون‌نویسی، قوانین متحدالشکل جای عادات گوناگون محلی را گرفت و تعارض قوانین جنبهٔ بین‌المللی یافت. از آن زمان تاکنون نیز مکاتب گوناگونی برای حل تعارض پدیدار شده است (← الماسی، ص ۳۸ـ۷۳؛ نصیری، ص ۱۴۸ـ۱۶۹).

پیوند حقوق با حاکمیت سیاسی و محدودیتِ سرزمینی حاکمیت از یک‌سو و ارتباط دولتها و اتباع آنها با یکدیگر از سویی دیگر، این پرسش را به‌وجود می‌آورد که آیا قوانین و مقرراتِ حقوقیِ هر دولت فقط در محدودهٔ جغرافیایی حاکمیت آن دولت قابلیت اجرا دارد یا ممکن است در خارج از کشور نیز اجرا شود؟ در حقوق بین‌الملل خصوصی، برای پاسخ به این پرسش دو سیستم مطرح شده است که در انواع گوناگون قوانین، از هریک از دو سیستم استفاده می‌شود. این سیستمها عبارت‌اند از: «درون‌مرزی بودن قوانین» (اجرای قانون یک کشور در مورد تمام افراد ساکن ــ از تبعه و بیگانه ــ و احوال واقع در آن کشور و نداشتن قُوهٔ اجرایی در خارج از قلمرو سرزمینی خود)؛ و «برون‌مرزی بودن قوانین» (امکان اجرای قانون در خارج از قلمرو کشور وضع‌کننده، افزون بر اجرای آن در داخل کشور). امروزه بیشتر دولتها، از جمله ایران، درون‌مرزی بودن قوانین را به عنوان سیستم اصلی و برون‌مرزی بودن قوانین را به عنوان سیستم تکمیلی پذیرفته‌اند (نصیری، ص ۱۴۲ـ۱۴۳؛ مدنی، ص ۲۶۲ـ۲۶۳؛ الماسی، ص ۱۹ـ۲۰).

در ایران، پس از الغای رسمی کاپیتولاسیون در ۱۳۰۷ش و بازیافتن استقلال قضایی و نیز تصویب قانون مدنی، مقررات متعددی دربارهٔ تعارض قوانین تدوین شد (الماسی، ص ۱۴۹ـ۱۵۰). بنابر مادهٔ پنجم قانون مدنی ایران، تمام سکنهٔ ایران، از اتباع ایرانی و خارجی، مطیع قوانین ایران هستند، مگر در مواردی که قانون استثنا کرده باشد. در عرصهٔ حقوق عمومی که با حاکمیتِ دولت و امنیت عمومی جامعه پیوند بیشتری دارد، بر اصل درون‌مرزی بودن قوانین تأکید بیشتری می‌شود. مثلاً در حوزهٔ حقوق اساسی، حقوق و تکالیف همهٔ کسانی که در قلمرو ایران زندگی می‌کنند تابع قانون ایران است، هرچند میان حقوق ایرانیان و بیگانگان تفاوتهایی وجود دارد. در حوزهٔ حقوق اداری و مالی نیز تنها قانون ایران حاکم است. در حقوق کیفری ایران مطابق قوانین متعدد، به‌ویژه به‌موجب قوانین، اصل سرزمینی بودن قوانین جزایی حاکم است، جز در مورد اشخاصی که به دلیلی مصونیت جزایی دارند، مانند مأموران سیاسی و کنسولی بیگانه. در قوانین آیین دادرسی هم اصل درون‌مرزی بودن قوانین رعایت می‌شود (ارفع‌نیا، ج ۲، ص ۸۴ـ۹۰؛ صفایی، ص ۳۴ـ۳۵).

در همهٔ نظامهای حقوقی، در عرصهٔ حقوق اموال (از منقول و غیرمنقول و مادّی و غیرمادّی) قوانین کشورِ محل وقوعْ حاکم است و در ایران، مواد ۸ و ۹۶۶ قانون مدنی به این اصل تصریح کرده است. این قاعده در حقوق بین‌الملل خصوصی استثناهایی

دارد، از جمله هواپیماها و کشتیها که تابع قانونِ دولتِ صاحب پرچم هستند. به موجب مادّهٔ ۹۶۸ قانون مدنی، جز در برخی موارد، آثار قراردادها و تعهداتِ ناشی از عقودِ انعقاد یافته در ایران، تابع قانون ایران است. تنظیم سند در ایران نیز مطابق مادّهٔ ۹۶۹ قانون مدنی، تابع قانون ایران است، اگرچه صاحبان سند خارجی باشند. ولی براساس مواد ۹۷۰، ۹۹۳، و ۱۰۰۱ قانون مدنیِ ایران، ایرانیانِ مقیم خارج از کشور در مورد تنظیم آسناد مربوط به احوال شخصیه می‌توانند بر پایهٔ قوانین ایران عمل کنند. همچنان که خارجیان مقیم ایران نیز در مورد احوال شخصیهٔ خود از حقی مشابه برخوردارند (نصیری، ص ۲۰۱ـ ۲۰۸؛ الماسی، ص ۱۸۲ـ۲۱۴؛ ارفع‌نیا، ج ۲، ص ۶۱ـ ۸۴).

در عرصهٔ حقوق خصوصی تنها در مورد احوال شخصیه (نکاح، طلاق، وصیت، ارث و مانند اینها) از سیستم برون‌مرزی بودن قوانین استفاده می‌شود. برخی کشورها (مانند انگلستان) قانونِ اقامتگاهِ شخص و برخی دیگر (مانند فرانسه)، قانون ملی (قانون دولت متبوع) را بر احوال شخصیه حاکم می‌دانند. بنابر مواد ۶ و ۷ قانون مدنی ایران، قانونِ ملی بر احوال شخصیه حاکم است و ازاین‌رو قوانین ایران دربارهٔ احوال شخصیه بر ایرانیان مقیم خارج از کشور نیز حکومت می‌کند. ولی بیگانگانِ مقیم ایران از شمول این قوانین خارج‌اند و احوال شخصیهٔ آنان تابع قوانین دولتهای متبوع آنان است (مدنی، ص ۲۷۰ـ۲۷۱؛ الماسی، ص ۱۵۳ـ۱۵۸؛ ارفع‌نیا، ج ۲، ص ۴۲ـ۴۵).

در مواردی که اجرای قانون ملی بیگانگانِ مقیم ایران دربارهٔ احوال شخصیهٔ آنان امکان‌پذیر نیست، قانون ایران به عنوان قانون «مقرّ دادگاه» اجرا می‌شود. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از: بی‌تابعیت بودن شخص بیگانه، سکوتِ نظام حقوقی خارجی در مورد یکی از مسائلِ احوال شخصیه، و دَعوای نسب شخصی که دربارهٔ تابعیت او تردید وجود دارد. در پاره‌ای موارد، هرچند اجرای قانون خارجی ناممکن نیست، اما قانونگذار بر پایهٔ مصالحی اجرای قانون ایران را ضروری شمرده است. مانند موارد مخالفت قانون خارجی با نظم عمومی جامعه ایرانی (قانون مدنی ایران، مادّهٔ ۹۷۵) و إحالهٔ قانون خارجی به قانون ایرانی (قانون مدنی ایران، مادّهٔ ۹۷۳) در صورت اختلاف تابعیتِ دو طرف رابطهٔ حقوقی، چون اجرای قانون متبوع هر دو امکان‌پذیر نیست از اجرای قانون ملی یک طرف صرف‌نظر می‌شود. مثلاً در اختلاف تابعیت زوجین، به استناد مادّهٔ ۹۶۳ قانون مدنی ایران، قانون متبوع شوهر اجرا می‌شود و در اختلاف تابعیت ابوین و اولاد، به استناد مادّهٔ ۹۶۴ همان قانون، قانونِ متبوعِ پدر اجرا می‌گردد. درصورت اختلاف تابعیتِ وَلیِّ قانونی یا قیّم با مُوَلّیٰ‌علیه به استناد مادّهٔ ۹۶۵ قانون مدنی، قانونِ متبوعِ مولّیٰ‌علیه معیار خواهد بود (نصیری، ص ۱۹۸ـ۲۰۰؛ الماسی، ص ۱۵۹ـ ۱۶۹، ۱۷۳ـ۱۷۵، ۱۷۷ـ۱۸۱).

در نظام حقوقی اسلام، لزوم رعایت قوانین و مقررات اسلامی توسط بیگانگان، بیانگر حاکمیت اصل صلاحیتِ سرزمینیِ قوانین است. همچنین اصل برون‌مرزی بودن قوانینِ احوال شخصیه و حاکمیت قانون ملی بر احوال شخصیهٔ بیگانگان، در نظام حقوقی اسلام پذیرفته شده است و آنان در احوال شخصیه (از جمله نکاح) تابع قوانین دینی خود هستند. فقها دربارهٔ شرایط صحت نکاح بیگانگان، با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند. برخی نکاح را به‌طور کلی صحیح می‌دانند و گروهی آن را منوط به صحت وقوع آن از دیدگاهِ قوانینِ متبوعِ آنان کرده‌اند و برخی دیگر شرط کرده‌اند که قانونِ احوال شخصیهٔ بیگانگان با قوانین دولت اسلامی مخالف نباشد و برخی این شرط را نپذیرفته‌اند (← ابن‌بَرّاج، ج ۲، ص ۲۵۹؛ علامه حلّی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۱ـ۲۲؛ زیدان، ص ۳۵۶ـ۳۶۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۷۹ـ۳۸۴).

برخی فقها ازدواج مستأمن را با تبعهٔ غیرمسلمانِ دولتِ اسلامی که هم‌کیش با او نیست، درفرض مُجاز بودن این ازدواج در دین فرد بیگانه، صحیح ندانسته‌اند. درفرض ممنوعیت این ازدواج از نگاه مقررات مذهبیِ فرد بیگانه نیز به نظر فقهایی که شرط صحت نکاح غیرمسلمان را صحیح بودن آن بر پایهٔ ضوابط دین خودشان می‌دانند، چنین نکاحی صحیح نیست (← زیدان، ص ۳۵۷ـ ۳۵۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۸۵ـ۳۸۶).

منابع: ابن‌بَرّاج، *المُهَذَّب*، قم ۱۴۰۶؛ احمد مسلم، *القانون الدولی الخاص فی الجنسیة، و مرکز الاجانب، و تنازع القوانین*، ج ۱، قاهره ۱۹۵۶؛ بهشید ارفع‌نیا، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران ۱۳۷۸ـ ۱۳۷۹ ش؛ نجاد علی الماسی، *تعارض قوانین*، تهران ۱۳۶۸ ش؛ حسن امامی، *حقوق مدنی*، ج ۴، تهران ۱۳۷۳ ش؛ علی‌محمد جعفر، *تاریخ القوانین و مراحل التشریع الاسلامی*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ محمد حمیدالله، *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*، ترجمه و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حسین خزاعی، *حقوق تجارت بین‌الملل*، ج ۵، تهران ۱۳۸۶ ش؛ مصطفی دانش‌پژوه، *اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی*، ج ۱، قم ۱۳۸۱ ش؛ وهبه مصطفی زحیلی، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، دمشق ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ عبدالکریم زیدان، *احکام الذمیین و المستأمنین فی دارالاسلام*، بغداد ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ محمود سلجوقی، *بایسته‌های حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ سیدقطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت ۱۳۸۶/۱۹۶۷؛ ملکم شاو، *حقوق بین‌الملل*، ترجمهٔ حسین وقار، تهران ۱۳۷۲ ش؛ علی شایگان، *حقوق مدنی*، به کوشش محمدرضا بندرچی، قزوین ۱۳۷۵ ش؛ حسین صفائی، *مباحثی از حقوق بین‌الملل خصوصی*، [تهران] ۱۳۷۴ ش؛ علی صوّا، «موقف الاسلام من غیرالمسلمین فی المجتمع الاسلامی»، در *معاملة غیرالمسلمین فی الاسلام*، ج ۱، عمان: مؤسسة آل‌البیت، ۱۹۸۹؛ محمدبن حسن طوسی، *المبسوط فی فقه الامامیة*، ج ۲، چاپ

محمدتقی کشفی، تهران ۱۳۸۷؛ عبدالعزیز کامل، «حقوق الانسان فی الاسلام»، در *معاملة غیرالمسلمین*، همان؛ عبدالمنعم فرج صده، *اصول القانون*، بیروت: دارالنهضة العربیة، [بی‌تا.]؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *تحریرالاحکام*، چاپ سنگی [بی‌جا] ۱۳۱۴، چاپ افست مشهد [بی‌تا.]؛ همو، *قواعدالاحکام*، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ ابوبکربن مسعود کاسانی، *کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ حسن کیره، *المدخل الی القانون*، اسکندریه [۱۹۹۳]؛ ترانسه گسیلاتدوست، «کنوانسیونهای منطقه‌ای حمایت از حقوق بشر با تأکید خاص بر کنوانسیون اروپایی حقوق بشر»، در *حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین‌المللی*، زیرنظر محمدرضا دبیری، تهران: وزارت امورخارجه، ۱۳۷۲ ش؛ جلال‌الدین مدنی، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمد نجیب مطیعی، *التکملة الثانیة، المجموع: شرح المُهَذَّب*، در یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، ج ۱۳، ۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۳، کویت: وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۱، چاپ عباس قوچانی، بیروت ۱۹۸۱؛ احمدبن محمدمهدی نراقی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۱۹، مشهد ۱۴۲۰؛ محمد نصیری، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران ۱۳۸۳ ش.

/ فریده سعیدی /

حقوق اداری ← حقوق

حقوق اساسی ← حقوق؛ قانون اساسی

حقوق اقلیتها، مراد از اقلیتهای دینی، مجموع افرادی هستند که پیرو دینی جز دین یا ادیان مورد قبول اکثریت جامعه‌اند و مراد از حقوق مجموعهٔ حقوق و تکالیف اقلیتهای دینی در منابع اسلامی و حقوق موضوعه است. این مقاله مشتمل است بر حقوق اقلیتهای دینی در منابع اسلامی، حقوق اقلیتهای دینی در قوانین ایران، و حقوق اقلیتهای مسلمان در کشورهای غیرمسلمان.

۱) **حقوق اقلیتهای دینی در منابع اسلامی**. در منابع اسلامی، یعنی قرآن و حدیث و آرای فقها، امتیازات و تکالیفی برای غیرمسلمانان منظور شده است. در منابع فقهی، احکام مربوط به غیرمسلمانان عمدتاً در باب جهاد، و پاره‌ای احکام دیگر در ابوابی چون نکاح، ارث، حدود، قصاص و دیات مطرح شده است. در این منابع، غیرمسلمانانی که پیرو هیچ یک از ادیان شناخته شده یا اصطلاحاً اهل کتاب نیستند، از اهل کتاب حقوق کمتری دارند و برخی مذاهب اسلامی حق اقامت در مناطق اسلامی (دارالاسلام*) را برای آنان قائل نیستند (برای نمونه ← شافعی، ج ۴، ص ۱۸۱ـ۱۸۳؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۳۴۹).

به نظر بیشتر فقها، اهل کتاب منحصرند به زردشتیان (مجوس*)، یهودیان و مسیحیان. برخی فقها صابئان را نیز، به گونهٔ مطلق یا مشروط، به اهل کتاب ملحق کرده و به آیات قرآن (← بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹) استناد کرده‌اند (← علامه حلّی، ج ۹، ص ۲۸۲ـ۲۸۶؛ قرطبی، ذیل بقره: ۶۲؛ خویی، ج ۱، ص ۳۹۱). از دیدگاه فقهی، این امکان برای اهل کتاب وجود دارد که در قبال پذیرش شروطی، با انعقاد قرارداد ذمه با حاکمیت اسلامی، از حقوقی برخوردار شوند؛ از این‌رو، در متون اسلامی اهل کتابی که قرارداد ذمه را پذیرفته‌اند، اهل ذمه، ذِمّی و اهل جزیه نیز خوانده شده‌اند (برای نمونه ← کلینی، ج ۳، ص ۵۶۶ـ۵۶۷؛ مطیعی، ج ۱۹، ص ۳۴۲). از دیدگاه فقها، شروط مذکور در قراردادِ ذمه عمدتاً به نظر حاکم اسلامی بستگی دارد؛ هر چند این شروط ــ که متضمن محدودیتهایی برای اهل ذمه است ــ در منابع فقهی با اقتباس از سیرهٔ عملی برخی خلفای نخستین ذکر شده است، شماری از فقها تصریح کرده‌اند که شروط مزبور به احادیث معتبر از پیامبر یا امامان علیهم‌السلام مستند نیستند و صرفاً جنبهٔ پیشنهادی دارند. از این‌رو، بر پایهٔ مصالح و منافع مسلمانان و ادلهٔ اجتهادی، حاکم می‌تواند آنها را تغییر دهد (← طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۴ـ۴۵؛ ابن‌کثیر، ج ۷، ص ۶۹؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۷۱ـ۲۷۳؛ امام‌خمینی، ج ۲، ص ۵۰۳ـ۵۰۴؛ نیز ← ادامهٔ مقاله؛ ذمه*).

تشریع احکام مربوط به اقلیتهای دینی بر پایهٔ اصول خاصی صورت گرفته، چه اصول عام و فراگیر چه اصولی که مستقیماً به اقلیتها مرتبط است. مهم‌ترین اصول حاکم بر حقوق اقلیتها بدین قرارند:

۱) اصل عدالت، که در قرآن، هم به صورت کلی بدان توصیه شده است، مانند آیهٔ ۹۰ سورهٔ نحل (إنَّ‌اللّهَ یأمُرُ بالعدلِ و الاحسان: خداوند به عدل و نیکی فرمان می‌دهد) و هم در موارد خاصی، از جمله هنگام روبه‌رو شدن با دشمن (به تصریح آیهٔ ۸ سورهٔ مائده، عدالت حتی نسبت به دشمن نیز باید اجرا شود). براین اساس، رعایت عدالت در مورد اقلیتها، که چه بسا هم‌پیمان مسلمانان هستند، قطعاً ضروری است.

۲) اصل کرامت انسان. در قرآن (اسراء: ۷۰) تأکید شده که خداوند انسان (بنی‌آدم) را تکریم کرده است. در سیرهٔ پیامبر اکرم نیز ارج نهادن به همهٔ انسانها مشهود بود و حتی نقل شده که آن حضرت هنگام تشییع جنازهٔ یک یهودی برای احترام به پاخاست (← مجلسی، ج ۷۸، ص ۲۷۳). از توصیه‌های امیرمؤمنان به مالک‌اشتر آن بود که «به همهٔ مردم خدمت کن زیرا آنان یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت شبیه به تو» (← *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۵۳).

۳) اصل احسان و نیکوکاری، که اقتضا دارد همگان مشمول

احسانِ دیگر انسانها باشند؛ حتی به تصریح آیهٔ ۸ سورهٔ ممتحنه، بـرّ و نیکی به غیر مسلمانانی که به جنگ با مسلمانان برنخاسته‌اند، لازم است (نیز ← نجفی، ج ۲۸، ص ۳۳). به تعبیر حدیثی منقول از معصومان، همهٔ افراد، چه شایستگان چه آنان که سزاوار نیکی نیستند، باید مشمول نیکی و احسان قرار گیرند (← کلینی، ج ۴، ص ۲۷؛ متقی، ج ۶، ص ۳۹۷).

۴) اصل وفای به عهد و پیمان. در قرآن رعایت این اصل، حتی در حق کافران و مشرکان، ضروری شمرده شده است (برای نمونه ← توبه: ۴؛ انفال: ۵۶، ۷۲؛ نساء: ۹۰). از جمله سفارشهای حضرت علی علیه‌السلام به مالک اشتر، وفا به پیمانها و عهدها بود، حتی اگر طرف پیمان دشمن انسان باشد (← *نهج‌البلاغة*، همانجا).

۵) اصل دعوت به پذیرش اسلام. به تصریح آیات قرآن، این دعوت جنبهٔ اجباری ندارد و توصیه شده است که با گفتار حکیمانه، موعظهٔ نیک و جدال نیکو صورت پذیرد. قرآن از به کارگیری شیوه‌های اجباری و روشهای آمیخته با اکراه و اجبار برای پذیرش دین حق بر حذر داشته است (← بقره: ۲۵۶؛ یونس: ۹۹؛ نحل: ۱۲۵؛ عنکبوت: ۴۶).

۶) اصل سلطه نداشتن کافر بر مسلمان. برخی آیات به این اصل تصریح کرده‌اند، از جملهٔ آیهٔ ۱۴۱ سورهٔ نساء (وَلَنْ یَجْعَلَ اللّهُ للکافرینَ علی المومنینَ سبیلاً: خداوند هرگز برای کافران راهی قرار نداده است که به زیان مؤمنان باشد). احادیثی را هم دالّ بر آن دانسته‌اند، از جمله حدیث «الاسلام یَعلوا و لایُعلیٰ علیه» (اسلام برتر است و چیزی برتر از آن نیست)، که از پیامبر اکرم روایت شده است (← ابن‌حجر عسقلانی، ج ۹، ص ۳۷۰؛ حرّعاملی، ج ۲۶، ص ۱۴، به نقل از ابن‌بابویه). بر پایهٔ این اصل، فقها در روابط حقوقی گوناگون میان کافر و مسلمان (مانند بیع، ارث و نکاح)، هنگامی که برتری فرد مسلمان خدشه‌دار می‌شود، مانند ازدواج مرد کافر با زن مسلمان یا مالکیت مرد کافر بر بردهٔ زن مسلمان، به بطلان آن رأی داده‌اند (← طوسی، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۸۸، ۱۹۰، ۴۵۴؛ رافعی قزوینی، ج ۸، ص ۱۱۰ـ۱۱۱؛ محقق حلّی، قسم ۲، ص ۵۲۰ـ ۵۲۱؛ نووی، ج ۹، ص ۳۵۹ـ۳۶۰).

۷) اصل تألیف قلوب، که از اصولِ راهبردی در زمینهٔ حقوق اقلیتهاست، به معنای تلاش برای ایجاد الفت و مودّت قلبی با مخالفان اسلام. از جمله مصادیق آن در فقه اسلامی، مصرف زکات برای جلب محبت غیرمسلمانان به موجب آیهٔ ۶۰ سورهٔ توبه است. به تصریح فقها، تعبیر «المُؤَلَّفَةِ قُلوبُهم» در این آیه، شامل کافران هم می‌شود (برای نمونه ← طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۹؛ نجفی، ج ۱۵، ص ۳۴۱).

غیرمسلمانانی که به طور موقت (مثلاً برای سفرهای تجاری یا دیدار) وارد مناطق اسلامی می‌شوند براساس قرارداد امان* و آنها که در این مناطق ساکن‌اند، براساس قرارداد ذمه، که شبیه قرارداد تابعیت* در حقوق بین‌الملل در دوران جدید است، با مسلمانان و حاکمیت اسلامی ارتباط حقوقی می‌یابند و در برابر تکالیف خود، از حقوقی برخوردار می‌شوند. این حقوق تا وقتی که غیرمسلمان قرارداد خود را نقض نکند، پابرجاست. در منابع اسلامی بر ضرورت پایبندی حاکم اسلامی به مفاد قرارداد امان و ذمه تأکید و گفته شده که حکومت، حق نقض یک‌جانبهٔ قرارداد ذمه را ندارد (برای نمونه ← دارقطنی، ج ۳، ص ۱۰۷؛ کاسانی، ج ۷، ص ۱۰۹ـ۱۱۱؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۳۴، ۲۷۷).

از مهم‌ترین حقوق اقلیتها، حق امنیت جانی و مالی است. پیامبراکرم فرموده است: «مَنْ آذیٰ ذِمّیاً فَاَنَا خَصْمُه» (هرکس یک ذمی را بیازارد من دشمن او هستم؛ ← خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۳۴۳؛ نیز برای احادیث مشابه ← ابویوسف قاضی، ص ۱۳۵؛ زحیلی، ج ۶، ص ۴۴۵). امام علی علیه‌السلام از کسی که به فردی امان دهد و بگوید که خونش را نمی‌ریزد و سپس عهد خود را بشکند، بیزاری جسته است، هر چند جایگاه مقتول آتش باشد (حرّ عاملی، ج ۱۵، ص ۶۸ـ۶۹). بر این‌اساس، هیچ کس حق تعرض به جان و مال پیروان ادیان دیگر را ندارد.

از دیگر حقوق اقلیتها، حق مالکیت آنان بر اموال خود است، حتی مالکیت آنان بر اموالی که برای مسلمانان ملکیت ندارد (مانند شراب، خوک و آلات لهو) محترم شمرده شده است و اگر مسلمانی آنها را از بین ببرد یا به آنها خسارت وارد کند، به نظر بیشتر فقها ضامن است (برای نمونه ← مفید، ص ۷۷۰؛ محقق حلّی، قسم ۴، ص ۷۶۲؛ زحیلی، ج ۶، ص ۴۵۰). البته غیرمسلمانان دربارهٔ این اموال در جامعهٔ اسلامی، برپایهٔ قرارداد ذمه، محدودیتهایی دارند. مبنای این حق برای اقلیتها، قاعدهٔ الزام است که به موجب آن، همهٔ اعمال حقوقی که بر طبق دین آنها صحیح به شمار رود، از نظر دین اسلام هم صحیح تلقی می‌شود (← منتظری، ج ۳، ص ۴۵۴؛ نیز برای قاعدهٔ الزام ← حرّعاملی، ج ۲۶، ص ۱۵۷ـ۱۵۹؛ موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۱۷۹ـ۱۸۸). از دیگر مصادیق کاربرد این قاعده در مورد اقلیتها، حق به رسمیت شناختن احوال شخصیهٔ اقلیتها (یعنی ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و صحیح قلمداد شدن آنهاست (برای نمونه ← محقق حلّی، قسم ۲، ص ۵۲۱، ۵۲۴، ۸۱۵؛ محقق کرکی، ج ۱۲، ص ۳۹۳).

اقلیتها می‌توانند در همهٔ مناطق اسلامی، جز حرم مکه، حرم مدینه، حرم امامان شیعه علیهم‌السلام و مساجد، رفت و آمد کنند و در این مناطق سکنا گزینند (توبه: ۲۸؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۸۶ـ۲۸۷). البته در مورد ساخت مسکن در مناطق مسلمان‌نشین، فقها براساس اصل نفی سلطهٔ کافر بر مسلمان،

شروطی قائل شده‌اند (برای نمونه ← نجفی، ج ۲۱، ص ۲۸۴؛ نیز ← ذمه*). بیشتر فقهای اهل‌سنّت ممنوعیت رفت و آمد را منحصر به حرم مکه و فقهای برخی مذاهب سکونت و اقامت آنان را در منطقهٔ حجاز ممنوع دانسته‌اند (← زحیلی، همانجا).

از دیگر حقوق اقلیتها آزادی آنان در اجرای مناسک و عبادات دینی خودشان است. همچنین، به موجب قرارداد ذمه، می‌توانند در مناطقی که با پیمان صلح تصرف شده است، معبد (کنیسه و کلیسا و معابد زردشتی) داشته باشند یا آنها را مرمت و بازسازی کنند. اما به نظر مشهور فقهی، غیرمسلمانان در مناطق مفتوحُ‌العَنْوَة (مناطقی که با جنگ تصرف شده است)، حق ساختن معبد ندارند (← طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۴ـ۴۵). برخی فقها آزادی غیرمسلمانان را در انتشار کتابهای مقدّس خود به‌گونهٔ عام، که تنها شامل پیروان آنها نباشد، نپذیرفته‌اند (برای نمونه ← نجفی، ج ۲۲، ص ۵۶).

حق برخورداری از دادخواهی در محاکم اسلامی و نیز حق رسیدگی عادلانه به دعاوی، از جمله حقوقی است که در منابع اسلامی برای غیرمسلمانان مقرر شده است (← مائده: ۸، ۴۲). سیرهٔ پیامبر اکرم و امامان علیهم‌السلام نیز آن بود که قانون به صورت یکسان برای مسلمانان و غیرمسلمانان اجرا شود. مثلاً گزارش شده است که اصرار امام علی علیه‌السلام بر اجرای برابر حکم الهی در دعوای میان ایشان و یک نصرانی، موجب شد آن نصرانی مسلمان شود (← ثقفی، ج ۱، ص ۱۲۴ـ۱۲۵). در متون اسلامی برضرورت خوش‌رفتاری و مداراکردن حاکم اسلامی با غیرمسلمانان و حفظ حقوق آنان و پرهیز از سخت‌گیری بر آنان، از جمله در موضوع دریافت جزیه و خراج، بسیار تأکید شده است (← منتظری، ج ۲ص ۷۲۱ـ۷۲۵، ج ۳، ص ۵۰۰ـ۵۰۶).

علاوه بر اینها، حقوق دیگری نیز در متون و منابع اسلامی برای اقلیتهای دینی رسمی، به ویژه آنها که با حاکم اسلامی قرارداد ذمه بسته‌اند، شناخته شده است، از جمله حقوق سیاسی و اجتماعی و اقتصادی (← شریعتی، ص ۹۹ـ۱۶۳). حتی حق برخورداری اقلیتها از تأمین اجتماعی نیز در متون اسلامی پیش‌بینی شده و بر پایهٔ آنچه از سیرهٔ حکومتی امام علی علیه‌السلام گزارش شده است، آن حضرت دستور دادند هزینهٔ زندگی پیرمردی مسیحی که توانایی کارکردن نداشت از بیت‌المال تأمین شود (← حرّعاملی، ج ۱۵، ص ۶۶). با این همه، تأکید بر اجرای حقوق اقلیتها در نصوص و متون فقهی به معنای یکسان بودن همهٔ احکام فقهی در حق مسلمانان و غیرمسلمانان نیست و در پاره‌ای از احکام فقهی، به‌ویژه احکام جزایی، تفاوتهایی وجود دارد؛ از جمله در مورد حکم دیه* و قصاص* و زنا، کیفر اهل ذمه سخت‌تر است. حکمت اصلی این شدت عمل را باید در مسئلهٔ نقض قرارداد ذمه از سوی ذمیان و نیز در اصول حاکم بر حقوق و تکالیف اقلیتها، به ویژه اصل سلطه نداشتن کافر بر مسلمان، جستجو کرد (← ذمه*).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌حجر عسقلانی، *فتح‌الباری: شرح صحیح‌البخاری*، بولاق ۱۳۰۰ـ۱۳۰۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابویوسف قاضی، *کتاب‌الخراج*، چاپ قصی محب‌الدین خطیب، قاهره ۱۳۹۷؛ امام‌خمینی، *تحریرالوسیلة*، نجف ۱۳۹۰، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ ابراهیم‌بن محمد ثقفی، *الغارات*، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ حرّ عاملی؛ خطیب بغدادی؛ ابوالقاسم خویی، *منهاج الصالحین*، قم ۱۴۱۰؛ علی‌بن عمر دارقطنی، *سنن الدارقطنی*، چاپ مجدی‌بن منصوربن سید شوری، بیروت ۱۴۱۷/ ۱۹۹۶؛ عبدالکریم‌بن محمد رافعی قزوینی، *فتح‌العزیز: شرح‌الوجیز*، [بیروت]: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ وهبه مصطفی زحیلی، *الفقه‌الاسلامی و ادلّته*، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمدبن ادریس شافعی، *الأمّ*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ روح‌اللّه شریعتی، *حقوق و وظایف غیرمسلمانان در جامعهٔ اسلامی*، قم ۱۳۸۱ ش؛ محمدبن حسن طوسی، *کتاب الخلاف*، قم ۱۴۰۷ـ ۱۴۱۱؛ همو، *المبسوط فی فقه‌الامامیة*، ج ۱ و ۲، چاپ محمدتقی کشفی، تهران ۱۳۸۷؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *تذکرة الفقهاء*، قم ۱۴۱۴ـ ؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لأحکام القرآن*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ ابوبکربن مسعود کاسانی، *کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، کویته ۱۴۰۹/ ۱۹۸۹؛ کلینی؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ مجلسی؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *شرائع‌الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ علی‌بن حسین محقق کرکی، *جامع‌المقاصد فی شرح القواعد*، قم ۱۴۰۸ـ ۱۴۱۵؛ محمد نجیب مطیعی، *التکملة الثانیة، المجموع: شرح المُهَذَّب*، در یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، ج ۱۳ـ ۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد مفید، *المُقْنِعَة*، قم ۱۴۱۰؛ حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة*، قم، ج ۲، ۱۴۰۸، ج ۳، ۱۴۱۱؛ حسن موسوی بجنوردی، *القواعد الفقهیة*، چاپ مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، قم ۱۳۷۷ ش؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت ۱۹۸۱؛ یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، بیروت، دارالفکر، [بی‌تا.].

/ روح‌اللّه شریعتی /

۲) حقوق اقلیتهای دینی در قوانین ایران. تا پیش از پیروزی انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ ش، وضع حقوقی اقلیتهای دینی، همچون سایر مردم، بیشتر تابع مشی سیاسی حکومتها، منش فردی پادشاهان و امرای محلی و برخی آرای عالمان مسلمان و غیرمسلمان بود. در عصر قاجار دو نوع محکمه با رویّه و منابع متفاوت فعال بود: محاکم عرفی و محاکم شرعی.

اقلیتهای دینی، از یهودیان و مسیحیان و زردشتیان، برای دعاوی خود با صاحب‌منصبان حکومتی به محاکم عرفی، در دعاوی کیفری با مسلمانان به محاکم شرعیِ مسلمانان، و در دعاوی با هم‌کیشانشان به محاکم ویژهٔ شریعت خود ــ به قضاوت روحانیان آن دین ــ مراجعه می‌کردند. سه نقیصهٔ مهم این محاکم عبارت بودند از: نداشتن قانون مدوّن، نبودن وحدت رویّه در آرای قضایی، و فقدان استقلال قاضی. قضاوت روحانیان اقلیتهای دینی عمدتاً مستند به آداب و سنن شفاهی بود که از پیشینیان به آنها رسیده بود، جز روحانیانِ یهودی که از مجموعه‌ای مکتوب به نام «هالاخاه»[1] برخوردار بودند. آرای محاکم عرفی و شرعی مسلمانان نیز به منابع گوناگون، به‌ویژه دیدگاههای مشهور فقهای امامی، مستند بودند (← بنیامین[2]، ص ۴۳۸ـ۴۴۴؛ فلور[3]، ص ۱۱۳ـ۱۴۷؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Mahkama.3"؛ د. جودائیکا[4]، ذیل "Halakhah").

با آغاز نهضت مشروطه و فراگیر شدن نارضایتی عمومی از اوضاع اجتماعی ـ سیاسی، برخی از پیروان اقلیتهای دینی ایران نیز به این نهضت پیوستند (← ناظم‌الاسلام کرمانی، ج ۱، ص ۳۳۱ـ۳۳۲؛ واترفیلد[5]، ص ۱۴۰؛ بَتصیر، ص ۳۱ـ۴۰)؛ به‌ویژه زردشتیان به لحاظ حمایتهای مالی و مسیحیان ارمنی به لحاظ نظامی نقش بیشتری داشتند (← براون[6]، ۱۹۰۹، ص ۱۴ـ۱۶؛ بربریان[7]، ۲۰۰۱؛ د. ایرانیکا، ذیل «داشناک»). شرایط ویژهٔ آن دورهٔ تاریخی، همدلی و وحدت حاصل از انقلاب مشروطه و طرح خواسته‌هایی چون برابریِ حقوقی و محدود شدن قدرت شاه، زمینهٔ تدوین نخستین قانون اساسی مدوّن ایران را با توجه به حقوق همهٔ مردم ایران، از جمله اقلیتها، فراهم کرد. در انتخابات مجلس اول، انتخابات بیشتر ماهیت صنفی داشت و در نظام‌نامهٔ آن (که بعدها قانون خوانده شد) وضع نمایندگان اقلیتها مشخص نبود، ولی عملاً زردشتیان، ارباب جمشید جمشیدیان* را برگزیدند و سیدعبدالله بهبهانی* و سیدمحمد طباطبایی* (دو مجتهد ناظر بر شرعی بودن قوانین در مجلس)، به ترتیب، نمایندگی یهودیان و مسیحیان را در مجلس شورای ملی پذیرفتند (← ایران. مجلس شورای ملی، ص ۸۵؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، ج ۱، ص ۳۹۶؛ لوی، ج ۳، ص ۸۴۷ـ ۸۴۸).

در مادّهٔ دوازدهم قانون اصلاحی انتخابات (در ۱۲۹۰ ش)، مقرر شد که یهودیان، زردشتیان، مسیحیان ارمنی شمال و جنوب و مسیحیان آشوری، هر یک، نماینده‌ای در مجلس داشته باشند. این مادّهٔ قانونی در همهٔ دوره‌های مجلس، چه پیش از انقلاب اسلامی چه پس از آن، ثابت‌مانده و اجرا شده است. موافقان این رویّه، آن را برای دفاع از حقوق قانونی اقلیتهای دینی در نظام قانون‌گذاری ایران امتیاز بزرگی می‌دانند، به‌ویژه آنکه همواره مجموع جمعیت آنان کمتر از یک درصد جمعیت ایران بوده است؛ ولی این نحوهٔ گزینش نماینده، مخالفانی هم داشته است (← ایران. مجلس شورای ملی، ص ۶۴۷ـ۶۴۸). در اصل یکم متمم قانون اساسی (مصوب ۱۲۸۶ ش)، مذهب رسمی کشور، شیعهٔ اِثناعشری اعلام شد، ولی تا زمان انقلاب اسلامی هیچ مصوبهٔ قانونی به تعیین و شمارش ادیان و مذاهب غیرشیعه (از مسلمان و غیرمسلمان) نپرداخت.

در اصولِ متمم قانون اساسی، در بخش حقوق ملت، تعابیری چون «اهالی مملکت ایران»، «هیچیک از ایرانیان» و «افراد مردم» به کار رفته که بر معنای شهروند دلالت دارد و شامل همهٔ ایرانیان، از جمله اقلیتهای دینی، می‌شود. مثلاً در اصل هشتم همهٔ مردم در برابر قانون متساوی‌الحقوق به شمار رفته‌اند و طبق اصول نهم و سیزدهم، جان، مال، مسکن و شرف همهٔ افراد مردم مصون از هرگونه تعرض است. از این‌رو، برای نخستین‌بار یک قانونِ نوشته، حقوقی معادل مسلمانان برای اقلیتهای دینی مقرر نمود، بدون آنکه برخورداری از این حقوق را به شرایطی مانند پرداخت جزیه منوط کند. بر پایهٔ اصل ۹۷ این قانون، در مورد وظایف مالیاتی هیچ تفاوت و امتیازی میان افراد وجود ندارد. از سوی دیگر، مشروعه‌خواهان، با همراهی روحانیان مشروطه‌خواه، اصل دوم متمم قانون اساسی را دربارهٔ ضرورت تطبیق مواد قانونی با شریعت پیشنهاد کردند و به تصویب رساندند. با درج این اصل، آرای فقهی مشهور دربارهٔ اهل کتاب هم به قوانین جدید راه یافت.

پیشنهاد دیگر ــ که در اصل هشتم متمم قانون اساسی برای کلمهٔ قانون، وصف دولتی ذکر شود ــ موجب شد که تساوی همهٔ افراد در برابر قانون، به قانون دولتی انحصار یابد و تفاوتهای حقوقی میان مسلمانان و غیرمسلمانان در منابع اسلامی پابرجا باشد. با این تغییرات، قانون اساسی مشروطیت دربارهٔ حقوق اقلیتها دچار مشکلات جدّی و ساختاری شد (← فضل‌الله نوری، ص ۱۵۵؛ پانوریس ۱؛ عدالت‌نژاد[8]، ص ۱۲۷ـ۱۳۲). البته در عمل، اجرای قوانین پیشنهادی، به ویژه اصل دوم متمم، ناکام ماند و از این‌رو، عالمانِ دینی دورهٔ پهلوی، قوانین و نیز احکام صادره از محاکم را فاقد مشروعیت می‌دانستند.

به‌رغم تصویب قانون اساسی مشروطه و متمم آن، قوانین و مقررات حاکم بر روابط حقوقی، تجاری، مدنی و اداری تا

---

1. Halakhah 2. Benjamin 3. Floor 4. *Encyclopaedia Judaica* 5. Waterfield
6. Browne 7. Berberian 8. Edalatnejad

۱۳۰۴ش تغییر عمده‌ای نیافت. در این دوره، اوضاع سیاسی ایران بسیار ناپایدار بود (← غنی[1]، فصل ۱). در قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۰۴ش، محتوای مواد، عام بود و میان مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی مقرر نشده بود، ولی مادّهٔ اول آن، میان محاکم عدلیه و محاکم شرعی تفکیک قائل شد که غرض از درج این موضوع را در این مادّه، جلوگیری از مخالفت عالمان دینی با وضع قوانین جدید دانسته‌اند (← متین‌دفتری، ص ۴۵۳ـ ۴۶۲). به موجب مواد یکم و سوم اصلاحیِ قانون مذکور (در ۱۳۵۲ش)، مواد قانونی آن شامل همهٔ مجرمان می‌شد، چه مسلمان چه غیرمسلمان. حتی در جرائمی مانند قتل ــکه کیفر غیرمسلمان با مسلمان در شرع گاهی نابرابر است ــ مجازاتی یکسان مقرر گردید (مادّهٔ ۱۷۰ همان قانون). رویکرد حکومت پهلوی، توجه به ملی‌گرایی ایرانی بود و آن را برگرایشهای قومی، زبانی و دینی ترجیح می‌داد. از این‌رو، غیرمسلمانان از سال ۱۳۰۵ش توانستند، در قالب خدمت سربازی یا استخدام، به ارتش راه یابند (← ساناساریان[2]، ص ۱۵ـ۱۶، ۳۴ـ۴۹).

مواد قانون مدنی ایران ــکه جلد نخست آن در ۱۳۰۷ش و جلد دوم و سوم آن در سالهای ۱۳۱۳ـ ۱۳۱۴ش به تصویب رسید ــ جز در مواردی معدود (مانند مادّهٔ ۱۰۵۹ دربارهٔ جایز نبودن ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان)، عام است و برای غیرمسلمانان حکمی برابر با مسلمانان دارد. مقررات احوال شخصیه نیز شامل مسلمان و غیرمسلمان می‌شود (مادّهٔ ۵). گفته‌اند که حکومت وقت با تدوین این قانون می‌خواسته بهانهٔ نبودن قانون در ایران را از خارجیان و پناهندگان به سفارتخانه‌ها بگیرد و بتواند قانون مصونیت قضایی یا کاپیتولاسیون را، که از عهدنامهٔ ترکمنچای باقی‌مانده بود، لغو کند و از این‌رو، مواد آن به‌گونهٔ عام تنظیم گردید (← د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Imtiyāzāt.III"، به‌ویژه ص ۱۱۸۹ـ۱۱۹۱؛ چلونگر، فصل ۲ـ۳). مؤلفان قانون مدنی، ظاهراً به همین منظور، شماری از احکام فقهی مربوط به اقلیتها را در این قانون نیاوردند؛ احکامی مانند مانع بودن کفر برای ارث و شرط بودن ایمان برای ادای شهادت در دادگاه (← ادامهٔ مقاله).

به موجب مادّهٔ واحدهٔ الحاقی «قانون اجازهٔ رعایت احوال شخصیه» مصوب ۱۰ مرداد ۱۳۱۲، ایرانیان غیرشیعه اجازه یافتند در احوال شخصیه بر طبق مقررات آیین خود رفتار کنند. دادگاهها به استناد آرای مشهور فقهای اهل‌سنّت و نیز انجمنهای زردشتی و کلیمی و کلیساها به دعاویِ این اشخاص رسیدگی می‌کنند. اعضای این انجمنها از میان افراد آشنا به مقررات زردشتی و یهودی از طریق انتخابات برگزیده می‌شوند و در هر انجمن، ربای (روحانی یهودی) و دُستور یا مُوبَد (روحانی زردشتی) حضور دارد. زنان از ۱۳۴۵ش حق شرکت در این انتخابات را یافته‌اند. کلیساها نیز بر پایهٔ ضوابط خود، مقام روحانی صلاحیت‌دار را تعیین می‌کنند (← د. ایرانیکا، ذیل «انجمن کلیمیان»؛ *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، ص ۲۸۴ـ۲۸۵).

بنابر اصول ۹۴ و ۹۷ قانون اساسی مشروطه، وظیفهٔ پرداخت مالیات به گونهٔ برابر شامل همهٔ افراد می‌شود. بر پایهٔ پاره‌ای گزارشهای تاریخی، در سال ۱۲۹۹ گرفتن جزیه از زردشتیان، با وساطت سفیران فرانسه و انگلیس و تلاشهای امام جمعهٔ وقت کرمان، به دستور ناصرالدین شاه معلق شد و پس از مشروطه به‌تدریج دریافت جزیه از مسیحیان و یهودیان نیز لغو گردید (← *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، ص ۹ـ۱۰، ۵۱ـ۶۲؛ قس لوی، ج ۳، ص ۸۵۴ـ۸۵۵). به موجب بندهای هفتم و دهم مادّهٔ دوم قانون مالیاتهای مستقیم (مصوب ۱۳۱۲ش)، همهٔ معابد و مراکز خیریهٔ مسلمانان و غیرمسلمانان و نیز انجمنهای اقلیتهای رسمی از پرداخت مالیات معاف شدند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اقلیتهای مذهبی به مذاهب چهارگانهٔ اهل‌سنّت و شیعیان زیدی، و اقلیتهای دینیِ شناخته شده به زردشتی، کلیمی و مسیحی (ارمنی و آشوری) محدود شدند. همچنین این اقلیتها در محدودهٔ قانون محترم‌اند، در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه به عمل کردن بر طبق آیین خود مجاز (← قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۱۲ و ۱۳). بر طبق اصل ۶۴ قانون اساسی و اصلاحیهٔ آن، هر یک از اقلیتهای دینیِ رسمی می‌توانند نماینده‌ای در مجلس شورا داشته باشند. تنها تفاوت مقررات فعلیِ انتخابات اقلیتهای دینی با قانون مصوب ۱۲۹۰ش آن است که برای مشخص شدن اقلیتها در انتخابات، اصلاحیهٔ مادّهٔ ۲۰ قانون ثبتِ احوال (مصوب ۱۳۶۳ش) ثبت نوع دین اقلیتها را در اسناد سجلّیِ آنان (شناسنامه) لازم شمرده است.

در برخی اصول قانون اساسی تعابیر عامی آمده است که شامل اقلیتهای دینی هم می‌شود، از جمله: لزوم فراهم شدن زمینهٔ مشارکت عمومی مردم در تعیین سرنوشت خود و تأمین امنیت قضایی برای همهٔ مردم (اصل ۳)، حمایت قانون از همهٔ مردم و برابری حقوق مردم (اصل ۱۹ و ۲۰)، حق انتخاب شغل مناسب (اصل ۲۸)، حق دادخواهی و انتخاب وکیل (اصول ۳۴ و ۳۵)، و اصل برائتِ همهٔ اشخاص از ارتکاب جرائم (اصل

1. Ghani 2. Sanasarian

۳۷). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که قانون اساسی جمهوری اسلامی نسبت به قانون اساسی مشروطه، به آزادیها و حقوق بیشتری برای اقلیتهای دینی و مذهبی تصریح کرده است. با این همه، در خصوص برخی اصول این قانون، ابهامهایی وجود دارد. مثلاً در اصل نوزدهم، در شمارش اموری که موجب امتیاز نمی‌شود، پس از ذکر رنگ و نژاد و زبان، عبارت «و مانند اینها» آمده است و معلوم نیست که آیا دین و مذهب از مصادیق این تعبیر هست یا نه. به علاوه در اصول ۴، ۱۲، ۹۱ و ۱۱۵ التزام به دین رسمی، ضروری یا موجب امتیازی خاص به‌شمار رفته است. همچنین حاکمیت موازین اسلامی بر همهٔ مقررات کشور، که در اصل چهارم بر آن تأکید شده، مقتضی آن است که برخی آرای مشهور فقهی دربارهٔ غیرمسلمانان بتواند وجههٔ قانونی یابد و چالشهایی برانگیزد، همچنان که در اصول ۱۳ و ۲۰، آزادی اقلیتها با قیودی چون «در حدود قانون» یا «رعایت موازین اسلامی» مطرح شده که مراد از این قیود مبهم است (← مهرپور، ص ۳۹۰ـ۳۹۵؛ عدالت‌نژاد، ص ۱۶۳ـ۱۷۳).

در عرصهٔ قوانین جزایی، مهم‌ترین قانون، که اقلیتهای دینی را دربرمی‌گیرد، قانون مجازات اسلامی (حدود، تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده) بخش اول و دوم مصوب ۱۳۶۱، ۱۳۶۲ و بخش سوم مصوب ۱۳۷۵ش است. در این قانون، بخش مجازاتهای بازدارنده به‌گونهٔ عام تنظیم شده و میان مسلمان و غیرمسلمان هیچ تفاوتی نگذاشته است. همچنین مادهٔ ۳ این قانون، مقررات مذکور را دربارهٔ همهٔ کسانی که در قلمرو حاکمیت ایران باشند، قابل إعمال دانسته است، مگر در موارد تصریح قانون برخلاف آن. ولی در قلمرو قوانین حدود و دیات و قصاص، به سبب پیروی قانونگذار از آرای مشهور فقهی، گاهی میان احکام مسلمانان و غیرمسلمانان تفاوتهایی دیده می‌شود. مثلاً در مادهٔ ۸۲ در بخش حدود، مجازات زنا برای مرد غیرمسلمان نسبت به زن مسلمان قتل مقرر شده و، برخلاف کیفر زانیِ مسلمان، میان زانیِ مُحصَن و غیرمحصن تفاوتی وجود ندارد (نیز ← تبصرهٔ مادهٔ ۱۲۱). مادهٔ ۱۷۴ همان قانون، مجازات شراب‌خواری را هشتاد تازیانه اعلام کرده، ولی تبصرهٔ آن، مجازات شراب‌خوار غیرمسلمان را مشروط به این کرده است که وی به شراب‌خواری تظاهر کرده باشد. مادهٔ ۲۰۷، حق قصاص را تنها برای اولیای دمِ مقتول مسلمان قائل شده و در حق غیرمسلمان، حکم به پرداخت دیه کرده است. پیشتر تا ۱۳۷۰ش، مادهٔ ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی فقط دیهٔ مقتول مسلمان را مشخص کرده بود و دربارهٔ دیهٔ غیرمسلمان ساکت بود. در ۱۳۷۰ش، در تبصرهٔ دوم این ماده، تعیین میزان دیهٔ اقلیتهای دینیِ رسمی به نظر ولیّ امر موکول شد. با توجه به ابهام موجود و مشکلات اجرایی آن، مجمع تشخیص مصلحت نظام در ۶ دی ۱۳۸۲ دیهٔ اقلیتهای دینی شناخته شده را با دیهٔ مسلمان برابر دانست؛ در عین حال، بخشنامهٔ ۸ خرداد ۱۳۸۷ قوهٔ قضائیه، دیهٔ مسلمان و غیرمسلمان را به طور مطلق صرفاً در تصادفات رانندگی طبق قوانین شرکتهای بیمه برابر اعلام کرد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مهم‌ترین تغییراتِ قوانین مدنی مربوط به اقلیتهای دینی دو مورد است: مانع بودن کفر از ارث بردن، و شرط ایمان برای گواهی دادن در دادگاه. به نظر مشهور فقها، کفر یکی از موانع ارث است. پیشتر از اجرای این حکم در ایران سوءاستفاده‌هایی شده است. مثلاً برخی سودجویان در میان غیرمسلمانان، به گونهٔ صوری یا واقعی، مسلمان می‌شدند تا یگانه وارث خویشان و نزدیکان خود باشند. برخی اسناد موجود در وزارت امورخارجه نشان می‌دهد که از ۱۲۷۹ تا ۱۳۲۴ شماری از حاکمان محلی، با همدستی برخی روحانیان دون‌پایه، در شورش برضد غیرمسلمانان دخالت داشته‌اند تا اموال آنان را تصرف کنند. اینان هیچگاه به آرای فقهی عالمان بزرگ شیعه در مورد رعایت حقوق غیرمسلمانان ملتزم نبودند (← براون، ۱۹۱۰، ص ۴۲۱ـ۴۲۲؛ *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، ص ۳۴۰؛ عدالت‌نژاد، ص ۹۴ـ۹۵). هر چند محمدشاه قاجار و سپس امیرکبیر و بعدها ناصرالدین شاه، با فرمان حکومتی، مانع بودنِ کفر را از قانون ارث برداشتند، در عمل توفیق چندانی حاصل نشد (← آدمیت، ص ۲۱۹، ۳۱۱ـ۳۱۲؛ لوری، ج ۳، ص ۷۳۴ـ۷۳۵). در ۱۳۶۱ش، مادهٔ الحاقی ۸۸۱ قانون مدنی، آزمایشی به اجرا درآمد که بر طبق آن، کافر از مسلمان ارث نمی‌برد و اگر در میان وارثانِ متوفای کافر، مسلمانی وجود داشته باشد، وارثان کافر ارث نمی‌برند. این ماده در ۱۳۷۰ش تصویب قطعی شد، ولی در شهریور ۱۳۷۲، به حکم مجمع تشخیص مصلحت نظام، به حالت تعلیق درآمد و دادگاهها ملزم شدند قواعد و عادات مسلّم اقلیتهای دینی رسمی را رعایت کنند؛ از این‌رو، تقسیم اموال متوفای غیرمسلمان، براساس قواعد مسلّم، در هنگام مرگ او صورت می‌گیرد، نه به موجب مادهٔ ۸۸۱ مکرر قانون مدنی (← ایران. قوانین و احکام، ص ۸۸۸ـ۸۹۳). موضوع دیگر، افزوده شدن مادهٔ ۱۳۱۳ مکرر قانون مدنی است که به موجب آن، وجود «عدالت» و «ایمان» برای اثبات و پذیرش شهادت گواهان لازم شمرده می‌شود. مُفاد این ماده مقتبس از آرای فقهی است که مسلمان بودن و عدالت را برای شاهد، ضروری انگاشته‌اند (برای نمونه ← طوسی، ج ۶، ص ۲۷۲).

در جمهوری اسلامی، اهتمام مسئولان متوجه تدوین قوانینی بوده که هر چه بیشتر همزیستی مسالمت‌آمیز همهٔ ایرانیان را فراهم آورد و موارد اندک تفاوتهای حقوقی میان مسلمانان و غیرمسلمانان هم با کاربرد اجتهادهای جدید و

متناسب با مقتضیات این عصر رو به کاهش نهاده است (← امام خمینی، ج ۲، ص ۳۷، ۱۰۳، ۱۶۳ـ۱۶۵، ۲۹۵ـ۲۹۶). بر این اساس، با تنظیم برخی قوانین، زمینهٔ فعالیتهای آزاد دینی اقلیتها در ایران فراهم شده است. بر پایهٔ اصل ۶۷ قانون اساسی، نمایندگان اقلیتهای دینی در هنگام ادای سوگند در مجلس می‌توانند به کتاب مقدّس خود قسم بخورند. مواد ۳۷ و ۳۸ قانون فعالیت احزاب و انجمنها، مصوب ۱۳۶۱ ش، پاره‌ای فعالیتهای دینی (مانند برگزاری مراسم مذهبی، تعمیر معابد و...) و نیز فعالیتهای اجتماعی (مانند تأسیس باشگاههای ورزشی و مراکز درمانی و خانه‌های سالمندان) و فرهنگی (مانند تأسیس مدارس و هنرکده‌ها و آموزش زبان خاص) را برای اقلیتها جایز شمرده و یارانهٔ نقدی برای انجمنهای اقلیتهای دینی نیز پیش‌بینی شده است (← *روزنامهٔ رسمی جمهوری اسلامی ایران*، ش ۱۶۵۵۷، ۸ دی ۱۳۸۰). مفاد قانون معافیت مالیاتی معابد و انجمنهای دینی مصوب ۱۳۱۲ ش، در سال ۱۳۶۶ ش تمدید و ابقا شد. شرط التزام عملی به احکام اسلام، که برای استخدام مسلمانان در قانون گزینش مصوب ۱۳۷۴ ش مطرح شده، در مورد اقلیتها تغییر یافته و اجرای این قانون دربارهٔ آنها تابع شرایط و ضوابط خاص متناسب با آنان است؛ البته اقلیتهای دینی نباید آشکارا احکام اسلامی را نقض کنند. اقلیتهای دینی علاوه بر استفاده از تعطیلات رسمی کشور، می‌توانند مطابق بخشنامهٔ مورخ ۳ دی ۱۳۶۶ سازمان امور اداری و استخدامی کشور، از مرخصیهای ویژه در روزهای عید و جشن خاص خود، مانند روز کیپور، روز تولد زردشت، روز تولد حضرت مسیح و عید پاک هم استفاده کنند. در این بخشنامه این تعطیلات خاص برای زردشتیان پنج روز، یهودیان شش روز، مسیحیان آشوری هشت روز، مسیحیان ارمنی کاتولیک هفت روز و مسیحیان ارمنی گریگوری شش روز پیش‌بینی شده است.

منابع: فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران*، تهران ۱۳۵۴ ش؛ *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۲۵۸ـ۱۳۳۸ ش)*، به کوشش تورج امینی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۸۰ ش؛ امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج ۲، تهران ۱۳۷۰ ش؛ ایران. قوانین و احکام، *مجموعهٔ قوانین و مقررات حقوقی، همراه با آراء وحدت رویه، نظریات شورای نگهبان، نظریات مشورتی ادارهٔ حقوقی دادگستری، نظریات مجمع تشخیص مصلحت نظام، آراء دیوان عدالت اداری و...*، تدوین جهانگیر منصور، تهران ۱۳۸۵ ش؛ ایران. مجلس شورای ملی، *مذاکرات مجلس اول: ۱۳۲۴ـ۱۳۲۶*؛ *توسعهٔ سیاسی ایران در ورطهٔ سیاست بین‌الملل*، [گردآوری] غلامحسین میرزا صالح، تهران ۱۳۸۴ ش؛ محمدعلی چلونگر، *کاپیتولاسیون در تاریخ ایران*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدبن حسن طوسی، *کتاب الخلاف*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۱۷؛ فضل‌الله نوری، حرمت مشروطه در *رسائل مشروطیت: ۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت*، چاپ غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: کویر، ۱۳۷۴ ش؛ حبیب لوی، *تاریخ یهود ایران*، تهران ۱۳۳۴ـ۱۳۳۹ ش؛ احمد متین دفتری، *خاطرات یک نخست‌وزیر*، چاپ باقرعاقلی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ حسین مهرپور، *نظام بین‌المللی حقوق‌بشر*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدبن علی ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۴۶ ش؛ امنون نِتْصِر، «نقش یهودیان در انقلاب مشروطیت»، در *ترو‌عا: یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر*، [کالیفرنیا]: مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی، ۱۹۹۶ـ۱۹۹۹؛ برای متن مواد قانونی مورد اشاره در متن مقاله ← *لوح حق: مجموعه قوانین و مقررات کشور [لوح فشرده]*، تهران: مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهشها، ۱۳۷۸ ش؛

Samuel Greene Wheeler Benjamin, *Persia and the Persians*, London 1887; Houri Berberian, *Armenians and the Iranian constitutional revolution of 1905-1911: the love for freedom has no fatherland*, Boulder, Colo. 2001; Edward Granville Browne, *A brief narrative of recent events in Persia followed by a translation of "The four pillars of the Persian constitution"* , London 1909; idem, *The Persian revolution of 1905-1909*, London 1910; Saeid Edalatnejad, "Shiite tradition, rationalism and modernity: the codification of the rights of religious minorities in Iranian laws (1996-2004)", doctoral thesis, Institute for Islamic Studies, Free University Berlin 2009; *EIr*. s.vv. "Anjoman-e Kalīmīān" (by A. Netzer), "Dašnak" (by Aram Arkun); *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Halakhah"; *EI²*, s.vv. "Imtiyāzāt. III: Persia" (by A.k.S. Lambton), "Maḥkama.3: Iran" (by A.k.S. Lambton); Willem Floor, "Change and development in the judicial system of Qajar Iran (1800-1925)", in *Qajar Iran: political, social and cultural change, 1800-1925*, ed. Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983; Cyrus Ghani, *Iran and the rise of Reza Shah: from Qajar collapse to Pahlavi rule*, London 1998; Eliz Sanasarian, *Religious minorities in Iran*, Cambridge 2002; Robin E. Waterfield, *Christians in Persia: Assyrians, Armenians Roman Catholics and Protestants*, London 1973.

/ سعید عدالت‌نژاد /

۳) حقوق اقلیتهای مسلمان در کشورهای غیراسلامی. بر پایهٔ گزارش اجلاس ۱۹۸۰ سازمان کنفرانس اسلامی، حدود یک سوم از مسلمانان جهان در کشورهای غیرعضو این سازمان ساکن‌اند (عراقی، ص ۶). این آمار و نیز ماهیت مسائل مورد ابتلای این مسلمانان بر اهمیت موضوع حقوق اقلیتهای مسلمان

دلالت دارد. در *دانشنامهٔ جهان اسلام*، پراکندگی جغرافیایی، پیشینهٔ تاریخی مهاجرت و اقامت، و اوضاع سیاسی اجتماعی مسلمانان در کشورهای غیراسلامی در ذیل مدخلهای کشورهایی که جمعیت مسلمان درخور توجهی دارند، مطرح می‌شود (برای نمونه ← تایلند*، مسلمانان، تانزانیا*، چین*، آلمان*، مسلمانان، امریکا*، مسلمانان؛ نیز ← «مجله امور اقلیتهای مسلمان»[1]؛ برای شماری از مهم‌ترین منابع دربارهٔ وضع مسلمانان مقیم اروپا و مسائل حقوقی آنان تا سال ۲۰۰۴ ← نیلسن[2]، ص۱۷۷ـ۱۹۷). این مقاله صرفاً نگرشی عام به مسائل و مشکلات حقوقی مشترک میان مسلمانانِ کشورهای غیراسلامی (اعم از مسلمانان بومی، مقیم و مهاجر)، بدون تأکید بر منطقهٔ جغرافیایی خاص دارد.

توجه به مسائل حقوقی اقلیتها، از جمله مسلمانان، مسئله‌ای جدید است. پایان یافتن استعمار اروپایی بر کشورهای مستعمره در آسیا، افریقا و جزایر کارائیب، فروپاشی حکومت عثمانی، اوضاع نامطلوب سیاسی اجتماعی کشورهای مذکور، الغای برده‌داری در قرن بیستم و نیاز بازار کار به جایگزینی کارگران موجب افزایش مهاجرت نیروی کار، از جمله مهاجران مسلمان به کشورهای دیگر به‌ویژه اروپا و امریکا در نیمهٔ دوم قرن بیستم شد (← «مسلمانان اروپا و دولت سکولار»[3]، مقدمهٔ سزاری[4]، ص ۱؛ آمیرو[5]، ص ۲۸؛ واردنبورخ[6]، ص ۱۲۲). با افزایش مهاجرت دانشجویان و متخصصان علوم مختلف به امریکا و اروپا از دههٔ هفتم قرن بیستم، ترکیب جمعیتی مسلمانان در این کشورها تغییر عمده‌ای یافت (خَطّاب، ص ۱۸۱؛ واردنبورخ، همانجا). دلیل دیگر جدید بودن توجه به مسئلهٔ اقلیتها این است که اندیشهٔ حقوقِ برابر برای همهٔ شهروندان در کشورهای غیراسلامی نیز پیشینهٔ زیادی ندارد. حتی تا اواخر قرن هجدهم در اروپا، غیراروپاییان به موجب قوانینی خاص، مظاهر و نشانه‌هایی متمایز از اروپاییان داشتند، مثلاً یهودیان باید از وصلهٔ زردرنگی بر لباس خویش استفاده می‌کردند؛ مجازاتهای کیفری اروپایی با غیراروپایی متفاوت بود؛ امروزه از جمله بارزترین تبعیضهای موجود در اروپا، انحصار مجازات ناسزاگویی به مقدسات ادیان به آموزه‌های مسیحیت، به موجب قوانین بریتانیاست (← ابوحسان، ۱۳۸۰ش، ص ۹۱؛ آمیرو، ص ۲۸، ۳۴). چگونگی ارتباطات کنسولی با کشورهای شرقی، و نحوهٔ مواجههٔ نیروهای امنیتی با شرقیها و به‌ویژه مسلمانان در مبادی ورودی کشورهای غربی، امروزه همچنان حکایت از وجود تبعیضهای مستقیم و غیرمستقیم دارد. شاهد دیگر بر جدید بودن مسئلهٔ یاد شده این است که در اسناد بین‌المللی دربارهٔ حقوق بشر، فقط در مادهٔ ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل)، آن هم به صورت کلی و سلبی به حقوق اقلیتها اشاره شده است (برای متن فارسی میثاق ← مهرپور، ص ۴۵۳ـ۴۷۶).

چون اکثر مسلمانان مهاجر نسل اولی، نیروی کار بودند از ابتدا در نگاه اهالی کشورهای مقصد، شهروند درجهٔ دوم به‌شمار آمدند. خود مسلمانان هم به دلیل شرایط شغلی و محیط کار خود، این تلقی را کم‌وبیش پذیرفتند. مسلمانان الجزایری و مراکشی مقیم فرانسه و هلند، ترکان مسلمان مقیم آلمان، مسلمانان بنگلادشی و پاکستانی مقیم بریتانیا و افریقاییان مسلمان مقیم امریکا از نمونه‌های بارز این قبیل مهاجران‌اند. حتی پاره‌ای از دیدگاهها و گرایشهایی که به تکثر فرهنگی در جوامع مدرن اعتقادی ندارند، بلکه برعکس، به یکسان‌سازی فرهنگها و جهانی شدن یک فرهنگ می‌اندیشند، مطالعات جامعه‌شناختیِ مربوط به این دسته از مسلمانان را با تعبیرات و اصطلاحاتی چون رابطهٔ «مرکز و پیرامون» یا «حاشیه و متن» و «ما و دیگران» مطرح نموده و باورها و رفتارهای دینی آنان را به لحاظ اجتماعی در شمار رفتارهای خاص پیرامونی طبقه‌بندی کرده‌اند. بر پایهٔ این رویکرد، مهم‌ترین مشکل اجتماعی ـ حقوقی مسلمانان، ندانستن زبان به معنای عام آن شامل فرهنگ و آداب و رسوم و حل نشدن آنان در جامعهٔ مقصد است.

در اروپا و به‌ویژه در بریتانیا، گاه متفکران و سیاستمداران با تعبیر «سیاه» به همهٔ گروههای مهاجر و اقلیتهای قومی اشاره می‌کنند (← اسپوزیتو[7]، ص ۱۵۵ـ۱۶۳؛ نیلسن، ص ۱۰۵ـ۱۰۶، ۱۰۸؛ واردنبورخ، ص ۱۲۴). از این‌رو نظام حقوقی کشورهای مقصد برای به رسمیت شناختن مقررات اسلامی مثل احکام مربوط به احوال شخصیه، ذبح اسلامی (تأمین گوشت حلال) و ختنه مقاومت می‌کنند. مسلمانان این ممانعت را رفتاری تکبرآمیز، مغایر با آزادی فردی، مستلزم از میان رفتن هویت اسلامی و از مهم‌ترین مشکلات حقوقی خود به‌شمار می‌آورند. این مسلمانان هرچند موانع کمتری برای داشتن مسجد و انجام دادن مراسم عبادی خود داشته‌اند، ولی ثبت ازدواج و طلاق، تقسیم ارث، اجرای وصیت و حل دعاوی حقوقی برطبق مقررات اسلامی همواره با موانع حقوقی و عملی، روبه‌رو بوده است. علاوه بر این، مسلمانان پاره‌ای از آداب و رسوم کشورهای مقصد، مانند اختلاط زن و مرد، بی‌حجابی اجباری زنان و آموزشهای جنسی در مدارس را مغایر با آموزه‌های اسلامی

---

1. *Journal of Muslim minority affairs*
2. Nielsen
3. *European Muslims and the secular state*
4. Cesari
5. Amiraux
6. Waardenburg
7. Esposito

می‌دانند و به هیچ قیمتی حاضر به پذیرش چنین فرهنگی نیستند (← ابوحسان، ۱۳۷۸ش، ص ۷۵ـ۷۷).

با گذر زمان، مشکلات دیگری، به‌ویژه در زمینهٔ آموزشهای علمی و فرهنگی، برای نسلهای بعدی مسلمانان به‌وجود آمد که تبعات حقوقی هم داشت. گفته‌اند که این نسلها در اثر حل شدن در جوامع غیراسلامی از زبان، فرهنگ و هویت اسلامی کمی فاصله گرفتند، با قواعد و ارزشهای اسلامی کمتر آشنا شدند، ازدواج با غیرمسلمان در میان آنان شیوع پیدا کرد و حتی در بعضی مناطق، زنان مسلمان به اقتضای الزامات اجتماعی و فشارهای سیاسی ـ حقوقی به ناچار از رعایت حجاب صرف‌نظر کردند (← سیدعبدالمجید بکر، ص ۴۱، ۲۵۷، ۲۸۱، ۲۹۲، ۳۰۱؛ صیفی، ص ۱۴۶ـ۱۴۹؛ تسخیری، ص ۲۲). شماری از مسائل دیگر، تأسیس و ثبت رسمی مدارس و دانشگاههایی برای تربیت فرزندان، سازگار با آموزه‌های اسلامی، راه‌یابی آزادانه به مقاطع تحصیلی بالاتر و به دست آوردن شغل به‌طور کلی و به‌ویژه مشاغل درجه اول بود که به لحاظ عملی و نیز قوانین آن کشورها حل آنها دشوار بود (← «مسلمانان اروپا و دولت سکولار»، همان مقدمه، ص ۲؛ سبزاری، ص ۳۹ـ۵۱؛ تسخیری، ص ۲۴ـ۲۵؛ خطّاب، ص ۱۹۲ـ۱۹۳). در دو دههٔ اخیر به‌ویژه پس از واقعهٔ ۱۱ سپتامبر با رواج برداشتهای سیاسی و جهت‌دار از معتقدات و شعائر اسلامی در کشورهای غربی، مثل تفسیر خاص از موضوع جهاد*، تفسیرهای سیاسی از احکامی مانند حجاب* (برای نمونه ← خطّاب، ص ۱۸۶ـ۱۸۷؛ یونکر[1]، ص ۱۲۱ـ۱۲۲) و نخوردن گوشت غیرحلال و رعایت طهارت و نجاست (← لوئیس[2]، ۱۹۸۴) فضای اسلام هراسی[3] به‌وجود آمد؛ حتی گاهی مسلمانان در شمار گروههای نژادپرست قرار داده شدند؛ و در هر حادثهٔ تروریستی ابتدا انگشت اتهام به سوی مسلمانان نشانه رفت و اصل بر مجرم بودن مسلمان گذاشته شد تا وقتی که بی‌گناهی او اثبات شود. درنتیجهٔ این پیش‌داوریها، مسلمانان از حق امنیت اجتماعی و شغلی خود محروم و با مشکلات جدیدتر حقوقی روبه‌رو شدند و مورد تبعیضهای مستقیم و غیرمستقیم قرار گرفتند. افزون بر مشکلات یادشده، ضعف بنیهٔ اقتصادی مسلمانان، آنان را در زمینه‌های تأمین حقوق مدنی و اجتماعی خود آسیب‌پذیرتر کرده است (← خطّاب، ص ۱۸۶ـ۱۹۳؛ آمسیرو، ص ۳۱، ۳۴؛ یونکر، ص ۱۲۱ـ۱۲۳؛ بایونس[4] و قاسم‌کنه[5]، ص ۱۲۱ـ۱۳۱). مشکلات حقوقی مذکور برای کسانی هم که به دین اسلام گرویده‌اند، وجود دارد. به گفتهٔ واردنبورخ (ص ۱۲۵) وضعیت مسلمانان در جوامع غربی در این سالها در مجموع بدتر شده است. راه‌حلهای حقوقی جدّی برای رفع این تبعیضها مطرح نشده است. غالب مسلمانان نسل اول کوشیدند در حاشیهٔ جامعه به امور دینی خود ملتزم بمانند و در حد مقدور به تکالیف فردی اسلامی عمل کنند. شماری از آنها، بدون اراده دخالت در نظام سیاسی جامعه، مهم‌ترین مسائل دینی خود را سه چیز می‌دانستند: هلال ماه رمضان، ذبیحهٔ حلال و حجاب. آنان با تلاش خود کم‌وبیش بر این مشکلات فائق آمدند، هرچند به بهای از دست دادن پاره‌ای از آزادیها و حقوق اجتماعی. ولی دغدغهٔ مسلمانان نسلهای بعد، امور گوناگونِ حقوقی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بود (← برقوق، ص ۹۵ـ۹۸؛ بایونس و قاسم کنه، ص ۱۴۱ـ۱۵۵). مسلمانان برای ثبت غیررسمی احوال شخصیهٔ خود به معتمدان مسلمان و گاه روحانیانی که به‌طور موقت در جامعهٔ آنان حضور می‌یابند یا سفارتخانه‌های کشورهای متبوع خود مراجعه می‌کنند و در عین حال مجبورند به قوانین رسمی کشور مقصد ملتزم باشند و به ثبت رسمی این امور مبادرت کنند. بنابراین همواره با نظام حقوقی دوگانه‌ای سروکار دارند و به ناچار باید به اقتضائات هر دو نظام ملتزم باشند، به ویژه هنگام اختلاف، ناچارند به نظام حقوقی کشور مقصد و یا قواعد حقوق بین‌الملل خصوصی که در محاکم بدان استناد می‌شود، تن دهند. در بعضی کشورها ثبت ازدواج و ازدواج مجدد پس از طلاق و تولد کودکان، فقط از طریق مجاری رسمی قابل قبول است (نیلسن، ص ۱۱۰).

وزرای خارجهٔ کشورهای اسلامی اولین بار در ۱۳۵۲ش / ۱۹۷۳ در کنفرانس لیبی به وضعیت حقوقی اقلیتهای مسلمان توجه کردند و خواستار استیفای حقوق آنان شدند. این خواسته در جلسه‌های سازمان کنفرانس اسلامی ۱۳۵۴ش / ۱۹۷۵ عربستان، ۱۳۵۷ش / ۱۹۷۸ سنگال، ۱۳۵۹ش / ۱۹۸۰ پاکستان، و اجلاسهای بعدی تا ۱۳۷۷ش / ۱۹۹۸ قطر مورد تأکید قرار گرفت و صندوقی هم برای اعطای کمکهای مالی برای ساخت مسجد، درمانگاه، مؤسسات آموزشی و پژوهشی تأسیس و تصمیمات مختلفی در حمایت از اقلیتهای مسلمان گرفته شد (عراقی، ص ۵ـ۱۷). نمایندگان فرهنگی مسلمانان در کشورهای گوناگون نیز در اجلاسهای مختلف خواستار آزادی مسلمانان در انجام احوال شخصیه شده‌اند، همان‌طور که در فقه اسلامی و کشورهای اسلامی این حق برای غیرمسلمانان محترم شمرده شده است (← ابوحسان، ۱۳۷۸ش، ص ۷۵ـ۷۶؛ *الاقلیات المسلمة فی العالم*، ج ۲، ص ۲۳ـ۲۴؛ نیز ← بخش ۱). مصوبات سازمان کنفرانس اسلامی به‌طور مرتب از کشورهای دنیا خواسته‌اند که کنوانسیونهای بین‌المللی دربارهٔ حقوق اقلیتها

1. Jonker 2. Lewis 3. Islam phobia 4. Ba-Yunus 5. Kassim Kone

در مورد مسلمانان اجرا شود و حقوق دینی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی آنان رعایت گردد (← *الاقلیات المسلمة فی العالم*، ج ۲، ص ۱۲ـ۱۵). هرچند سازمان کنفرانس اسلامی با تصویب طرحها و پیشنهادهایی، زمینهٔ حمایت حقوقی نسبتاً کارآمدی از مسلمانان را فراهم کرد، اما غالب آنها کلی و فاقد ضمانت اجرای حقوقی بود و ازاین‌رو نتایج عملی زیادی به بار نیاورد (برای نمونهٔ مصوبات ← عراقی، ص ۱۰ـ ۱۸؛ *الاقلیات المسلمة فی العالم*، ج ۱، ص ۲۴۵ـ۲۴۸، ج ۲، ص ۱۵۹ـ۱۶۴، ج ۳، ص ۲۹۲ـ۲۹۵).

اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و نیز میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی بر منع تبعیض یا امحای کلیهٔ اشکال تبعیض نژادی تأکید کرده‌اند (برای متن فارسی میثاق ← مهرپور، ص ۴۸۷ـ ۵۰۲)، این عهدنامه‌ها ضمانت اجرای کافی برای حمایت از حقوق اقلیتها را در نظام بین‌الملل فراهم نساخته است، زیرا دولتها می‌توانند از آنها هم بر ضد اقلیتها استفاده کنند و هم به سود آنان. اگر «منع تبعیض» در بهره‌مندی گروههای اقلیت از حقوق عام شهروندی مورد استناد قرار گیرد، به سود آنان خواهد بود، مانند آنکه توهین به مقدسات همهٔ ادیان جرم شناخته شود؛ اما اگر از آن به گونه‌ای استفاده شود که ناقض تکثرهای فرهنگی، قومی و دینی جوامع باشد، مانند اجبار همگان در آموزشهای عمومی به استفاده از زبان واحد، به سود اقلیتها نخواهد بود. در بیشتر کشورها، حتی دولتهایی که سکولار بودن خود را رسماً اعلام می‌کنند (مانند انگلستان)، زبان گروه قومی اکثریت یا مذهب آنها به عنوان زبان و مذهب رسمی شناسایی می‌گردد و این موجب تنگناهای حقوقی متعددی برای اقلیتها می‌شود (← عزیزی، ص ۱۵۶ـ۱۵۸).

کشورهایی که در آنها یک دین، رسمی است مثل آیین کاتولیک مسیحی در ایتالیا و بودیزم در تایلند، یا یک ایدئولوژی حاکمیت دارد مثل سوسیالیزم و کمونیزم در روسیه و چین، به حقوق اقلیتهای مسلمان به کلی بی‌توجه‌اند و حتی در کشورهای سوسیالیستی از اجرای احوال شخصیه برطبق مقررات اسلامی به‌شدت جلوگیری می‌شد. در کشورهایی که دین رسمی ندارند (مانند فرانسه و آلمان) یا یک دین تفوق کامل ندارد (مثل امریکای شمالی)، وضعیت حقوقی مسلمانان نسبتاً بهتر است (← آمیرو، ص ۲۷ـ۲۸؛ ابوحسان، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳۶ـ ۱۳۷؛ همو، ۱۳۷۸ش، ص ۵۵ـ۵۶؛ نیز برای وضع مسلمانان در شوروی ← نقیب، ص ۶۵ـ۷۳).

بی‌توجهی منشور ملل متحد به حقوق اقلیتها، دلایل متعدد داشت؛ از جمله اینکه برخی کشورها از جمله آلمان نازی از موضوع اقلیتها برای کشورگشایی سوءاستفاده می‌کردند؛ دیگر اینکه به نظر برخی کشورهای ذی‌نفوذ، نظام عام حقوق بشر برای تأمین همهٔ حقوق و نیازهای افراد، از جمله گروههای اقلیت کافی و وافی بود و نیاز به حقوقی خاص و مجزا برای اقلیتها احساس نمی‌شد. ازاین‌رو در منشور ملل متحد صرفاً به عدم تبعیض اشاره شد و از حقوق ایجابی اقلیتها نامی برده نشد (عزیزی، ص ۲۰ـ۲۱). در برخی از کشورهای غربی، دولتها دربارهٔ دین یا فعالیتهای دینی شهروندان خود به گردآوری اطلاعات و آمار نمی‌پردازند. در معدودی از آنها مانند آلمان، سوئیس و ایرلند شمالی در برگه‌های سرشناسی از دین اشخاص سؤال می‌شود (نیلسن، ص ۱۷۵). دولتهای سکولار معمولاً در برابر تقاضای ساخت مسجد یا مراکز فرهنگی اسلامی به چنین قوانینی استناد می‌کنند (آمیرو، ص ۲۷).

با این همه، در مقام عمل معلوم شد که توجه خاص به حقوق اقلیتها ضروری به‌شمار می‌رود. پس از فعالیتهای مهم بین‌المللی، از جمله اقدامات سیاسی و فرهنگی سازمان کنفرانس اسلامی، کمیتهٔ جهانی حقوق بشر با تفسیر مادهٔ ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در ۱۹۹۴، دولتها را ملزم به حمایت از فرهنگ گروههای اقلیت کرد (عزیزی، ص ۳۱ـ۳۲). از جمله نتایج اقدامات یاد شده، پذیرفته شدن اسلام در اسپانیا از ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹ به عنوان یکی از ادیان تاریخی و نیز آزادی آموزش دروس اسلامی در مدارس دولتی برای مسلمانان در ۱۳۷۵ش/۱۹۹۶ بود (← اسکودرو، ص ۱۹۷ـ ۲۰۰). در عین حال، دولتهای اروپایی هنوز نتوانسته‌اند الگویی منسجم برای ارتباط با مسلمانان، مانند الگوی رابطهٔ دولت با کلیسا، بیابند (برای اطلاع از الگوهای سه‌گانهٔ رابطهٔ دولت و کلیسا و آثار آن بر مسلمانان ← آمیرو، ص ۲۶ـ۲۷).

دلیل دیگری که پاره‌ای مؤلفان غربی برای نادیده گرفته شدن حقوق مسلمانان در برخی کشورها ذکر کرده‌اند، این است که باتوجه به اختلافات فراوان مذاهب و فرقه‌های اسلامی دربارهٔ احکام مرتبط با احوال شخصیه، نمی‌توان برای هر گروه قانون یا محکمه‌ای خاص در نظر گرفت. بر پایهٔ این دیدگاه، هریک از گروههای اسلامی بر آن است که عرف و رسم مورد قبول خود را به عرصهٔ حقوق بکشاند و به آن مشروعیت بخشد که این امر مشکلات حقوقی زیادی در پی دارد (← نیلسن، ص ۱۰۸ـ ۱۱۰). امروزه بر پایهٔ مقررات حقوق بین‌الملل خصوصی، قانون کشور متبوع دو طرف دعوا به خارج از مرزهای کشور آنها هم قابل گسترش است و مسلمانان اصولاً باید بتوانند از قانون کشور متبوع خود در دعاوی مربوط به احوال شخصیه استفاده کنند، ولی دادگاههای کشور محل سکونت آنها اگر در این قوانین مقرراتی بیابند که به نظر آنها با اخلاق یا عدالت یا نظم عمومی ناسازگار باشد، این قوانین را اجرا نخواهند کرد، مانند قانون جواز طلاق زن از سوی زوج، بدون شاهد، یا ثبت رسمی در مراکش، جواز

تعدد زوجات در اکثر کشورهای عربی و افریقایی و جواز ازدواج دختران نابالغ در بعضی کشورها. برای آنکه مسلمانان بتوانند براساس قوانین کشور متبوعشان احوال شخصیهٔ خود را انجام دهند، لازم است سفارتخانه‌های آنان در کشورهای مقصد از آنان پشتیبانی حقوقی به عمل آورند. اما در کشورهایی که قوانین آن تابع محل سکونت فرد است و به تابعیت او توجهی نمی‌شود، مثل بریتانیا، مسلمانان مجبورند تابع قوانین کشور محل سکونت باشند (← نیلسن، ص ۱۱۱ـ ۱۱۴).

تدوین نظام حقوقی مناسب برای مسلمانان مقیم در کشورهای غیراسلامی و ارائهٔ قوانین متناسب با محیط اجتماعی آنان از یک سو نیازمند استنباطهای جدید فقهی و از سوی دیگر، مستلزم شناخت مناطق مختلف جغرافیایی است. نسلهای جدید مسلمانان ساکن در کشورهای غربی در سه دههٔ اخیر سؤالها و مشکلات فقهی و حقوقی خود را مطرح کرده و فقها به این پرسشها پاسخ داده‌اند. بر این اساس، مجموعه‌هایی با عنوان «احکام المغتربین» یا «فقه الاقلیات المسلمة» فراهم شده است (برای نمونه ← *احکام‌المغتربین*، ۱۴۲۰؛ قرضاوی، ۱۴۲۶؛ *فتاوی الاقلیات المسلمة فی العالم*، ۲۰۰۶). در این مجموعه‌ها فتاوایی ویژهٔ این قبیل مسلمانان که در شرایط خاص به سر می‌برند، وجود دارد، از جمله دربارهٔ حکم دفن میت در مقابر غیرمسلمانان، پرداخت ربای بانکی در مواقع ضرورت، کار در محیطهایی که محرّمات شرعی صورت می‌گیرد، چگونگی نماز و روزه در مناطقی که روزها یا شبهای طولانی دارند، نحوهٔ ازدواج، طلاق، ارث و مانند اینها (← *الاقلیات المسلمة فی العالم*، ج ۲، ص ۲۶). اما آنچه بیش از همه برای مسلمانان ضرورت دارد، حمایتهای حقوقی از طریق اصلاح قوانین کشورهای اسلامی است به گونه‌ای که شامل شهروندان مهاجر خود به دیگر کشورها نیز گردد و با قواعد حقوق بین‌الملل خصوصی سازگار باشد. همچنین ادارات و مؤسسات رسمی مانند سفارتخانه‌ها و اتحادیه‌های اسلامی دارای مجوز و ثبت شده باید عملاً حامی این قبیل مسلمانان باشند.

منابع: محمد ابوحسان، «الاقلیات الاسلامیة بین تحدیات الحاضر و آمال المستقبل»، در *الاقلیات المسلمة فی العالم*، تحقیق و اعداد رعد هادی جبارة، ج ۱، تهران: الهدی، ۱۳۷۸ ش؛ همو، «حقوق الانسان و الاقلیات بین الاسلام و الغرب»، در همان، ج ۲، تهران: الهدی، ۱۳۸۰ ش؛ *احکام المغتربین، وفقاً لفتاوی عشرة من مراجع التقلید*، اعداد و تنظیم حسین حسینی، تهران: مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل البیت (ع)، ۱۴۲۰؛ منصور عبدالسلام اسکودرو، «الاقلیة المسلمة فی اسبانیا و جامعة ابن‌رشد الاسلامیة»، در *الاقلیات المسلمة فی العالم*، همان، ج ۱؛ *الاقلیات المسلمة فی العالم*، تحقیق و اعداد رعد هادی جبارة، تهران: الهدی، ۱۳۷۸ ش ـ ؛ محند أعمر برقوق، «حمایة حقوق الاقلیات المسلمة: دراسة اصطلاحیة ـ قانونیة»، در همان، ج ۱؛ محمدعلی تسخیری، «دور منظمة المؤتمر الاسلامی فی حل مشاکل الاقلیات الاسلامیة»، در همان؛ احمد محمود خطّاب، «الوجود الاسلامی فی امریکا الشمالیة الاقلیة الواعدة»، در همان؛ سیدعبدالمجید بکر، *الاقلیات المسلمة فی اوروبا*، [جده ۱۴۱۲]؛ احمدعلی صیفی، «الاسلام و المسلمون فی البرازیل»، در *الاقلیات المسلمة فی العالم*، همان، ج ۱؛ عزالدین عراقی، «تقریر الامین العام لمنظمة المؤتمر الاسلامی»، در همان؛ ستار عزیزی، *حمایت از اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل*، همدان ۱۳۸۵ ش؛ *فتاوی الاقلیات المسلمة فی العالم*، جمع و تحقیق صلاح‌الدین محمود سعید، اسکندریه: دارالقمة، [۲۰۰۶]؛ یوسف قرضاوی، *فی فقه الاقلیات المسلمة: حیاة‌المسلمین وسط المجتمعات الاخری*، قاهره ۱۴۲۶/ ۲۰۰۵؛ حسین مهرپور، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ عبدالرحمان عبدالرحمان نقیب، «اثر الثقافة السوفیتیة علی الاقلیة المسلمة بالاتحاد السوفیتی»، در *الاقلیات المسلمة فی العالم: ظروفها المعاصرة: آلامها، آمالها*، ج ۱، [ریاض] دارالندوة العالمیة، ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛

Valérie Amiraux, "Discrimination and claims for equal rights amongst Muslims in Europe", in *European Muslims and the secular state*, ed. Jocelyne Cesari and Seán McLoughlin, Aldershot, Hampshire: Ashgate, c2005; Ilyas Ba-Yunus and Kassim Kone, *Muslims in the United States*, Westport, Conn, 2006; Jocelyne Cesari, "Islam, secularism and multiculturalism after 9/11: a transatlantic comparison", in *European Muslims and the secular state*, ibid; John L. Esposito, "Islam and the west: deconstructing monolithic perceptions: a conversation with Professor John Esposito", [interviewer]: Ibrahim Kalin, *Journal of Muslim minority affairs*, vol.21, no.1 (Apr. 2001); *European Muslims and the secular state*, ed. Jocelyne Cesari and Seán McLoughlin, Aldershot, Hampshire, Ashgate, c2005; Gerdien Jonker, "From 'foreign workers' to 'sleepers': the churches, the state and Germany's 'discovery' of its Muslim population", in ibid; Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, N.J. c1984; Jörgen Nielsen, *Muslims in western Europe*, Edinbourgh 2004; Jean Jacques Waardenburg, *Muslims as actors: Islamic meanings and Muslim interpretations*, Göttingen c2007.

/ سعید عدالت‌نژاد /

حقوق بشر ← [ضمیمهٔ دانشنامه]

حقوق حیوانات ← حیوان

حقوق خانواده، شاخه‌ای از حقوق مدنی که به مقررات و قواعد شکل‌گیری، تداوم و انحلال خانواده می‌پردازد. در این شاخه از حقوق، با در نظر گرفتن اموری چون مصالح اعضا و نهاد خانواده و کارکردهای این نهاد (مانند حفظ و بقای نسل، تأمین نیازهای عاطفی و روانی اعضا و برقراری نظام مراقبتی و حمایتی از کودکان)، چگونگی روابط حقوقی اعضای خانواده تبیین، و حقوق و تکالیف آنان نسبت به یکدیگر مشخص می‌شود.

اصل دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران خانواده را واحدِ بنیادیِ جامعهٔ اسلامی خوانده است، اما نه در فقه و نه در قانون مدنی ایران برای خانواده تعریف روشنی ارائه نشده است. در عین حال، با توجه به قواعد و مقررات حقوق مدنی، می‌توان آن را گروهی دانست که اعضای آن، به دلیل قرابت یا زوجیت، همبستگی حقوقی و اجتماعی یافته‌اند. این گروه شامل زن، شوهر و فرزندان آنها می‌شود که با ریاست شوهر در کنار هم زندگی می‌کنند (صفائی و امامی، ج ۱، ص ۱ـ۳، ۶ـ۷؛ کاتوزیان، ج ۱، ص ۱ـ۸). اگرچه خانواده در قوانین حقوقی ایران و بسیاری از کشورها فاقد شخصیت حقوقی است، شماری از حقوق‌دانان از اعطای شخصیت حقوقی به خانواده دفاع کرده‌اند (← صفائی و امامی، ج ۱، ص ۴ـ۶).

هر چند در منابع فقهی، حقوق و تکالیف زن و شوهر و مادر و پدر و فرزندان در برابر یکدیگر، در ابواب متعدد (از جمله نکاح، طلاق و احکام اولاد)، مطرح شده است، اما کاربرد اصطلاح حقوق خانواده، به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث حقوق خصوصی، در کشورهای اسلامی پیشینهٔ چندانی ندارد و مقررات آن در این کشورها معمولاً در قالب مبحث «احوال شخصیه°» مطرح می‌گردد (← امامی، ج ۴، ص ۱۰۰؛ شلبی، ص ۱۳ـ۱۴). در پاره‌ای منابع جدید فقهی، گردآوری مسائل راجع به خانواده ذیل باب «سلوک و آداب شخصی» پیشنهاد شده است (برای نمونه ← محمدباقر صدر، ج ۱، ص ۱۴۲ـ۱۴۴).

تعداد درخور توجهی از آیات قرآن و بابهای متعددی در منابع حدیثی (برای نمونه ← بقره: ۱۸۰، ۲۲۱، ۲۲۸ـ۲۳۸، ۲۴۰ـ۲۴۱؛ نساء: ۴، ۱۹، ۲۲ـ۲۴، ۳۴ـ۳۵، ۱۲۸ـ۱۳۰؛ طلاق: ۱ـ۶؛ کلینی، ج ۵، ص ۳۲۰ـ۴۱۲) به احکام خانواده و موضوعاتی چون اهمیت خانواده، هدف از تشکیل خانواده، مدیریت خانواده، مهریه، نفقه، انواع طلاق، حقوق زن مطلّقه و نیز حقوق فرزندان اختصاص یافته است.

مبحث حقوق خانواده صرفاً جنبهٔ حقوقی ندارد و به دلایل گوناگون با مسائل دینی، اخلاقی و اجتماعی آمیخته است. ماهیت خانواده به‌گونه‌ای است که تنظیم روابط میان اعضای آن بسیار بیشتر از قوانین حقوقی، در گرو آموزه‌های دینی و اخلاقی است و از این‌رو دخالتِ بیش از حد دولت و قوانین موضوعه را برنمی‌تابد (کاتوزیان، ج ۱، ص الف ـ هـ، ۴ـ۷؛ نیز ← *فلسفهٔ حقوق خانواده*، ج ۲، ص ۱۳۱ـ۱۳۶).

مرد و زن پس از تشکیل خانواده و سپس فرزنددار شدن، دو عنوان حقوقی می‌یابند: همسری و پدر و مادر بودن. قواعد حاکم بر ایجاد یا انحلال رابطه میان زن و شوهر و آثار آن، که عمدتاً برپایهٔ قرارداد نکاح است، با احکام ناظر بر روابط میان والدین و فرزندان، که مشمول قواعد امری و قوانین حمایتی قانون‌گذار یا شارع است، تفاوت دارد (کاتوزیان، ج ۲، ص ۲).

موضوع حقوق خانواده در منابع فقهی و، به تبع آن، قانون مدنی ایران، شامل مباحث مهمی چون نکاح، انحلال نکاح، قرابت و نَسَب است. در بخش نکاح° (قراردادی که به موجب آن زن و مرد در زندگی با یکدیگر شریک می‌شوند و خانواده تشکیل می‌دهند) غالباً از این امور بحث می‌شود: خواستگاری°، شرایط ازدواج، موانع آن و آثار نکاح.

پس از واقع‌شدن نکاح صحیح، حقوق و تکالیف زوجین در مقابل یکدیگر برقرار می‌شود که برخی از آنها جنبهٔ مالی دارد (مانند مهر° و نفقه°) و شماری دیگر جنبهٔ غیرمالی (مانند لزوم حسن معاشرت زوجین با یکدیگر و همراهی و معاونت آن دو در تحکیم مبانی خانواده و تربیت فرزندان). ریاست مرد برخانواده از تکالیف اختصاصی او و موجب برخی آثار حقوقی است، از جمله ولایت قهری داشتن زوج بر اطفال، لزوم تأمین هزینهٔ ادارهٔ خانواده و لزوم رعایت شروط و وظایف خاص زوجیت نیز ضرورت تمکین از جانب زوجه (← محقق حلّی، ج ۲، ص ۵۴۵ـ۵۶۱، ۵۶۸ـ۵۷۱؛ امامی، ج ۴، ص ۴۴۲ـ۴۵۹، ۴۹۷ـ۵۲۶؛ شلبی، ص ۳۲۶ـ۳۳۸؛ زحیلی، ج ۷، ص ۳۲۶ـ۳۴۳؛ برای تفصیل ← *فلسفهٔ حقوق خانواده*، ج ۲، ص ۵۲ـ۸۵؛ نیز ← وَلَد°).

در مبحث انحلال نکاح ــ که به معنای از میان رفتن رابطهٔ همسری بین زن و مرد و خاتمه یافتن قرارداد نکاح است (صفائی و امامی، ج ۱، ص ۲۰۵؛ زحیلی، ج ۷، ص ۳۴۷ـ۳۴۸) ــ از این امور سخن می‌رود: فسخ نکاح و موجبات آن (مانند وجود عیوبی مشخص در زن و مرد)، تدلیس°، طلاق° (موجبات، شروط و اقسام آن)، عِدّه° و آثار طلاق بر رابطهٔ زناشویی.

از دیگر مباحث حقوق خانواده، قرابت (خویشاوندی) است، یعنی رابطه‌ای که براثر نکاح یا نسب یا رضاع° بین دو نفر به وجود می‌آید (قلعه‌جی و قنیبی، ذیل «القرابة»؛ کاتوزیان، ج ۱، ص ۹). در این مبحث، از اقسام، طبقات، درجات و آثار قرابت بحث می‌شود. همهٔ اقسام قرابت، در حدود تعیین شده، از موانع نکاح‌اند، اما از حیث ایجاد حقوق و تکالیف مالی

یکسان نیستند (← شمس‌الائمه سرخسی، ج ۵، ص ۱۳۲، ج ۱۳، ص ۱۴۲؛ ابن‌قدامه مقدسی، ج ۷، ص ۴۷۲ـ۴۷۶؛ علامه حلّی، ج ۲، ص ۶۱۴؛ نراقی، ج ۱۶، ص ۲۱۸ـ۲۲۳، ۲۲۶؛ صفائی و امامی، ج ۲، ص ۱۱ـ۱۲).

تنظیم روابط والدین با فرزندان از مباحث مهم حقوق خانواده است که مبنای آن تأمین همبستگی در خانواده و حمایت از فرزندان است (← کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۲۹ـ۱۳۱؛ زحیلی، ج ۷، ص ۶۷۳ـ۶۷۵). در این بخش به احکام نسب* و مسائلی چون اقسام نسب، راههای اثبات نسب مشروع، اقرار به نسب و آثار آن، نفی نسب، نفی ولد و لِعان* پرداخته می‌شود. برقرارشدن پاره‌ای از حقوق و تکالیف در میان اعضای خانواده، منوط به ثبوت نسب و از آثار قرابت نسبی است، از جمله ولایت قهری، حضانت*، نفقه و توارث (← خویی، ص ۱۴۳؛ محمدصدر، ج ۲، ص ۵۰۴؛ زحیلی، ج ۷، ص ۶۸۹).

از دیگر مباحث مهم در حقوق خانواده، موضوع ولایت قهری بر فرزندان است. ولایت، اقتداری است که به منظور ادارهٔ امور اولاد به اولیا داده شده است. به نظر فقهای امامی، ولیّ قهریِ طفل، پدر و جد پدری‌اند و در صورت فقدانِ اولیای قهری، وصیِ منصوب از طرف آنان ولیّ طفل است (← نجفی، ج ۲۹، ص ۱۷۰ـ۱۷۱؛ بحرالعلوم، ج ۳، ص ۲۶۵ـ۲۷۶؛ برای تفصیل ← کاتوزیان، ج ۲، ص ۲۰۲ـ۲۴۱؛ نیز ← ولایت*). فقهای اهل‌سنّت دربارهٔ ولیّ طفل پس از پدر اختلاف‌نظر دارند (← زحیلی، ج ۷، ص ۷۴۹ـ۷۵۰).

از جمله احکام مهم دربارهٔ نهاد خانواده، به نظر فقهای امامی و اهل‌سنّت، این است که والدین و فرزندان ــ در صورت وجود شرایطی ــ ملزم به تأمین هزینهٔ مالی یکدیگرند. این حکم دربارهٔ دیگر اقربا ــ با اختلاف‌نظر دربارهٔ اجداد ــ جاری نیست، هرچند بر احسان و رسیدگی به احوال خویشاوندان تأکید شده است (← نجفی، ج ۳۱، ص ۳۶۶ـ۳۸۰؛ زحیلی، ج ۷، ص ۷۶۶ـ۷۸۵؛ شلبی، ص ۸۲۱ـ۸۳۱؛ نیز ← حق فرزندان*، حق والدین*، نفقه*).

هرچند در کشورهای اسلامی، مذاهب فقهیِ تأثیرگذار در شکل‌دهی حقوق موضوعه (از جمله حقوق خانواده) یکسان نیستند، به سبب عواملی (از جمله ارتباط وثیق مسائل این بخش از حقوق با آموزه‌های دینی و باورهای اعتقادی و اخلاقی)، اصول کلی حاکم بر حقوق خانواده در این کشورها همسان‌اند.

اهمیت نهاد خانواده در اسلام، موجب حمایت قانون‌گذاران کشورهای اسلامی از آن شده است. در حکومت عثمانی، به رغم تنظیمات* و اصلاحات قضایی و محدود شدن دایرهٔ عمل محاکم شرع در قرن سیزدهم، به دعاوی خانوادگی همچنان در محاکم شریعت رسیدگی می‌شد. *مجلة الاحکام العدلیة* (انتشار در ۱۲۹۳/۱۸۷۶) ــ که نخستین مجموعه مدون قوانین مدنی در کشورهای اسلامی به‌شمار می‌رود (← *احکام عدلیه**، مجله) ــ نیز شامل مقررات احوال شخصیه و حقوق خانواده نبود. در ۱۳۳۵ / ۱۹۱۷، دولت عثمانی، به عنوان نخستین حکومت مسلمان، قانون حقوق خانواده را برپایهٔ مذاهب چهارگانهٔ اهل‌سنّت، به‌ویژه فقه حنفی، تصویب کرد. این قانون تا مدتها پس از فروپاشی حکومت عثمانی، در برخی کشورها، از جمله سوریه و لبنان، اعتبار داشت. در مصر مقرراتِ حقوق خانواده در چهارچوب قوانین احوال شخصیه، بر پایهٔ فقه اسلامی، تدوین و طی چند سال تکمیل شد. در دیگر کشورهای اسلامی نیز به‌تدریج قوانین حقوق خانواده تدوین گردید (شلبی، ص ۱۶ـ۲۳؛ اندرسون[1]، ص ۴۷ـ۴۸، ۷۶ـ۸۱؛ قس داوید[2]، ص ۴۶۶، که قانون مدنی ایران را نخستین قانون رسمی دانسته که برپایهٔ حقوق اسلامی دربارهٔ احوال شخصیه و حقوق خانواده تدوین شده است). بر این اساس، مقررات و قوانین حقوق خانواده در کشورهای اسلامی ــ حتی آن دسته که پیشتر تحت استعمار بودند ــ عمدتاً از فقه اسلامی اقتباس شده و این مبحث مورد توجه فقها و حقوق‌دانان است. در بعضی از این کشورها تصویب مقرراتِ غیرمبتنی بر شریعت اسلامی دربارهٔ حقوق خانواده واکنشهایی در پی داشته است. برای نمونه پس از تصویب قانون خانوادهٔ پاکستان در ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۱، بسیاری از احزاب و علمای اسلامی به‌شدت به آن اعتراض کردند و آن را مخالف شریعت دانستند (← جماعتِ اسلامی*). در بیشتر کشورهای اسلامی دادگاههای خانواده مسئولیت رسیدگی به دعاوی خانوادگی را برعهده دارند. در سالهای اخیر، شماری از این کشورها تغییرات و اصلاحاتی در قوانین حقوق خانواده ایجاد کرده‌اند، که عمدتاً متأثر از جنبشهای دفاع از حقوق زنان است (← <دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی>[3]، ج ۲، ص ۴۵۸ـ۴۷۲).

پس از شکل‌گیری حقوقِ جدید در ایران، در ۱۳۱۰ش قانون ازدواج در بیست مادّه به تصویب رسید که بیشتر دربارهٔ برخی مقرراتِ شکلی حاکم بر روابط خانوادگی بود، مانند لزوم ثبت ازدواج و طلاق در دفاتر رسمی و مسائل نفقه و حضانت. به موجب قانون محاکم شرع (مصوب همان سال)، به دعاوی راجع به اصل نکاح و طلاق و نیز خودداری شوهر از پرداخت نفقه، در محاکم شرع، با حضور مجتهد جامع‌الشرایط، رسیدگی

1. James Norman Dalrymple Anderson

2. Rene David

3. *Encyclopedia of women & Islamic cultures*

می‌شد. مواد قانونی مربوط به حقوق خانواده، از اسفند ۱۳۱۳ تا فروردین ۱۳۱۴، برپایهٔ فقه امامی و در قالب قوانین مدنی برخی کشورهای اروپایی، به ویژه سویس، در جلد دوم قانون مدنی ایران تدوین شد (← شایگان، ص ۴۲ـ۴۳). در ۱۳۴۶ش، قانون «حمایت خانواده» به تصویب رسید که بعضی مواد آن واکنش علما و متدینان را برانگیخت. در ۱۳۵۳ش، قانون دیگری با همین عنوان جانشین آن شد. این قوانین به حفظ حقوق زنان بیش از حمایت از خانواده توجه داشت (← امام خمینی، ص ۴۰۲ـ۴۰۳؛ ساناساریان[1]، ص ۱۴۵ـ۱۵۰؛ زرنگ، ج ۲، ص ۱۶۸ـ۱۷۰). در ۱۳۵۸ش، رسیدگی به دعاوی خانوادگی (مانند ازدواج، طلاق، مهریه و نفقه) به دادگاههای مدنی خاص، و در ۱۳۷۶ش به دادگاههای خانواده سپرده شد. برخی مواد قانوني راجع به حقوق خانواده نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی تصویب شده یا تغییر یافته است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌قدامه مقدسی، *الشرح الکبیر*، در ابن‌قدامه، *المغنی*، چاپ افست بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ امام خمینی، *رسالة توضیح‌المسائل*، تهران ۱۳۷۲ش؛ حسن امامی، *حقوق مدنی*، ج ۴، تهران ۱۳۷۳ش؛ جیمز نورمن دالریمپل اندرسون، *تحولات حقوقی جهان اسلام*، ترجمهٔ فخرالدین اصغری، جلیل قنواتی، و مصطفی فضائلی، قم ۱۳۷۶ش؛ محمدبن محمدتقی بحرالعلوم، *بلغة‌الفقیة*، چاپ محمدتقی آل بحرالعلوم، تهران ۱۳۶۲ش؛ ابوالقاسم خویی، *مستحدثات المسائل*، قم ۱۴۰۱؛ رنه داوید، *نظامهای بزرگ حقوقی معاصر*، ترجمهٔ حسین صفائی، محمد آشوری، و عزت‌اللّه عراقی، تهران ۱۳۶۴ش؛ وهبه مصطفی زحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلّته*، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمد زرنگ، *تحول نظام قضایی ایران*، تهران ۱۳۸۱ش؛ الیز ساناساریان، *جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷*، ترجمهٔ نوشین احمدی‌خراسانی، تهران ۱۳۸۴ش؛ علی شایگان، *حقوق مدنی*، به‌کوشش محمدرضا بندرچی، قزوین ۱۳۷۵ش؛ محمد مصطفی شلبی، *احکام الاسرة فی الاسلام: دراسة مقارنة بین فقه المذاهب السنیة و المذهب الجعفری و القانون*، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ محمدبن احمد شمس‌الائمه سرخسی، *کتاب المبسوط*، قاهره ۱۳۲۴ـ۱۳۳۱، چاپ افست استانبول ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمد صدر، *منهج‌الصالحین*، قم ۱۴۲۷؛ محمدباقر صدر، *الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب اهل‌البیت علیهم‌السلام*، ج ۱، قم ۱۴۲۳؛ حسین صفائی و اسداللّه امامی، *حقوق خانواده*، تهران، ج ۱، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ۱۳۷۶ش؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *تذکرةالفقهاء*، [بی‌جا] منشورات مکتبة الرضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، [بی‌تا.]؛ *فلسفهٔ حقوق خانواده*، [نوشتهٔ] محمود حکمت‌نیا و دیگران، تهران: شورای فرهنگی ـ اجتماعی زنان، ۱۳۸۶ش؛ محمد رواس قلعه‌جی و حامدصادق قنیبی، *معجم لغة الفقهاء*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ناصر کاتوزیان، *حقوق مدنی: خانواده*، تهران، ج ۱، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ۱۳۷۸ش؛ کلینی؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *شرائع‌الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ صادق شیرازی، [تهران] ۱۴۰۹؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت ۱۹۸۱؛ احمدبن محمدمهدی نراقی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۱۶، قم ۱۴۱۹؛

Encyclopedia of women & Islamic cultures, ed. Suad Joseph, Leiden: Brill, 2003-2007.

/محمود حکمت‌نیا/

حقوق زن، مبحثی مهم با گسترهٔ وسیع شامل حقوق خصوصی و عمومی زنان. حقوق زن در حوزهٔ خصوصی ناظر به موضوعاتی چون ازدواج، فسخ آن، ارث و حضانت فرزند و در حوزهٔ عمومی شامل حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی اوست.

حقوق زنان در همهٔ جوامع و دورانها همواره به مقتضیات زمان، ویژگیهای فرهنگی جامعه و نوع مناسبات اجتماعي آن عصر بستگی داشته است (مصفّا، ص ۱۰۲). بررسی پیشینهٔ حقوق زن در ادوار تاریخی نشان‌دهندهٔ تسلط پایدار مردسالاری بر آن است. به تعبیر دیگر، غالباً مزایا و موقعیتهای مهم اجتماعی در اختیار مردان بوده است و زنان در وضع فرودست قرار داشته‌اند. برخی مصادیق این موضوع در ایران باستان، عرب عصر جاهلی و اروپای قرون وسطا عبارت‌اند از: جواز تعدد نامحدود زوجات؛ سلب حق انتخاب شوهر از دختران؛ به ارث برده شدن بیوه زنان از جانب نزدیکان همسر؛ مالکیت نداشتن زنان بر اموال خود و محروم بودن آنان از ارث؛ رواج خشونت دربارهٔ زنان؛ سهولت قوانین کیفری در مورد جنایات وارد شده بر زنان؛ و ولایت بسیار گستردهٔ پدر بر فرزندان، از جمله زنده به‌گور کردن دختران در دورهٔ جاهلیت، بدون حق اعتراض مادر (← دورانت[2]، ج ۴، بخش ۲، ص ۱۱۱۱ـ۱۱۱۲؛ پیرنیا، ص ۴۱۳ـ۴۱۷؛ جوادعلی، ج ۵، ص ۵۲۶ـ۵۶۸).

این موارد نشان‌دهندهٔ همهٔ واقعیت در مورد وضع زنان نیست. مثلاً در پاره‌ای منابع، برخی آزادیهای اجتماعی و سیاسی زنان در ایران پیش از اسلام (← پارسای و همکاران، ص ۱۷۶، ۱۸۱) یا رسیدن شماری از زنان به برخی مناصب مهم در دوران جاهلیت (← <دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی>[3]، ج ۵، ص ۱۹۶ـ۱۹۹) گزارش شده است؛ اما این موارد استثنایی را نمی‌توان نشان‌دهندهٔ کامل حقوق زن در آن اعصار به شمار آورد و به همگان تعمیم داد.

در شریعت یهود، زن در خانواده وضع حقوقی مطلوبی نداشت. مثلاً شوهر به دلایل جزئی می‌توانست همسر خود را بدون پرداخت مهریه طلاق دهد، ضمن آنکه هر نوع درآمد مالی

---

1. Eliz Sanasarian
2. William James Durant
3. *Encyclopedia of women & Islamic cultures*

زن به شوهر تعلق داشت. با وجود این، به گزارش برخی منابع، زن در جامعه مؤثر و فعال بود، حتی در عهد عتیق از برخی زنان با عنوان نَبیّه یاد شده است. در عصر تلمودی عقاید متفکران یهود دربارهٔ زن، با اوضاع و احوال قرون وسطا وفق داده شد (ــه دورانت، ج ۴، بخش ۱، ص ۴۶۱ـ۴۶۲؛ د. جودائیکا[1]، ج ۱۶، ستون ۶۲۳ـ۶۲۵؛ شمس، ج ۱، ص ۱۸، ۱۱۴).

پس از ظهور مسیحیت، زنان موقعیت اجتماعی مناسبی یافتند و در گسترش و رواج مسیحیت نقش مهمی داشتند. بر پایهٔ آموزه‌های حضرت مسیح، زن از نظر کرامت انسانی با مرد هیچ تفاوتی نداشت. در پاره‌ای از بخشهای عهد جدید (شامل انجیلهای چهارگانه)، چگونگی رفتار حضرت مسیح با زنان وصف شده و در بخشهایی دیگر، از جمله برخی رسالاتِ پولُس، به احکام زنان (از جمله توصیه به پیروی از همسر) توجه شده است. به‌رغم آموزه‌های عدالت‌محور مسیحیت دربارهٔ زنان، تعدادی از آبای کلیسا دربارهٔ حقوق زنان دیدگاههایی ناعادلانه داشتند (ــه انجیل لوقا، ۸: ۱ـ۳، انجیل مَتّی، ۲۷:۵۵؛ رسالهٔ پولُس رسول به غَلاطیان، ۳:۲۸، رسالهٔ پولس رسول به افسسیان، ۵: ۲۲ـ۳۳؛ شمس، ج ۱، ص ۱۷۹ـ۱۹۸، ۲۴۹ـ۲۵۱).

اسلام شخصیت و حقوق زن را مورد توجه بسیار قرار داد؛ از جمله از نگرش و رفتار ناپسند عرب جاهلی دربارهٔ زنان و دختران، مانند زنده به گور کردن دختران، سخت انتقاد کرد (ــه نحل: ۵۸ـ۶۰). قرآن از یکسو از زنان در برابر ستمهایی مانند چند زنی نامحدود و غیرمتعهدانه (ــه نساء: ۳)، به ارث برده شدن زنِ شوهر مرده (نساء: ۱۹) و محروم شدن زنان از حق مالکیت (نساء: ۳۲) حمایت نمود و از سوی دیگر، برای تضمین بیشتر عدالت، قواعدی عام تأسیس کرد که حاکم بر احکام و حقوق زن و مرد هستند؛ از جمله لزوم معاشرت پسندیده با همسران (ــه نساء: ۱۹)، قاعدهٔ همانندی و هم‌ترازی حقوق و وظایف همسران (بقره: ۲۲۸) و، در گستره‌ای وسیع‌تر، قواعد نفیِ عُسر و حَرَج (ــه حج: ۷۸) و ممنوعیت إضرار (بقره: ۲۳۱، ۲۳۳؛ طلاق: ۶).

قرآن، زن و مرد را از نظر حیثیت انسانی و کسب فضائل اخلاقی و پاداشهای اخروی همتای یکدیگر معرفی نمود (ــه آل‌عمران: ۱۹۵؛ نساء: ۱۲۴؛ نحل: ۹۷؛ احزاب: ۳۵؛ حجرات: ۱۳) و با تأیید پاره‌ای تفاوتهای حقوقی بین آنها در مواردی مانند سرپرستی خانواده (ــه نساء: ۳۴)، جواز تعدد زوجات برای مردان در محدوده‌ای معیّن (نساء: ۳)، ارث (نساء: ۱۱ـ۱۲) و شهادات (بقره: ۲۸۲)، اصل عدالت را به جای اصل برابریِ کامل، زیربنای حقوق زن قرار داد (ــه ادامهٔ مقاله). مفسران، به‌ویژه مفسران متأخر، در ذیل این آیات به برابری زن و مرد در حیثیت انسانی و نیز حکمت تشریع احکام نابرابر میان زنان و مردان توجه کرده‌اند (برای نمونه ــه طوسی، ذیل نساء: ۱۲۴؛ طبرسی، ذیل بقره: ۲۸۲؛ قرطبی، ذیل نساء: ۳۴؛ ثعالبی، ذیل آل‌عمران: ۱۹۵؛ رشیدرضا، ذیل نساء: ۳، ۳۴؛ طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۲۶۰ـ۲۷۸، ج ۴، ص ۸۹ـ۹۰، ۳۴۴ـ۳۴۵).

سیرهٔ پیامبر اسلام صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم در رعایت حقوق زنان و حرمت نهادن به آنان، موقعیت زنان را در خانواده و جامعهٔ آن روز بسیار بهبود بخشید. برخورد عادلانهٔ ایشان با همسران خود، تکریم عملی زنان، مذمت رفتارهای عرب جاهلی با آنان و توصیهٔ مردان به رعایت حقوق زنان، از جمله کوششهای آن حضرت برای تصحیح دیدگاه جامعه، به‌ویژه مردان، دربارهٔ شخصیت زن بود (ــه بخاری، ج ۶، ص ۱۵۹ـ۱۶۰، ج ۸، ص ۱۴۹؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۵، ص ۱۹۹؛ ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۶۳۶، ۶۳۸؛ حرّعاملی، ج ۲۰، ص ۱۶۷ـ۱۷۱؛ نوری، ج ۱۴، ص ۲۴۹ـ۲۵۱). عبدالحلیم محمد ابوشقه در *تحریر المرأة فی عصر الرسالة*، وضع زنان صدر اسلام را به‌تفصیل بررسی کرده است.

بخش مهمی از احکامِ منابع جامع فقهی، دربارهٔ حقوق زن است. به علاوه، تدوین احکام فقهی راجع به زن در قالب کتابهای مستقل، از دیرباز در بین فقهای امامی و اهل سنّت متداول بوده است، از جمله *کتاب النساء* جعفربن محمد قولویه (متوفی ۳۶۷)، *احکام النساء* شیخ‌مفید (متوفی ۴۱۳) و *احکام النساء* ابن‌جوزی (متوفی ۵۹۷؛ ــه حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۱؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۳۰۲، ج ۴، ص ۴۴۴، ج ۲۴، ص ۱۳۲).

در منابع جامع فقهی، احکامِ حقوق زن در ابواب گوناگونی مطرح شده است. دسته‌ای از آنها ناظر بر حقوق زن در خانواده است (مانند حضانت*، مَهر* و نفقه*) و بقیه حقوق شخص او، فارغ از جنبهٔ زوجیت، است (مانند مالکیت بر داراییهای شخصی و ارث). در این میان برخی از احکام زنان با احکام مردان برابر نیست؛ این قبیل احکام بیشتر در مبحث نکاح قرار دارد. از جملهٔ این احکام است: ولایت پدر و جدّ پدری در امر ازدواج فرزند نابالغ و ولایت نداشتن مادر، جواز تعدد زوجات برای مردان، حق کمتر زن در حضانت فرزند، اختصاص داشتن حق طلاق به زوج، تفاوت میزان ارث‌بَری دختران و پسران از متوفی، جایز نبودن تصدی منصب قضا برای زن و تفاوت دیهٔ مرد و زن (ــه ارث*، دیه*، طلاق*، قضاء*).

متفکران اسلامی این نابرابری در احکام شریعت را به سبب

---

1. *Encyclopaedia Judaica*

تفاوتهای غریزی و طبیعی (اعم از جسمی و روانی) زن و مرد دانسته‌اند. به عقیدهٔ آنان، ویـژگیهای طـبیعی در هـر یک از دو جنس موجب شده که هریک از زن و مرد در بـرخـی وظـایف نقشی بیشتر یا انحصاری داشته باشند. آنان بـا یـادآوری نـقش اسلام در ایجاد برابری در حقوق بنیادین زن و مـرد، مـجموعه حقوق و تکالیف هریک از آن دو را برابر و متعادل دانسته و بر آن‌اند که آنچه در مرحلهٔ وضع قوانین اهمیت دارد، تحقق عدالت حقوقی و ایجاد تعادل مـیان حـقوق و تـکالیف هـر یک از دو جنس یا هر فرد انسان است، نه یکسان بودن همهٔ قوانین برای تمامی افراد (بقره: ۲۲۸: «ولَهُنَّ مِثْلُ الّذی عَلَیهِنَّ بـالمعروف»). عدالت به معنای مساوات مطلق نـیست و عـمل کـردن طـبق اقتضائات تفاوتهای واقعی تبعیض محسوب نمی‌شود. احکـام مشترک زنان و مردان در اسلام، بر پایهٔ جنبه‌های مشترک انسانی است و احکام اختصاصی آنان ناشی از ویـژگیهای مـتمایزشان است (ـــه طـباطبائی، *تـعدد زوجـات و مـقام زن در اسـلام*، ص۱۲ـ۲۰، ۸۴ـ۸۹؛ مطهری، ص ۱۱۱ـ۱۱۴؛ سیدقطب، ص۵۴ـ ۵۵؛ مکـارم شـیرازی، ج ۲، ص ۱۵۰). هـمچنین اهـمیت و کارکردهای متنوع و متعدد خانواده بر پایهٔ متون دیـنی و فـقه اسلامی، اقتضا دارد که نقش و جایگاه زن در خـانواده، هـم در مقام همـسر و هم در مقام مادر، از لحاظ حقوقی تضمین و تثبیت شـود (ـــه بستان، ص ۱۰۵ـ۱۰۸).

بیشتر اندیشمندان اجتماعی، اصل وجود تفاوتهای طبیعی زن و مرد (اعم از تـفاوتهای زیست‌شناختی و روان‌شناختی) را پـذیرفته‌انـد. در مـقابل، بـرخـی از صـاحب‌نظران فـمینیست بر آن‌اند که تفاوتهای زن و مرد ـ جز برخی تفاوتهای آشکار در ساختار بـدن ـ از عـوامـل اجـتماعی و مـحیطی و زمـینه‌های فرهنگی ناشی شده‌اند. گروهی دیگر از آنان هرچـند تـفاوتهای طـبیعی مـیان زن و مـرد را پـذیرفته‌انـد، بـه تأثیرگذاری آنـها بر تفاوتهای حقوقی معترض‌انـد. بـه نـظر آنـان زنـان و مـردان می‌توانند متفاوت و در عین حال برابر بـاشند (ـــه فـریدمن[1]، ص ۲۳ـ۳۳؛ مشیرزاده، ص ۲۴۰ـ۲۴۱). بـه هـر حـال، هـرچـند تفاوت برخی از حقوق زنان با مردان در احکام اسـلام، از نـظر ثبوتی بر مبانی حقوق طبیعی و اصل عدل، باتوجه به تفاوتهای ذاتی آنان، استوار است، از نظر اثباتی مـصادیق و گسـترهٔ ایـن تفاوتهای حقوقی، بـدون مـراجـعه بـه مـتن دیـن و مـستندات شرعی، دریافت نمی‌شود.

امروزه از سویی، به سبب تغییرات ماهوی بسیار در روابط خانوادگی و اجتماعی، موضوعات و مسائل جدیدی دربارهٔ زنان پدیدار شده است و از سوی دیگر، شبهات برون دینی متعددی دربارهٔ احکام و حقوق زن، به‌ویژه از جانب جنبشهای دفـاع از حقوق زنان، مطرح می‌شود که بـه حـسب مـورد، در مـطالعات قرآنی و کلامی و فقهی محلّ توجه قرار می‌گیرد. تحلیل مباحث مربوط به حقوق زنان در متون دینی و فقه باید با رعایت ضوابط دقیق علمی صورت گیرد. مثلاً احادیث ناظر بر احکام و حقوق زن را نمی‌توان بدون بررسی و تحلیل سند، دلالت، و محتوای آنها قاطعانه به دین نـسبت داد. نکتهٔ مـهم در زمـینهٔ اسـتنباط احکام فقهی، تأثیر زمان و مکان در این فرایند است. هـمچنین تفکیک میان هنجارهای دینی از یک‌سو و عادات و رفـتارهای برآمده از سنّتهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی از سوی دیگر، درخور توجه‌اند.

در مغرب زمین پیش از قرون جدید، به‌ویژه در قرون وسطا، «درجه دوم بودن» زنان وجه غالب و مقبول در میان اندیشمندان غربی بود و گاهی بحثهای نظری دربارهٔ زن بر این متمرکز بود که آیا زن انسان است؟ مخلوق کامل خـداست یـا نـسخهٔ نـاقصی است از مرد؟ و آیا زن و مرد در پیشگاه خدا مساوی‌اند؟ در دورهٔ رنسانس، ظهور و رواج نظریه‌ها و مفاهیمی چون انسان‌مداری، خِردگرایی و برابری، زمینه‌ساز شکل‌گیری بحث حقوق زنان در بین اندیشمندان غربی شد. از نیمه‌های قرن نوزدهم / سیزدهم نیز در غرب حرکتی در جهت استیفای حقوق زنان آغاز گـردید که اسـاس آن مـقابله بـا مـوقعیت نـامناسب زنـان در جـوامع غربی و تبعیض جنسی نسبت بـه آنـان بـود (<دایـرةالمـعارف فلسفهٔ راتلیج>[2]، ج ۳، ص ۵۷۶ـ۵۷۹؛ مشیرزاده، ص ۵ـ۱۴؛ نیز ـــه فمینیسم*).

امروزه اصل برابری حقوق زن و مرد در بـیشتر کشـورهای غربی به لحاظ نظری پذیرفته شده و بر ایـن مـبنا قـوانـینی بـه تصـویب رسیده است، از جمله ممنوعیت تعدد زوجات؛ برابری زن و مرد در آموزش و اشـتغال؛ بـرابـری هـمسران در مـسائل ازدواج، طلاق، حضانت فرزندان و انتخاب مسکن؛ و اشـتراک زن و شوهر در داراییهای حاصله پس از ازدواج (ـــه بن‌سعدون[3]، ص ۸۹ـ۱۰۰، ۱۲۴ـ۱۲۶، ۱۴۷ـ۱۵۸). حـتی در نـظامهای حقوقی غربی گاهی در دفاع از حقوق زنان افراطهایی صـورت گرفته است، از جمله سیاست تبعیض مثبت بـه نـفع زنـان تـا زمان تحقق بـرابری جـنسی بـه هـدف جـبران بی‌عدالتیهای گذشته و نیز قوانین حمایتی از زنـان در مـورد سـقط جـنین. با این همه، زنان، به‌ویژه زنان شاغل، در این جوامع مـشکلات عملی و حقوقی عمده‌ای دارند، از جـمله ایـنکه حـضور زنـان در مشاغل مهم و فرایندهای تصمیم‌سازی اقتصادی و سیاسی، در مـقایسه بـا مـردان هـمچنان کـمتر و بـسیار مـتفاوت است

1. Jane Freedman
2. *Routledge encyclopedia of philosophy*
3. Ney Bensadon

(← کالنی[1]، ص ۱۹۰، ۱۹۵؛ گیدنز[2]، ص ۱۸۹ـ۱۹۵؛ زعفرانچی، ص ۱۶۰ـ۱۶۴؛ عطایی آشتیانی، ص ۹۹ـ۱۰۳).

امروزه کشورهای اسلامی از نظر رویکرد قانونگذار به حقوق خصوصی زنان، به سه دسته تقسیم می‌شوند: معدودی از آنها بدون متعهد بودن به رعایت احکام دینی، قوانینی چون ممنوعیت کلی تعدد زوجات و نیز اعطای حق مساوی به زن و شوهر در طلاق و حضانت را تصویب کرده‌اند. در برابر، تعداد کمی از آنها در مقابل هرگونه اصلاح و تغییر حقوقی مقاومت کرده‌اند. اما رویهٔ حقوقی بیشتر کشورهای اسلامی دربارهٔ حقوق زن دو ویژگی دارد: ۱) التزام به احکام دینی، مانند جواز تعدد زوجات و اختصاص حق طلاق به شوهر؛ ۲) تلاش برای ایجاد تعادل و تشابه بیشتر میان حقوق زن و مرد از راه افزایش حقوق زنان با راهکارهایی که در فقه پذیرفته شده است، مانند گنجاندن شروط ضمن عقد به نفع زوجه در عقدنامه‌های ازدواج (← <دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد>[3]، ج ۴، ص ۳۳۷ـ۳۳۸؛ اندرسون[4]، ص ۱۷۵ـ۱۷۹؛ برای تفصیل ← <دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی>، ج ۲، ص ۴۵۸ـ۴۷۳).

در اوایل سدهٔ سیزدهم/ نوزدهم، تأثیر اندیشه‌های غرب جدید بر مسلمانان، سبب شکل‌گیری مباحث تازه‌ای دربارهٔ وضع زنان در جوامع اسلامی شد. در جهان مدرن غربی، به مدد حضور پررنگ استعمار در کشورهای اسلامی و نیز جریان روشنفکری در این کشورها، موقعیت زن مسلمان مورد انتقاد قرار گرفت و تلاش شد افزون بر بازتعریف مناسبات اجتماعی زنان و مردان، مسئلهٔ زنان نمادی برای موفقیت حکومتها در سیاست اصلاح و نوسازی شود. ازاین‌رو، با مطرح شدن مسائلی مانند چگونگی تعامل شریعت اسلام با زن (در موضوعاتی مانند تعدد زوجات، طلاق و حجاب) و تأثیر این احکام در منزوی کردن زن مسلمان به لحاظ اجتماعی و سیاسی، ضرورت تغییر وضع او (ضمن مقایسه‌اش با زن غربی) و ضرورت مشارکت دادن زنان در فرایند توسعه و ترقی جامعه، حقوق زن موضوع اصلی و مهم مباحثات و مناقشات در جوامع اسلامی گردید (← <دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی>، ج ۳، ص ۳۹۴، ۳۹۶ـ۳۹۹؛ لیلا احمد[5]، ص ۱۲۷ـ۱۲۸، ۱۵۱ـ۱۵۵).

متفکران و متکلمان در پاسخ به دیدگاهی که اسلام را عامل مظلومیت و انقیاد زن مسلمان می‌دانست، آثار متعددی دربارهٔ زنان و حقوق آنان در اسلام تألیف کردند و به تبیین ارتباط آموزه‌های اسلامی و مباحث راجع به حقوق زن پرداختند. در این میان کسانی چون قاسم امین مصری و نظیره زین‌الدین درصدد برآمدند با نقد دیدگاههای سنّتی و اسلامی و طرح رویکردهای نو، غالباً با الهام از آموزه‌های جریان فمینیسم، سنّت را به گونه‌ای تفسیر و تأویل کنند که با مباحث جدید مربوط به حقوق زنان سازگار باشد. از سوی دیگر، کسانی چون محمد عبدُه، سیدمحمدحسین طباطبایی، سیدقطب و مرتضی مطهری در آثار خود با بازشناسی متون دینی و تأکید بر شناسایی حقوق بنیادین زن در اسلام، با تأمل در حکمت تشریع احکام اسلامی راجع به زن، به دفاع از این احکام و نقد پاره‌ای دیدگاههای جدید دربارهٔ حقوق زن پرداختند.

در ایران هم، به تبع تحولات یاد شده، عده‌ای خواستار دگرگون‌سازیِ وضع زنان شدند. این تکاپو در دورهٔ قاجار آغاز شد و پس از مشروطیت، با رشد روند نوگرایی در جامعه و پدید آمدن فضایی برای ارائهٔ دیدگاههای تازه دربارهٔ زنان، اوج گرفت و به مباحثی چون لزوم آموزش زنان، ارتقای حقوق مدنی آنان و در نهایت ورود زنان در مناسبات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسجامید (← صادقی، ص ۲۷ـ۳۴؛ مصفّا، ص ۱۱۰ـ۱۱۱؛ حافظیان، ص ۲۸ـ۲۹).

این روند پس از دورهٔ قاجار با مقاصدی متفاوت تداوم یافت. از جملهٔ اقدامات پهلوی اول (حک: ۱۳۰۴ـ۱۳۲۰ش) ــ که هدف آن، نوسازی کشور و تبدیل ایران به کشوری مدرن اعلام شده بود ــ فراهم آوردن فرصت بیشتر برای تحصیل زنان بود؛ هرچند برای اشتغال آنان موانع زیادی وجود داشت. با تدوین و تصویب قانون ازدواج (مصوب ۱۳۱۰ش) و قانون مدنی (مصوب ۱۳۱۳ش)، در قوانینِ ازدواج به موضوعاتی مانند سن ازدواج و الزامی شدن ثبت ازدواج توجه شد. به علاوه هدف از کشف حجاب اجباری زنان در ۱۳۱۴ش، از میان برداشتن موانع ورود آنان به جامعه و مظهر متمدن شدن اعلام شد. سازمانهای مستقل زنان منحل گردیدند و در ۱۳۱۴ش، برای عملی ساختن اهداف خاص حکومت دربارهٔ زنان، «کانون بانوان» شکل گرفت (← بامداد، ج ۱، ص ۸۹ـ۹۲؛ ساناساریان[6]، ص ۹۵ـ۱۰۸؛ صادقی، ص ۴۷ـ۶۶؛ آبراهیمیان[7]، ص ۱۴۴؛ نیز ← کشف حجاب*).

در دورهٔ پهلوی دوم (حک: ۱۳۲۰ـ۱۳۵۷ش)، براساس سیاست نوسازی او در دو دهۀ ۱۳۴۰ش و ۱۳۵۰ش، در وضع اجتماعی زنان دگرگونیهایی پدید آمد و امکان ورود آنان به سطوح بالای تحصیلی و اشتغال بیشتر شد. شماری سازمان و حزب ویژهٔ زنان به وجود آمد، که مهم‌ترین هدف خود را دستیابی به حق رأی و اصلاحات قانونی در ساختار حقوقی

---

1. Kalny 2. Anthony Giddens 3. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*
4. Norman Anderson 5. Leila Ahmed 6. Eliz Sanasarian 7. Abrahamian

کشور به سود برابری جنسیتی می‌خواندند. رعایت حجاب برای بانوان آزاد شد و الغای قانون منع حجاب، با پیگیری علما و مراجع تقلید تحقق یافت؛ در عین حال، حجاب مانعی برای پیشرفت اجتماعی به‌شمار می‌رفت. در ۱۳۴۵ش «سازمان زنان ایران» تشکیل شد و با تصویب «قانون حمایت خانواده» در ۱۳۴۶ش و با اصلاحاتی در ۱۳۵۳ش، تعدد زوجات محدود و به زنان حق درخواست طلاق داده شد (ـــه بامداد، ج ۱، ص ۱۰۶؛ آبراهامیان، ص ۴۴۴ـ۴۴۵؛ حافظیان، ص ۱۰۴ـ ۱۰۵).

با این همه، به تصریح برخی نویسندگان (برای نمونه ـــه ساناساریان، ص ۱۰۳ـ۱۰۴؛ صادقی، ص ۶۶؛ حافظیان، ص ۷۶ـ۷۹)، خط‌مشی حکومت پهلوی دربارهٔ زنان در واقع معطوف به نشان دادن تصویری تبلیغی از زن ایرانی مدرن بود؛ بنابراین، نه تنها دگرگونی شگرفی در وضع زنان ایجاد نکرد، بلکه به سبب همگام نبودن با نیازها و واقعیات جامعهٔ ایران در آن عصر و ناسازگاری با باورهای فرهنگی ـ مذهبی زنان ایرانی، نتوانست از حمایت اکثریت آنان برخوردار شود.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷ش)، در پی تغییرات اساسی در ساختار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه، تعریف زن و جایگاه او در اجتماع، متحول گردید و حضور زنان در جامعه بر پایهٔ ضوابط اسلامی تعریف شد، که بارزترین وجه آن ضرورت رعایت حجاب بود. تمایز نگذاشتن میان زنان و مردان برای حضور در جامعه سبب شد زنان ایرانی به صورت گسترده به فعالیتهای اجتماعی رو آورند. دستیابی زنان به آموزش، به‌ویژه در سطوح عالی، مهم‌ترین عامل حضور موفق آنان در عرصه‌های گوناگون شد. با افزایش سریع نسبت زنان باسواد کشور و به تبع آن، افزایش سهم آنان در آموزش عالی و حضور در عرصه‌های اداری، سیاسی، فرهنگی و هنری، تحولی کیفی در حقوق اجتماعی زنان صورت گرفت (ـــه طغرانگار، ص ۱۶۵ـ۱۹۹).

حقوق زنان در قوانین فعلی ایران بر دو دسته است: ۱) حقوقی که در قوانین اساسی، مدنی و عادی برای مرد و زن یکسان است و در شریعت، تفاوت حقوق زن و مرد در آنها مقرر نشده است، مانند حق برخورداری از آموزش و پرورش رایگان، حق امنیت، حق دادخواهی و حق مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی کشور. ۲) قوانین و حقوق متمایز با مردان، از جمله در بخشی از حقوق خانواده، حقوق جزا، ارث و شهادات.

بعضی از مصادیق حقوق زنان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از: حق برخورداری همهٔ افراد ملت، از زن و مرد، از حمایت قانون‌گذار در همهٔ حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (اصل بیستم)؛ مکلف بودن دولت به رعایت حقوق زن در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی (اصل بیست و یکم)؛ تأمین حقوق برابر برای زن و مرد در انتخاب شغل (اصل بیست‌وهشتم)؛ تساوی همه در برابر قانون، داشتن امنیت قضایی و حق مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی (اصل سوم). قانون مدنی ایران در مباحث گوناگون بخش حقوق خانواده به موارد متعددی از حقوق زنان پرداخته است، از جمله: تعیین سن قانونی برای ازدواج، ریاست مرد بر خانواده و آثار آن، نفقه، طلاق، مَهر و حضانت. علاوه بر این، قوانین متعدد دیگری نیز در خصوص حقوق زنان به تصویب رسیده است (ـــه پورارشد و محمودی، ص ۱۲۱ـ۱۵۷).

به موجب اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات، با رعایت موازین اسلامی، تضمین نماید. اموری که دولت مکلف به انجام دادن آنهاست بر دو دسته‌اند: نخست آنها که صرفاً به لحاظ زن بودن مطرح شده است، مانند ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادّی و معنوی او. دوم امور مربوط به تأمین حقوق زنان به لحاظ مادر بودن و عضویت آنان در خانواده، مانند لزوم ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان خانواده (مدنی، ج ۷، ص ۱۰۰ـ۱۰۲). همچنین در قانون اساسی و قوانین عادی ایران بر تأمین حقوق برابر زن و مرد در انتخاب شغل، بهبود شرایط زنان شاغل، حق برخورداری زنان از آموزش، تأمین اجتماعی، امنیت اجتماعی، و بهداشت و درمان تأکید شده است (ـــه طغرانگار، ص ۱۷۲ـ۱۸۹، ۱۹۲ـ۱۹۶). مطابق قوانین ایران، زنان از اشتغال در کارهای سخت و زیان‌آور (مادّهٔ ۷۵ قانون کار)، مشاغل منافی حیثیت شخصی و مصالح خانوادگی (مادّهٔ ۱۱۱۷ قانون مدنی)، انتصاب به مناصب عالی قضایی و مشاغل عالی نیروهای مسلح منع شده‌اند (ـــه همان، ص ۱۵۴ـ۱۵۵).

در طول تاریخ در بیشتر مناطق جهان، از جمله ایران، فعالیتهای سیاسی ویژهٔ مردان بوده است. زنان، جز مواردی معدود، از ساختار قدرت سیاسی برکنار بودند و سهم آنان در سیاست ـ دست‌کم به‌معنای رسمی آن ـ بسیار محدود بود. به طور کلی، وضع زنان در عرصهٔ سیاست تا اوایل سدهٔ چهاردهم / آغاز سدهٔ بیستم، فقدان حقوق سیاسی و مشارکت فعال در امور سیاسی بود (ـــه فریدمن، ص ۴۴؛ مصفا، ص ۱۰۱ـ۱۰۷). دو شاخص مهم حقوق سیاسی عبارت‌اند از: حقوق انتخاباتی و حضور در مدیریت سیاسی. حق رأی سیاسی زنان از اوایل قرن چهاردهم / بیستم در اروپا به رسمیت شناخته شد و سپس به سراسر دنیا گسترش یافت (مصفا، ص ۵۷ـ۶۰؛ طغرانگار، ص ۷۳؛ فریدمن، ص ۵۱ـ۵۴).

از مهم‌ترین مظاهر مشارکت فعالانهٔ سیاسی زنان در ایران

پیش از انقلاب اسلامی، جنبش مشروطه بود؛ هرچند سهم سیاسی زنان از دستاوردهای مشروطه اندک بود و به موجب قانون انتخابات مجلس (مصوب ۱۳۲۹) آنان از حق رأی دادن و نماینده شدن محروم ماندند (← مصفّا، ص ۱۰۹ـ۱۱۰؛ ساناساریان، ص ۴۱ـ۴۴).

در زمان پهلوی اول، به‌رغم تغییراتی در وضع حقوقی و اجتماعی زنان، حقوق سیاسی آنان تغییری نیافت؛ زنان حق رأی و احراز مناصب سیاسی نداشتند و امکان تأسیس سازمانهای مستقل سیاسی را پیدا نکردند (آبراهیمیان، ص ۱۴۴؛ حافظیان، ص ۲۹ـ۳۱). در دورهٔ پهلوی دوم، هرچند پس از ۱۳۴۱ش به فرمان شاه، زنان به‌ظاهر از حق رأی و انتخاب شدن در مجلس شورای ملی و مجلس سنا برخوردار شدند و در سالهای بعد، معدودی از آنان به نمایندگی مجلس و وزارت دست یافتند، ولی همهٔ آنها از طبقات خاص جامعه بودند و عامهٔ مردم، باتوجه به پایبند نبودن حکومت به آموزه‌های اسلام، دربارهٔ حضور زنان در عرصه‌های سیاسی نظر مثبت نداشتند (← بامداد، ج ۱، ص ۱۸؛ ساناساریان، ص ۱۱۳، ۱۱۷ـ۱۱۸؛ حافظیان، ص ۶۲، ۸۴). منتقدانِ حق رأی زنان بر آن بودند که در جامعهٔ ایران که مردان از حقوق سیاسی، از جمله داشتن حق رأی استقلالی و تأثیرگذار، محروم‌اند، دادن حق رأی به زنان صرفاً جنبهٔ نمایشی دارد و ترفندی برای دموکراتیک نمایاندن حکومت است، نه مشارکت دادن واقعی زنان در سیاست (← امام خمینی، ج ۱، ص ۳۸ـ۳۹، ۱۱۵؛ ساناساریان، ص ۱۲۷ـ۱۲۹).

مشارکت زنان ایرانی در روند پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ش بسیار گسترده بود. پس از پیروزی انقلاب، دیدگاههای صریح امام خمینی دربارهٔ لزوم مشارکت سیاسی زنان و تصریحات مکرر ایشان به حقوق سیاسی آنان (← امام خمینی، ج ۲، ص ۳۰۹، ۵۱۵، ۵۴۰، ج ۳، ص ۵۱۴)، سبب شد تا زنان از حقوق سیاسی مشابه مردان برخوردار شوند.

اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیانگر مشارکت همهٔ مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است و در قوانین انتخاباتیِ تصویب شده پس از انقلاب، برای حضور زنان در عرصهٔ سیاست به عنوان رأی دهنده، هیچ منعی وجود ندارد. همچنین، جز مناصب رهبری ــ با استناد به مبانی فقهی ــ و ریاست جمهوری (با توجه به اصل ۱۱۵ قانون اساسی که «رجل مذهبی و سیاسی» بودن را یکی از شرایط رئیس‌جمهور دانسته است)، در بقیهٔ مناصب برای انتخاب شدن زنان منع شرعی و قانونی، وجود ندارد. به علت فقدان تجربهٔ لازم، حضور زنان در امور سیاسی بسیار کمتر از مردان بوده است، در عین حال سازمانهای ویژهٔ زنان با اهداف سیاسی در ایران بسیارند (← طغرانگار، ص ۱۵۲ـ۱۶۳؛ مصفّا، ص ۱۳۰ـ۱۳۱).

حقوق سیاسی زنان در تعدادی از کشورهای اسلامی تاحدودی رعایت شده، ولی حضور جدّی آنان در عرصهٔ سیاست هنوز با مشکلات جدّی روبه‌روست (← «دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی»، ج ۲، ص ۸۸ـ۸۹).

برخی از مظاهر ایجاد و گسترش بحث دربارهٔ حقوق زن در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی عبارت‌اند از: ۱) تشکیل نهادها، سازمانها، تشکلها و مراکز خاص زنان، از جمله شورای فرهنگی ـ اجتماعی زنان، مرکز امور مشارکت زنان وابسته به ریاست جمهوری، کمیسیونهای امور بانوان استانداریها، و سازمانهای غیردولتی زنان. ۲) انتشار مجلات ویژهٔ زنان. ۳) تدوین و تصویب قوانین و مقررات متعدد در خصوص حقوق زن. ۴) ایجاد و گسترش جریانهای گوناگون اجتماعی و سیاسی با هدف دفاع از حقوق زنان.

بر لزوم رفع تبعیض از حقوق زن و مرد و برقراری تساوی آنها، در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و بسیاری از میثاق‌نامه‌های بین‌المللی تأکید شد و، با گسترش توجه به حقوق زنان در سطح بین‌الملل، چندین اجلاس جهانی در زمینهٔ مسائل زنان تشکیل گردید. با این همه، طرفداران تساوی کامل حقوق زن و مرد این اقدامات را برای رفع تبعیض کافی ندانستند و برای تضمین این تساوی، سند تعهدآور محکم‌تری خواستند. ازاین‌رو، «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان»[1] در ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید و در ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱ لازم‌الاجرا شد. هدف از تدوین و تصویب این معاهدهٔ بین‌المللی، برقرار شدن تساوی کامل زنان با مردان و از میان رفتن همهٔ تمایزها در عرصه‌های حقوقی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و نیز تأمین راههای مطمئن برای اجرای آنها از سوی دولتهاست (← توحیدی، ص ۹ـ۲۵).

کنوانسیون، علاوه بر مقدمه‌ای نسبتاً طولانی، سی مادّه و شش بخش دارد. بخش نخست به تعهدات عام کشورها برای رفع تبعیض از زنان می‌پردازد. بخشهای دوم و سوم و چهارم ناظر به اقدامات تضمینی دولتها برای برابری زنان و مردان در حوزه‌های سیاسی، آموزشی و اشتغال و برابری در مقابل قانون و نیز در عرصهٔ ازدواج و زندگی خانوادگی است. بخش پنجم و ششم هم به ایجاد روشهای نظارت بین‌المللی و جنبه‌های اجرایی کنوانسیون می‌پردازد (← رئیسی، ص ۲۹۳ـ۳۰۶).

---

1. *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women*

شماری از کشورهای اسلامی، با قید استفاده از حق شرط (حق تحفظ)، به عضویت کنوانسیون درآمده‌اند و برخی از آنها، از جمله ایران، به کنوانسیون نپیوسته‌اند. پذیرش کنوانسیون، مفاد آن را در زمرهٔ قوانین داخلی کشورها قرار می‌دهد و مستلزم همسویی قوانین و مقررات داخلی با آن است.

در ایران سالهاست که دربارهٔ پیوستن یا نپیوستن به کنوانسیون مزبور، در مجامع علمی و سیاسی بحث می‌شود و در مقالات و نوشته‌های متعدد، فواید و آثار پیوستن یا نپیوستن به آن بررسی گردیده است (برای نمونه ← همان، ص ۲۲۱ـ ۲۵۸؛ آیت‌اللهی، ص ۱۸۱ـ۲۱۰). گروهی، با تأکید بر منافع سیاسی الحاق، خواستار پیوستن به کنوانسیون به صورت مشروط هستند؛ اما برپایهٔ دیدگاه نهادهای دینی کشور و مراجع تقلید، شرط تحفظ، مشکل تعارض پاره‌ای از مواد کنوانسیون با احکام شرعی را بر طرف نمی‌کند، زیرا مطابق بند دوم مادّهٔ بیست و هشتم کنوانسیون، تحفظاتِ ناسازگار با هدف کنوانسیون، پذیرفته نخواهد شد و روشن است که هدف اصلی این معاهده‌نامه، یعنی برابری مطلق حقوق زن و مرد، با شرع سازگاری ندارد. به علاوه، کشورهایی که با حق شرط به این کنوانسیون پیوسته‌اند، مورد اعتراض دولتهای غربی قرار گرفته‌اند (← توحیدی، ص ۳۴؛ «بازشناسی یک رویکرد»، ص ۶۹ـ ۸۷؛ آیت‌اللهی، ص ۱۸۴ـ۱۹۱).

بعضی از مواد کنوانسیون، به‌ویژه بخشهای مربوط به حقوق عمومی زنان، با احکام فقهی و قوانین ایران هم‌خوانی بسیاری دارد، از جمله حق آزادی اندیشه، حق برخورداری زنان از امنیت، اشتغال، تحصیل و آموزش، تأمین اجتماعی و خدمات بهداشتی (← رئیسی، ص ۵۷ـ۶۶، ۸۹ـ۱۳۷). مغایرت کنوانسیون با شرع، بیشتر به بخش چهارم کنوانسیون مربوط است که با برخی احکام متفاوت زن و مرد در اسلام، از جمله در مورد انتخاب مسکن (بدون آنکه در موقع انشای عقد، به صورت شرط مطرح شده باشد)، طلاق، سرپرستی خانواده، ولایت بر فرزندان، حضانت و دیه، تعارض دارد و طبق کنوانسیون از مصادیق تبعیض شمرده می‌شود. مراجع دینی، به اتفاق، کنوانسیون را مشتمل بر موارد آشکار خلاف شرع برشمرده و پیوستن به آن را جایز ندانسته‌اند (← همان، ص ۲۷۱ـ۲۸۶). شورای نگهبان نیز با استناد به مغایرت موادی از کنوانسیون با ضروریات دین اسلام و اصول متعددی از قانون اساسی، الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون را نپذیرفته است (← شورای نگهبان قانون اساسی، ص ۳۱۹ـ ۳۲۱).

منابع: علاوه بر قرآن و کتاب مقدس. عهد جدید؛ آقابزرگ طهرانی؛ زهرا آیت‌اللهی، «حق شرط، نیرنگی برای الحاق»، کتاب نقد، ش ۲۹ (زمستان ۱۳۸۲)؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/ ۱۹۵۴]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا]؛ امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، تهران، ج ۱، ۲، ۱۳۷۰ش، ج ۳، ۱۳۷۱ش؛ جیمز نورمن دالریمپل اندرسون، *تحولات حقوقی جهان اسلام*، ترجمهٔ فخرالدین اصغری، جلیل قنواتی، و مصطفی فضائلی، قم ۱۳۷۶ ش؛ «بازشناسی یک رویکرد: الحاق ایران به کنوانسیون»، در *کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (مجموعه مقالات و گفت‌وگوها)*، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲ش؛ بدرالملوک بامداد، *زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید*، تهران ۱۳۴۷ـ۱۳۴۸ش؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ حسین بستان، «جایگاه خانواده از دیدگاه اسلام و فمینیسم»، در *مجموعه مصاحبه‌ها، مقالات و میزگردهای همایش اسلام و فمینیسم*، مشهد ۱۳۷۹، ج ۱، به اهتمام هادی وکیلی، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱ ش؛ نی‌ین سعدون، *حقوق زن: از آغاز تا امروز*، ترجمهٔ گیتی خورسند، تهران ۱۳۷۹ ش؛ فرخ‌رو پارسای، هما آهی، و ملکه طالقانی، *زن در ایران باستان*، تهران ۱۳۴۶ ش؛ نادر پوررشد و شهناز محمودی، «مقایسهٔ حقوق اساسی و حقوق موضوعه مربوط به زن در ایران اسلامی»، در *مجموعه مصاحبه‌ها، مقالات و میزگردهای همایش اسلام و فمینیسم*، مشهد ۱۳۷۹، همان؛ حسن پیرنیا، *ایران باستانی، یا، تاریخ ایران از زمان بسیار قدیم تا انقراض دولت ساسانی*، تهران ۱۳۰۶ ش؛ احمدرضا توحیدی، «زنان و اقدامات سازمان ملل»، در *کنوانسیون محو کلیهٔ اشکال تبعیض علیه زنان (مجموعه مقالات و گفت‌وگوها)*، همان؛ عبدالرحمان‌بن محمد ثعالبی، *تفسیر الثعالبی، المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، چاپ علی‌محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ جوادعلی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد ۱۴۱۳/ ۱۹۹۳؛ حاجی‌خلیفه؛ محمدحسین حافظیان، *زنان و انقلاب: داستان ناگفته*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ حرّعاملی؛ ویلیام جیمز دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۴: *عصر ایمان*، بخش ۱، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، و ابوالقاسم طاهری، تهران ۱۳۶۶ ش، بخش ۲، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری، تهران ۱۳۶۷ ش؛ محمد رشیدرضا، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، [تقریرات درس] شیخ محمد عبده، ج ۵، مصر ۱۳۷۴؛ مهدی رئیسی، *کنوانسیون زنان: بررسی فقهی و حقوقی الحاق یا عدم الحاق جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون رفع کلّیه اشکال تبعیض علیه زنان*، قم ۱۳۸۲ ش؛ لیلاسادات زعفرانچی، «توصیه‌های CEDAW، اشتغال زنان، استراتژی‌های نظام بین‌الملل»، *کتاب نقد*، ش ۲۹ (زمستان ۱۳۸۲)؛ الیز ساناساریان، *جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷*، ترجمهٔ نوشین احمدی خراسانی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ سیدقطب، *العدالة الاجتماعیّة فی الاسلام*، مصر ۱۳۷۷/ ۱۹۵۸؛ محمد شمس، *فمینیسم و ادیان ابراهیمی: تفسیر فمینیست‌های دیندار از متون مقدس*، ج ۱، تهران ۱۳۸۶ ش؛ شورای نگهبان قانون اساسی، *مجموعه نظریات شورای نگهبان در مورد مصوبات مجلس شورای*

اسلامی دورهٔ ششم ـ سال چهارم (خرداد ۸۲ تا خرداد ۸۳)، تهران ۱۳۸۴ ش؛ فاطمه صادقی، *جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران (دورهٔ پهلوی اول)*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ محمدحسین طباطبائی، *تعدد زوجات و مقام زن در اسلام*، قم: آزادی، [بی‌تا.]؛ همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴/ ۱۹۷۱ـ۱۹۷۴؛ طبرسی؛ حسن طغرانکار، *حقوق سیاسی ـ اجتماعی زنان قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ طوسی؛ زهره عطایی آشتیانی، «کنوانسیون و سهم زنان در تصمیم‌سازی‌های بین‌المللی»، *کتاب نقد*، ش ۲۹ (زمستان ۱۳۸۲)؛ جین فریدمن، *فمینیسم*، ترجمهٔ فیروزه مهاجر، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ آنتونی گیدنز، *جامعه‌شناسی*، ترجمهٔ منوچهر صبوری، تهران ۱۳۷۸ ش؛ جلال‌الدین مدنی، *حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران*، ج ۷، تهران ۱۳۶۹ ش؛ مسلم‌بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ حمیرا مشیرزاده، *از جنبش تا نظریهٔ اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ نسرین مصفا، *مشارکت سیاسی زنان در ایران*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ مرتضی مطهری، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم ۱۳۵۷ ش؛ ناصر مکارم شیرازی، *الأمثل فی تفسیر کتاب‌الله المنزل*، [قم بی‌تا.]؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط‌المسائل*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Woman [pt.1]" (by Anson Rainey); *Encyclopedia of women & Islamic cultures*, ed. Suad Joseph, Leiden: Brill, 2003-2007; C.T. Kalay, "The great work before us", in *Women's rights: a global view*, ed. Lynn Walter, Westport, Conn.: Greenwood Press, [c2001]; Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Conn. [c1992]; *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, NewYork 1995, s.v. "Women and social reform: social reform in the Middle East" (by Shahla Haeri); *Routledge encyclopedia of philosophy*, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, s.v. "Feminism" (by Susan James).

/ حسین بستان /

حقوق کودک، مبحثی مهم شامل حقوق کودکان بر پایهٔ آموزه‌های دینی و قوانین ملی و بین‌المللی. این مقاله مشتمل بر این بخشهاست:

۱) کلیات، ۲) حقوق کودک در اسلام (متون دینی و فقه) و قوانین ایران، ۳) حقوق کودک در مقررات بین‌المللی به‌ویژه کنوانسیون حقوق کودک، ۴) مفاد کنوانسیون حقوق کودک از دیدگاه شریعت اسلام و کشورهای اسلامی.

۱) **کلیات**. کودکان در ادیان، آیینها و فرهنگها و نیز ادوار تاریخی گوناگون، از جایگاه و حقوق یکسانی برخوردار نبوده‌اند. گسترهٔ حقوق آنان در همهٔ جوامع به شرایطی مانند مناسبات اعتقادی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی هر دوره بستگی داشته است. موضوع حقوق کودک امروزه در نظامهای حقوقی گوناگون و مقررات بین‌المللی مورد توجه ویژه قرار گرفته است. ضرورت به رسمیت شناختن حقوق برای کودک، از یک‌سو، در این اندیشه ریشه دارد که عدالت‌ورزی بشر برای رسیدن او به سعادت فردی و اجتماعی دارای نقشی اساسی و محوری است، و از سوی دیگر، از ضعف و رشدنیافتگی فیزیکی و ذهنی کودک در استیفای حقوق خود و درنتیجه، نیاز او به حمایتها و مراقبتهای ویژهٔ پیش و پس از تولد ناشی می‌شود. این حقوق از جنبه‌های گوناگون و در شاخه‌های مختلف حقوق بررسی شده و دارای ابعاد حقوقی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در عرصهٔ ملی و بین‌المللی است.

کودک به معنای انسانِ کم سِنّی است که هنوز بزرگ و بالغ نشده است. واژهٔ بچه (اگر به معنای فرزند نباشد) نیز بیشتر به همین معنا به کار می‌رود. واژهٔ شیرخوار، معنایی خاص‌تر دارد و صرفاً به دورهٔ شیرخوارگی کودک گفته می‌شود. نوزاد نیز به دورهٔ شیرخوارگی و اندکی پس از آن اطلاق می‌شود (ــه دهخدا؛ معین، ذیل «بچّه»، «شیرخوار»، «کودک»، «نوزاد»؛ نیز ــه ادامهٔ مقاله). در عربی، واژه‌های طفل (ــه جوهری؛ ابن‌منظور، ذیل «طفل») و صغیر (جوهری؛ فیروزآبادی؛ زَبیدی، ذیل «صغر») مترادف کودک، واژهٔ رضیع به معنای شیرخوار (خلیل‌بن احمد؛ ابن‌منظور، ذیل «رضع»)، و واژهٔ صبیّ نیز گاه به معنای کودک (خلیل‌بن احمد؛ طریحی، ذیل «صبو») و گاه به معنای شیرخوار است (ابن‌منظور، ذیل «صبا»؛ فیروزآبادی، ذیل «صبو»).

در نظامهای حقوقی گوناگون، کودک با معیارهای متفاوتی تعریف شده است. در اغلب نظامهای جدید حقوقی، تعریف کودک ناظر بر سن انسان است و سن، تنها عامل تمایز دورهٔ کودکی از بزرگسالی است؛ ولی در فقه و حقوق اسلامی، پایان کودکی، ناظر بر بلوغ فرد است که مراد از آن، آغاز مرحله‌ای از زندگی است که از یک‌سو، با پدیدآمدن برخی دگرگونیهای جسمی، از جمله شکوفایی غریزهٔ جنسی، آمادگی توالد و تناسل به وجود می‌آید و از سوی دیگر، قوای عقلی، ادراکی و روانی رشد می‌یابد. بالغ شدن، معیار ورود از دورهٔ کودکی به بزرگسالی است و سن فقط یکی از آماره‌های بلوغ است (ــه بلوغ*؛ برای تفاوت بلوغ جسمانی با رشد عقلانی ــه امامی، ج ۵، ص ۲۴۴ـ۲۴۵).

می‌توان گفت که در همهٔ نظامهای حقوقی، مناط پایان یافتن دورهٔ کودکی، رسیدن به مرحله‌ای از رشد جسمی همراه با رشد

عقلی است، به اندازه‌ای که شخص بتواند مصالح خود را در حد متعارف تشخیص دهد و از عهدهٔ امور خویش برآید؛ با این توضیح که در اغلب نظامهای حقوقی جدید، نشانه‌ای کمّی و یکسان (رسیدن به سنی مشخص) را برای اثبات تحقق رشد جسمی و عقلانی (که اولی بیشتر کمّی و دومی کیفی است) برگزیده‌اند که حُسن مهم آن، ضابطه‌مندی است، ولی به اختلافات فردیِ اشخاص توجه ندارد؛ اما در فقه اسلامی، معیارِ تحققِ ویژگیهای یاد شده (ثبوتاً)، بلوغ فرد است که اَمارهٔ تحقق آن یکی از نشانه‌های کیفی (مانند احتلام) یا کمّی (مانند سن) است و ازاین‌رو، با اینکه حداکثر سن بلوغ برای همه یکسان است، حداقل آن در افراد، متفاوت است. همچنین تحقق رشد برای اهلیت یافتن اشخاص در پاره‌ای امور، ضروری انگاشته می‌شود (برای تفصیل مباحث ← بلوغ*؛ رشد*).

در حقوق ایران نیز کودک به کسی اطلاق می‌شود که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد (ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش، «قانون مجازات اسلامی»، مادّهٔ ۴۹، تبصرهٔ ۱) و سن بلوغ پسر، پانزده سال تمام قمری و سن بلوغ دختر، نه سال تمام قمری است (همو، ۱۳۷۹ش، «قانون مدنی»، مادّهٔ ۱۲۱۰، تبصرهٔ ۱).

در فقه اسلامی، کودک به ممیِّز و غیرممیِّز تقسیم می‌شود. کودک ممیِّز کودکی است که خوب و بد، و نفع و ضرر را از هم بازشناسد و اجمالاً از دادوستدها و معاملات سردربیاورد (← علامه حلّی، ج ۷، ص ۳۰۶؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۲۷، ص ۲۰ـ۲۱). در حقوق ایران، مطابق نظر مشهور در فقه امامی، کودکان تا هفت سالگی، غیرممیِّز و پس از آن ممیِّز قلمداد می‌شوند (← عبادی، ص ۱۴۳ـ۱۴۴).

باتوجه به اینکه جنین انسان نیز، مشروط بر زنده به دنیا آمدن، از حقوق مدنی، از جمله ارث، برخوردارست، می‌توان آغاز کودکی را لحظهٔ انعقاد نطفه (لقاح) دانست (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۹ش، «قانون مدنی»، مواد ۸۷۵، ۹۵۶ـ۹۵۷؛ عبادی، ص ۶ـ۹). ولی، بر پایهٔ قوانین و رویّهٔ قضایی ایران، نقطهٔ آغاز اهلیتِ استیفای حقوق و نیز مسئولیت حقوقی و کیفری و، به تعبیر دیگر، پایان یافتن کودکی، در امور گوناگون، متفاوت است. مثلاً، برای تملک بلاعوض (مانند قبول هبه)، ممیِّز بودن کودک کافی است؛ دربارهٔ مسئولیت حقوقی و کیفری و نیز حق ادارهٔ امور غیرمالی خویش، پایان کودکی با رسیدن به سن بلوغِ مذکور در قانون، و برای تصرف در اموال خود، علاوه بر بلوغ، با اثبات رشد تحقق می‌یابد؛ برای انعقاد عقد نکاح دختران، سیزده سال تمام شمسی و پسران پانزده سال تمام شمسی و در سنین پایین‌تر، اذن ولیّ و تشخیص دادگاه لازم است؛ درخصوص استخدام در مشاغل کارگری پانزده سال تمام شمسی لازم است و دربارهٔ بهره‌مندی از حقوق سیاسی، اخذ گواهینامهٔ رانندگی، و استخدام دولتی سنینی دیگر، مانند هجده سالگی، معیار به شمار می‌رود (← عبادی، ص ۹ـ۱۶).

قوانین بیشتر کشورهای اسلامی (از جمله مصر، لیبی، یمن، سودان و قطر)، بر پایهٔ فقه حنفی و نظر مشهور در فقه مالکی (← بلوغ*)، هجده سالگی را برای پایان دورهٔ کودکی مقرر کرده‌اند. کشورهایی مانند مغرب و بحرین، شانزده سالگی و اردن پانزده سالگی را پایان کودکی شمرده‌اند. بیشتر این کشورها، کودکان را در دو یا سه ردهٔ سنی جای داده و عموماً در دورهٔ نخست (یعنی تا هفت سالگی) کودک را از هرگونه مسئولیتی مبرا دانسته‌اند. گفتنی است که قانونگذاران در مغرب و سودان و قطر، به دادگاهها اجازه داده‌اند که در شرایطی خاص، سن کودکی را دو سال تمدید کنند و انقضای آن را پایان هجده سالگی (در مغرب) یا بیست سالگی (در سودان و قطر) قرار دهند (← شرادی، ص ۱۴۵ـ۱۴۸؛ عبدالحکم فوده، ص ۶۹ به بعد). در مادّهٔ یک کنوانسیون حقوق کودک[1]، اشخاص زیر هجده سال، کودک قلمداد شده‌اند، مگر آنکه طبق قانون قابل اجرا، سن بلوغ کمتر مقرر شود (← مهرپور، ص ۵۴۳).

براساس قوانین ایران، با الهام از آرای فقهای امامی، می‌توان زندگی انسان را تا هجده سالگی به چهار دورهٔ متمایز تقسیم کرد: دورهٔ جنینی، دورهٔ اول کودکی (از تولد تا هنگام ممیِّز شدن، یعنی تا حدود هفت سالگی)، دورهٔ دوم کودکی (از هنگام ممیِّز شدن تا زمان بلوغ) و دورهٔ نوجوانی (از زمان بلوغ تا هجده سالگی). این دوره را نیز درخصوص افرادی که در زمان بلوغ از نظر عقلی، رشید دانسته نمی‌شوند می‌توان به دو مرحلهٔ پیش از رشد عقلی و پس از آن تقسیم کرد. هریک از این دوره‌ها قوانین و آثار خاصی دارد (← بخش دوم مقاله). فقه اسلامی در مقایسه با حقوق جدید، به حقوق دورهٔ اول (دورهٔ جنینی)، مستقل از مادر، توجه بیشتری کرده و آن را کاملاً به رسمیت شناخته، ولی دورهٔ چهارم (دورهٔ نوجوانی) را درخصوص برخی حقوق، مشمول دورهٔ کودکی ندانسته است.

منابع: ابن‌منظور؛ حسن امامی، حقوق مدنی، تهران ۱۳۶۸ـ۱۳۷۱ش؛ ایران. قوانین و احکام، مجموعه *قوانین اساسی ـ مدنی: با آخرین اصلاحات و الحاقات*، تدوین غلامرضا حجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۹ش؛ همو، *مجموعه کامل قوانین و مقررات مُحَشّای جزائی با آخرین اصلاحات و الحاقات*، تألیف و تدوین غلامرضا حجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۸۴ش؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، قاهره ۱۳۷۶، چاپ افست بیروت

1. Convention on the Rights of the Child

۱۴۰۷؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب‌العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ دهخدا؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ عبدالرحمان مصلح شرادی، *انحراف الاحداث فی التشریع المغربی و القانون المقارن*، رباط ۲۰۰۲؛ فخرالدین‌بن محمد طریحی، *مجمع البحرین*، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ شیرین عبادی، *حقوق کودک: نگاهی به مسائل حقوقی کودکان در ایران*، [به‌انضمام] *متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیه‌ی اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰*، تهران ۱۳۸۷ ش؛ عبدالحکم فوده، *جرائم الاحداث فی ضوءالفقه و قضاءالنقض: تحلیل علمی للقانون الجدید ۱۲ لسنة ۱۹۹۶*، اسکندریه ۱۹۹۷؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۲۰؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، *القاموس المحیط*، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۲؛ محمد معین، *فرهنگ فارسی*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۲۷، کویت: وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ حسین مهرپور، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران ۱۳۸۳ ش.

/ محمد رئیس‌زاده /

۲) حقوق کودک در اسلام (متون دینی و فقه) و قوانین ایران. در شماری از آیات قرآن و بسیاری از احادیث معصومین علیهم‌السلام، به صراحت یا اشارت، به حقوق کودک توجه شده است. هر چند این موارد به طور عمده به حقوق کودک در خانواده و تکالیف خانواده در قبال او مربوط است (ـــه حق فرزندان*)، ولی گاهی نیز برای او از حقوقی به طور مطلق سخن به میان آمده که مصداق حقوق کودک، فارغ از تکالیف خانواده و از تکالیف جامعهٔ اسلامی و حتی آحاد مسلمانان است. امام زین‌العابدین علیه‌السلام در *رسالةالحقوق*، که ابوحمزهٔ ثمالی آن را روایت کرده، علاوه بر توجه به حقوق فرزندان، با عنوان «حق‌الولد»، تعدادی از این حقوق را با عنوان «حق‌الصغیر» برشمرده است؛ از جمله: تعلیم و تربیت کودک (تَثْقیفُه و تعلیمُه)، چشم‌پوشی از خطاهای او و مهربانی و مدارا کردن با او (ص ۲۹۳).

در مجموعهٔ توصیه‌ها و احکام شریعت، به موضوع خانواده توجه ویژه شده و به منظور استحکام و استمرار این نهاد و نیز رعایت حقوق و مصالح اعضای آن، با ایجاد ساختاری خاص، روابط میان اعضا تعریف و تنظیم شده است. نکتهٔ قابل توجه این است که از یک‌سو، این دستورات، یکسره جنبهٔ حقوقی ندارند، بلکه به لحاظ ماهیت و ظرافت موضوع، بسیاری از آنها دستورالعملهایی اخلاقی‌اند، مانند: مهربانی کردن، احترام نهادن، نصیحت کردن، چشم‌پوشی کردن از خطاها و لغزشها. سیرهٔ عملی پیامبر اکرم و پیشوایان دینی در برخورد با فرزندان و به طور کلی، کودکان و نیز دیگر اعضای خانواده و بستگان خود، و تأکید فراوان آنها بر خوش‌خلقی و برحذر داشتن از بد اخلاقی (برای نمونه ـــه سیوطی، ج ۱، ص ۲۱۴، ۶۱۶؛ مجلسی، ج ۱۰، ص ۳۶۹، ج ۶۸، ص ۳۸۷، ج ۹۳، ص ۳۵۷)، به خوبی نشان‌دهندهٔ این جهت‌گیری است؛ از سوی دیگر، برجسته بودن جایگاه خانواده و اهمیت حفظ هویت آن، سبب شده که حمایت از حقوق کودکان، بیشتر در چهارچوب خانواده، مطرح شود و در نتیجه، مجموعهٔ حقوق کودکان با حقوق فرزندان دارای اشتراکات فراوان و گاه در هم تنیده باشد (ـــه حق فرزندان*؛ حقوق زن*؛ حقوق خانواده*).

در مباحث فقهی و آرای فقها، چه شیعه چه اهل‌سنّت، نیز حقوقی برای کودک به رسمیت شناخته شده که عمدتاً مبتنی بر آیات و احادیث است. در منابع جامع فقهی، بابی مستقل به حقوق کودک اختصاص نیافته بلکه حقوق مختلف او به تناسب موضوع، در ابواب گوناگونی آمده و احکام هر یک به دقت تحلیل و بیان شده است؛ از جمله در ابواب ارث، حدود، قصاص، دیات، نکاح، طلاق و ولایت. شماری از منابع فقهی شیعی به پیروی از برخی منابع حدیثی، در بابی با عنوان احکام الاولاد، ضمن مباحث نکاح، به بسیاری از حقوق کودک و فرزند پرداخته‌اند؛ هر چند شماری از این مسائل صرفاً آدابی مستحب دربارهٔ فرزندان‌اند و در پاره‌ای منابع نیز همهٔ مسائل این باب، این‌گونه است (برای نمونه ـــه ابن‌زهره، ص ۳۸۶ـ۳۸۷؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۷۳ به بعد؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۲۲ به بعد؛ انصاری، ص ۴۸۹ـ۴۹۱). در اصل بیست ویکم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به حمایت از حقوق کودک اشاره شده و مصادیق حقوق کودک، در بسیاری از مواد قانون مدنی و قوانین جزایی ایران، بر پایهٔ آرای مشهور فقه امامی، مورد توجه قرار گرفته است.

حقوق کودک را در یک نگاه کلی، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: حقوق او از آن جهت که انسان است و حقوق او از آن جهت که کودک است. بخش نخست از حقوق او، اعم از حقوق فردی، اجتماعی و اقتصادی، با حقوق بزرگسالان یکسان است و برخلاف نوع دوم، موقت (ویژهٔ دوران کودکی) نیست. مثلاً در برخورداری از حق حیات که مهم‌ترین و اساسی‌ترین حق هر انسان است، و نیز حق سلامت جسمانی، کودک و بزرگسال تفاوتی ندارند. براین اساس، کیفر سلب این حقوق هم در مورد هر دو یکسان است. حتی جنین انسان (حَمْل) به محض تکوّن، از حرمت و نیز اهلیت متمتع شدن از حقوق (البته به صورت ناقص) برخوردار است و به‌تدریج (به موازات رشد او) حقوق او بیشتر می‌شود. از دیدگاه فقها، «نفس محترم» همان‌قدر که بر بزرگسال صدق می‌کند بی کم و کاست بر کودک

و حتی بر جنین انسان، به‌ویژه پس از پیدایش حیات در آن (وُلوج روح) نیز صادق است. از این‌رو اسقاط عمدی جنین (اجهاض ← سقط جنین*) در فقه اسلامی، مستوجب پرداخت دیه است و حتی برخی، «عزل» (ریختن نطفه در بیرون رحم) را هم حرام و موجب دیه دانسته‌اند (← بارداری و باروری*). جنین حاصل از راه غیر شرعی نیز واجد حرمت و مشمول این حقوق است. با تمام اهمیتی که اجرای احکام کیفری در اسلام دارد، آنجا که حیات جنین یا نوزاد به سبب اجرای حدود، قصاص یا هرگونه تعزیر نسبت به مادرش به مخاطره افتد، اجرای حکم تا هنگام زایمان یا تا پایان دورهٔ شیردهی به تأخیر می‌افتد (حتی در صورتی که جنایت پیش از بارداری رخ داده باشد یا بارداری مورد تردید یا از راه نامشروع باشد؛ ← شافعی، ج ۶، ص ۱۷۲؛ سلّار دیلمی، ص ۲۵۵؛ کاسانی، ج ۷، ص ۵۹؛ ابن‌سعید، ص ۵۵۴؛ خویی، ۱۴۱۰، ص ۸۶؛ نیز ← مرزوقی، ص ۲۶۲؛ بارداری و باروری*؛ جنین*؛ حدّ / حدود*؛ برای قوانین ایران ← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش ب، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۹۱ـ۹۲، ۲۶۲).

از جمله حقوق بخش نخست، برقرار شدن نَسَب مشروع و معیّن برای کودک است. نَسَب*، رابطه‌ای اعتباری است که از پیدایش فرزند انتزاع می‌شود و منشأ آن تکوینی و واقعی است و با توافق، تفاهم و انعقاد قرارداد این رابطه قابل تغییر نیست. وجود رابطهٔ زناشویی میان پدر و مادر بر پایهٔ ازدواج مشروع در زمان انعقاد نطفه، نخستین شرط مشروعیت فرزند آنهاست؛ بنابراین کودکی که از رابطهٔ آزاد جنسی میان زن و مرد پدید آید، فرزند مشروع و قانونی شناخته نمی‌شود (عبادی، ص ۸۲ـ۸۴). از نظر فقهی، با اینکه برخورداری انسان، از جمله کودک از بیشتر حقوق (مانند حق حیات، حق سلامت جسمانی، حق حیثیت، حق مطالبهٔ خسارت، حقوق اساسی و آزادیهای فردی و اهلیت تمتع)، مستلزم مشروعیت نَسَب نیست ولی برقرار شدن پاره‌ای از حقوق و تکالیف به ثبوت نَسَب بستگی دارد، از جمله: حضانت، دریافت نفقه*، ولایت قهری پدر و جد پدری، توارث (از یکدیگر ارث بردن) میان کودک و والدین و خویشاوندان آنها، و حرمت ازدواج با محارم. به نظر مشهور در فقه امامی و بر پایهٔ مواد ۸۸۴ و ۱۱۶۷ قانون مدنی ایران، کودکی که بر اثر رابطهٔ نامشروع متولد شود فرزند شرعی هیچ‌یک از والدین نیست و به تبع آن، برخی از آثار نَسَب مشروع، به‌ویژه توارث و ولایت، نیز منتفی است؛ البته چنین کودکی نسبت به طرفی که از نبودن رابطهٔ زوجیت آگاه نبوده (شبههٔ زنا)، یا مجبور به رابطهٔ نامشروع بوده، مشروع به شمار می‌آید (← محقق حلّی، قسم ۴، ص ۸۴۱ـ ۸۴۲؛ ابن‌فهد حلّی، ج ۴، ص ۴۱۳ـ۴۱۴؛ شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۲۱۲). برخی فقها فرزند نامشروع را منتسب به مادرش می‌دانند و به توارث میان آن دو قائل‌اند (برای نمونهٔ فقیهان امامی ← ابن‌بَرّاج، ج ۲، ص ۱۶۵؛ برای فقیهان اهل سنّت ← ابن‌قدامه، ج ۷، ص ۱۲۹؛ طوری، ج ۹، ص ۳۹۱؛ مطیعی، ج ۱۶، ص ۱۰۵)؛ و شماری دیگر، همهٔ آثار نسب مشروع، جز توراث را میان او و پدرش ثابت می‌دانند (برای نمونه ← غروی تبریزی، ج ۲، ص ۷۰ـ۷۳؛ ج ۸، ص ۸۸ـ۸۹، ج ۹، ص ۱۷۷ـ۱۷۸).

کودکان نامشروع به‌رغم محرومیت از نسب مشروع و آثار قانونی آن، از اعضای امت اسلامی به شمار می‌روند و ضمن برخورداری از حقوق عام فردی و اجتماعی ــ در صورتی که نامشروع بودن نسب آنها با ادلهٔ محکمه پسند اثبات شود ــ تنها از معدودی از مشاغل اجتماعی، از جمله قضاوت (به‌نظر فقیهان امامی)، محروم شمرده می‌شوند (دربارهٔ شهادت دادن و قضاوت فرزندان نامشروع ← طوسی، ج ۸، ص ۲۲۸؛ کاسانی، ج ۶، ص ۲۶۹؛ ابن‌قدامه، ج ۱۲، ص ۷۳؛ دسوقی، ج ۴، ص ۱۷۳؛ خسرویی، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۱). این محدودیتها نیز، نه به قصد آزردن چنین کودکانی، بلکه با هدف پیشگیری از رواج روابط نامشروع و پدید آمدن این‌گونه فرزندان در خارج از نهاد خانواده و نیز مکافاتِ سرپیچی پدر و مادر از دستورات شرع و نظام حقوقی جامعه مقرر شده است و تأکیدی است بر اینکه تنها راه داشتن فرزند، تشکیل خانواده و تنظیم روابط خانوادگی است؛ از این‌رو، در رأی وحدت رویهٔ هیئت عمومی دیوان عالی کشور مورخ ۳ تیر ۱۳۷۶، کودکی که ناشی از روابط آزاد جنسی است فرزند طبیعی (عرفی) پدر و مادر خود قلمداد شده و آن دو مکلف به گرفتن شناسنامه برای او و حضانت و پرداخت مخارج او شده‌اند، هر چند رابطهٔ توارث و نیز ولایت میان فرزند و والدین منتفی است؛ بنابراین، این‌گونه والدین تکلیف دارند ولی حقی ندارند (عبادی، ص ۹۴ـ۹۷؛ برای مباحث تفصیلی ← احکام‌الاولاد*؛ نیز دربارهٔ نَسَب فرزند حاصل از تلقیح ← تلقیح*).

در شرع اسلام، رابطهٔ ابوّت و فرزندی تنها از راههایی معیّن و مضبوط، از جمله نَسَب و رضاع* حاصل می‌شود؛ از این‌رو با اینکه نگهداری و حمایت از کودکان یتیم یا بی‌سرپرست و تربیت آنها کاری بسیار پسندیده به شمار آمده و بر آن تأکید شده است؛ ولی میان این کودکان و سرپرستان آنان هیچگونه قرابت نَسَبی ایجاد نمی‌شود و فرزندخواندگی* (یا تَبَنّی یعنی به فرزندی پذیرفتن فرزندِ فردی دیگر) به رسمیت شناخته نشده و آثار ناشی از قرابت نَسَبی، مانند وراثت، محرمیت (از جمله حرمت ازدواج) و ولایتِ قهری را نیز در بر ندارد (←

احزاب: ۵ـ۶؛ طوسی، ج ۶، ص ۵۱؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۴، ص ۲۰۰ـ ۲۰۱، ج ۳۰، ص ۲۹۲ـ۲۹۳؛ نیز ← رضاع°؛ فرزندخواندگی°؛ یتیم°). در ایران، به منظور تأمین منافع مادی و معنوی این‌گونه کودکان، در ۱۳۵۳ش قانون «حمایت از کودکان بدون سرپرست» به تصویب رسید که به موجب آن، خانواده‌های داوطلب و واجد شرایط، با صلاحدید دادگاه و پس از گذراندن دوران آزمایشی (به مدت شش ماه) می‌توانند سرپرستی این کودکان را احراز کنند. مطابق مادّهٔ ۱۱ این قانون «وظایف و تکالیف سرپرست و طفل تحت سرپرستی او از لحاظ نگاهداری و تربیت و نفقه و احترام، نظیر حقوق و تکالیف اولاد و پدر و مادر است». به علاوه، به استناد تبصرهٔ مادّهٔ یاد شده، اداره کردن اموال و نمایندگی قانونی کودک پس از صدور حکم سرپرستی به عهدهٔ سرپرست (به عنوان قیّم) است جز آنکه دادگاه ترتیب دیگری اتخاذ کند. این آثار به اشخاص ثالث مانند پدر و فرزندان سرپرست و نیز وصیّ او قابل تعمیم یا انتقال نیست (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۸ش ب، ص ۱۲۸ـ۱۳۲).

در برخورداری از حقوق مالی، مانند ارث و وصیت، نیز هیچ تفاوتی میان کودک و بزرگسال نیست. حتی جنین نیز ارث می‌برد و از وصیت منتفع می‌شود. سهم‌الارث جنین نیز با بزرگسال یکسان است (ابن‌فهد حلّی، ج ۴، ص ۴۱۵). بر این اساس در فقه اسلامی، کودک از ابتدای دورهٔ جنینی اصولاً از همهٔ حقوق انسان که ماهیتاً به بعد از تولد یا سن خاصی از زندگی اختصاص ندارد برخوردارست؛ ولی در این‌باره دو نکته، درخور توجه است: نخست آنکه اهلیت° جنین در برخورداری از این حقوق، متزلزل است، یعنی استقرار (فعلیت یافتن) آن حقوق مشروط به زنده متولد شدن اوست؛ دیگر آنکه کودک، اهلیت متمتع شدن از حقوق را دارد؛ ولی اهلیت استیفای آن حقوق را در دورهٔ کودکی ندارد (برای اشخاص مسئول در این‌باره ← ادامهٔ مقاله)؛ ولی چنانچه به هر علتی حقوق او استیفا نشود خود می‌تواند در بزرگسالی (پس از بلوغ) آن حقوق را استیفا کند (← سنّهوری، ج ۱، ص ۲۶۶؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۱۸ـ۱۲۴؛ نیز ← حجر°). براساس قوانین ایران نیز کودکان، مانند بزرگسالان، جز شماری از حقوق سیاسی، از همهٔ حقوق مدنی برخوردارند ولی تا رفع محجوریت، نمی‌توانند حقوق مالی خود را اعمال کنند (ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۹ش، «قانون مدنی»، مواد ۲۱۱، ۹۵۶ـ۹۵۸، ۱۲۰۷). گفتنی است که در قوانین شماری از کشورها، جنین تا زمان تولد، قسمتی از بدن مادر (حامل) قلمداد می‌شود و هیچ‌گونه حق قانونی مستقلی ندارد (← جنین°).

از جمله حقوق مهم انسان، از جمله کودک، داشتن نام است که مهم‌ترین عامل شناسایی و هویت مستقل هر فرد به شمار می‌رود. نام، همواره از تولد تا مرگ و حتی پس از مرگ، همراه و ملازم فرد است و تأثیر اجتماعی و تربیتی ویژه‌ای بر او دارد؛ از این‌رو در احادیث اسلامی بر انتخاب نام نیکو برای کودکان تأکید شده است (برای نمونه ← ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۱۹۴؛ کلینی، ج ۶، ص ۲۸، ۴۸؛ نیز ← مرزوقی، ص ۲۵۵، پانویس ۱). در قوانین ایران نیز انتخاب نام برای کودک و نیز ثبت آن همراه با مشخصاتی دیگر از جمله حقوق کودک است. براساس قانون ثبت احوال مصوب ۱۳۵۵ش (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۸ش الف، ص ۷۹۶ـ۸۱۴)، هر کودک بایستی دارای یک نام و یک نام‌خانوادگی (مطابق نام‌خانوادگی پدر) باشد و ولادت وی، تاریخ آن و نام انتخاب شده، ظرف پانزده روز پس از تولد به سازمان ثبت احوال کشور یا مأموران کنسولی ایران (در خصوص ایرانیان مقیم کشورهای دیگر) اعلام شود تا برای کودک شناسنامه صادر گردد. داشتن تابعیت° را نیز می‌توان، براساس کنوانسیون حقوق کودک (← بخش سوم مقاله) و قوانین داخلی ایران (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۹ش، «قانون مدنی»، مواد ۹۷۶ـ۹۹۱)، یکی از حقوق کودک و مرتبط با هویت او به شمار آورد.

بخش دوم از حقوق کودک، موقت است؛ یعنی، محدود به دوران کودکی و ناظر به محدودیتهای جسمی و روحی کودک است. از جمله مهم‌ترین این حقوق، حضانت (نگاهداری و تربیت) اوست که از بدو تولد وی ضرورت می‌یابد. اهمیت فوق‌العادهٔ این مسئله از آن‌روست که از یک سو، از حقوق بنیادی کودک و بستری برای استیفای سایر حقوق اوست و از سوی دیگر، نوعی حق اولویت برای حاضن (حضانت‌کننده) به شمار می‌آید (← حضانت°). موضوع حضانت در بسیاری موارد، به‌ویژه در موارد جدا شدن والدین از یکدیگر یا فوت یکی از آن‌دو یا فوت هر دو به چالشی جدّی تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، موضوع حضانت، با مباحث مربوط به ولایت°، وصایت و قیمومیت° بر کودک ارتباط وثیقی دارد. دیگر نکتهٔ درخور توجه این است که حضانت نسبت به حاضن، آمیزه‌ای دو وجهی از حق و تکلیف به شمار می‌رود که در هر دو وجه آن والدین کودک اولویت دارند. دربارهٔ اولویت داشتن یکی از والدین بر دیگری و ترتیب اولویت اشخاص دیگر، دیدگاههای گوناگونی در فقه و حقوق ابراز شده است (← حضانت°). در قوانین ایران نیز مسئلهٔ حضانت کودک، مورد توجه خاص قرار گرفته و دو سویه بودن این حق، پذیرفته شده است. در مواد ۱۱۶۸ تا ۱۱۷۹ قانون مدنی ایران، مهم‌ترین مصادیق حضانت کودکان چنین ذکر شده است: به کار بردن وسایل لازم برای بقا، نموّ و

بهداشت جسمی و روحی کودک، مانند تأمین غذا و پوشاک، تمیز نگاه داشتن بدن و لباس کودک، مراقبتهای پزشکی و به طور کلی هر آنچه که مقتضای سن کودک است (← امامی، ج ۵، ص ۱۸۸ـ۲۰۱).

یکی از حقوق مهم کودک، تغذیهٔ مناسب است. با توجه به اینکه نخستین غذای هر کودک شیر است، مادران توصیه شده‌اند که در دورهٔ شیرخوارگی، حتی‌المقدور شیر خود را خوراک او قرار دهند، هر چند این کار به نظر بیشتر فقها تکلیف الزامی او به شمار نرفته است و در مواردی او برای این کار حق درخواست اجرت هم دارد (← زحیلی، ج ۷، ص ۶۹۸ـ۷۰۱). قانون مدنی ایران بر ملزم نبودن مادر به شیردادن بچه تأکید کرده است. با این همه، به منظور رعایت حقوق کودک و تأمین سلامتی او، در صورتی که تغذیهٔ طفل به غیر از شیر مادر ممکن نباشد، آن را الزامی شمرده است (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۷۹ش، مادّهٔ ۱۱۷۶).

در آموزه‌های دینی، تعلیم و تربیتِ* کودک در زمرهٔ حقوق او معرفی شده، به‌ویژه بر آموزش قرآن و احکام شرعی، خواندن و نوشتن و برخی مهارتهای عملی و رزمی به او تأکید شده و گاه واجب به شمار رفته است (← نووی، ج ۱، ص ۲۶؛ حرّ عاملی، ج ۲۱، ص ۴۷۴ـ۴۷۸؛ بحرانی، ج ۲۳، ص ۳۰). براساس قوانین ایران، تعلیم کودک حق مسلّم اوست و دولت و اولیای کودک، همگی در این مسئولیت شریک‌اند. از سویی، مطابق اصل سی‌ام قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان تا پایان دورهٔ متوسطه را برای همهٔ ملت فراهم کند. از سوی دیگر، به موجب قانون تأمین وسایل و امکانات تحصیل اطفال و جوانان ایرانی، مصوب مرداد ۱۳۵۳، اولیا یا سرپرستان قانونی کودکان موظف‌اند با استفاده از امکانات، کودکان خود را به فراگیری دانش یا یادگرفتن حرفه‌ای بگمارند و نمی‌توانند مواردی مانند تنگدستی را دستاویزی برای امتناع از این کار قرار دهند. حتی برای جلوگیری کردن از تحصیل کودکان، کیفر جزای نقدی و در مواردی، مجازات حبس پیش‌بینی شده است. قانونگذار ایرانی چنان به آموزش کودکان اهمیت داده که حتی در کانونهای اصلاح و تربیت و ندامتگاههای ویژهٔ کودکان و نوجوانان کلاسهای درس تشکیل می‌گردد تا در تحصیل آنها وقفه‌ای ایجاد نشود (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش ب، «سایر قوانین جزائی»، ص ۶۴۳ـ۶۴۴؛ عبادی، ص ۱۲۷ـ۱۲۹).

در قوانین ایران برای اشتغال کودکان و نوجوانان مقررات ویژه‌ای منظور شده است. مطابق مادّهٔ ۷۹ قانون کار، «به کار گماردن افراد کمتر از پانزده سال تمام ممنوع است». کارفرمایان متخلف از این قانون، با کیفر جزای نقدی و در صورت تکرار تخلف، با حبس مجازات می‌شوند (مادّهٔ ۱۷۶). مادّهٔ ۸۰ این قانون، کارگران پانزده تا هجده ساله را کارگر نوجوان نامیده است. همچنین قانون کار (← مواد ۵۱، ۵۳، ۸۲ـ۸۳) سپردن کارهای سخت و زیان‌آور، به تشخیص وزارت کار و امور اجتماعی، اضافه‌کاری و کار در شب را به آنان ممنوع کرده و برای سایر کارها و نیز مقدار کار روزانهٔ آنها مقرراتی وضع کرده است. به منظور رعایت تناسب نوع کار با توانایی نوجوانان، سازمان تأمین اجتماعی به موجب مواد ۸۰ و ۸۱ این قانون موظف شده که در بدو استخدام و نیز دست‌کم سالی یک‌بار پس از آن از آنان معاینات پزشکی لازم به عمل آورد (ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش الف).

از جمله مباحث مهم در زمینهٔ حقوق کودک، حقوق و تکالیف کیفری اوست که در دو عرصه قابل بررسی است: یکی هنگامی که جرمی بر کودک واقع شود؛ دیگر اینکه جرم را کودک، مرتکب شود. اصولاً سن کسی که جرم علیه او واقع شده (مجنی‌علیه)، تأثیری در میزان مجازات مجرم ندارد و کیفر جرائم ارتکابی، چه برضد کودکان ــ حتی در دورهٔ جنینی ــ چه برضد بزرگسالان، یکسان است حتی در پاره‌ای جرائم، مانند انسان‌ربایی، کودک بودن مجنی‌علیه سبب محکومیت مجرم به اشد مجازات می‌شود (← همو، ۱۳۸۴ش ب، «قانون مجازات اسلامی: تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده»، مادّهٔ ۶۲۱).

در فقه اسلامی، کودک بودن مجنی‌علیه در برخی موارد معدود سبب تخفیف مجازات مجرم می‌گردد، مثلاً زنای زن مُحْصنه با نابالغ به نظر مشهور فقیهان امامی (برای نمونه ← ابن‌بابویه، ص ۴۳۲؛ ابن‌برّاج، ج ۲، ص ۵۲۱) و نیز بر پایهٔ قوانین ایران (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش ب، «قانون مجازات اسلامی»، مادّهٔ ۸۳، تبصره) میزان حدّ را از رجم به یکصد ضربه تازیانه تقلیل می‌دهد و به نظر برخی از فقیهان اهل سنّت (← کاسانی، ج ۷، ص ۳۴) اصولاً موجب سقوط اجرای حد می‌شود (برای آرای دیگر ← شمس‌الائمه سرخسی، ج ۹، ص ۵۴؛ کاسانی، همانجا؛ مطیعی، ج ۲۰، ص ۸ـ۹)؛ همچنین نابالغ بودن کسی که به زنا یا لواط متهم شده (در این‌باره ← قذف*) براساس فقه اسلامی (← سمرقندی، ج ۳، ص ۱۴۵؛ ابن‌ادریس حلّی، ج ۳، ص ۵۱۶؛ خوانساری، ج ۷، ص ۱۰۰) و قوانین ایران (← ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش ب، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۱۴۶ـ۱۴۷») موجب تعزیر قذف کننده است نه اجرای حدّ قذف. سبب تخفیف مجازات در این دو مورد، خروج موضوعی این موارد از حکم زنای محصنه و قذف بوده است؛ به عبارت دیگر، در مورد نخست، زنای محصنه و بلکه (به نظر برخی)

زنا* صورت نگرفته زیرا یکی از شروط تحقق آن، بلوغ زانی است (ـــه ابن‌برّاج، ج ۲، ص ۵۱۸؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۹، ص ۵۵؛ کاسانی، همانجا). در مورد دوم نیز اساساً زنا یا لواط نمی‌توانسته تحقق یابد، زیرا از جمله شروط تحقق هر دو بلوغ فاعل است؛ در نتیجه، متهم شدن نابالغ (غیرمکلف) به زنا یا لواط، بدنامی فاحشی برای او در پی ندارد و قذف، موضوعیت خود را از دست داده و درواقع شبه قذف صورت گرفته است (ـــه کاسانی، ج ۷، ص ۴۰؛ خطیب شربینی، ج ۳، ص ۳۷۲؛ بهوتی‌حنبلی، ج ۶، ص ۱۳۵ـ۱۳۶).

در قوانین ایران، انجام دادن برخی کارها در مورد کودکان عنوان مجرمانه یافته و گاه مشمول مجازاتهایی سنگین شده است از جمله: ربودن یا مخفی کردن کودکی که تازه متولد شده یا او را به جای کودکی دیگر نهادن یا متعلق به زنی غیر از مادرش وانمود کردن؛ ربودن کودک به عنف یا تهدید یا حیله یا از هر راهی دیگر با انگیزه‌هایی چون مطالبهٔ وجه یا ثروت یا انتقام‌گیری، چه شخصاً و چه با مباشرت فردی دیگر؛ رها کردن کودک، به ویژه در محلی خالی از سکنه؛ و استفاده از فرزند خردسال خود یا دیگری برای تکدی یا در اختیار دیگری قرار دادن فرزند خود بدین منظور (ـــه ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش ب، «قانون مجازات اسلامی: تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده»، مواد ۶۲۱، ۶۳۱، ۶۳۳، ۷۱۳، ۷۲۶).

مجلس شورای اسلامی ایران در ۱۳۸۱ش «قانون حمایت از کودکان و نوجوانان» را تصویب کرد که با توجه به جهت‌گیریهای آن، می‌توان آن را نقطهٔ عطفی در توجه قانون‌گذار ایرانی به حقوق کودکان و نوجوانان قلمداد کرد. زیرا این قانون شامل همهٔ افراد زیر هجده سال می‌شود به علاوه، برای نخستین‌بار شکنجهٔ روحی نیز جرم شناخته شده و از این مهم‌تر، کودک‌آزاری جرمی عمومی به شمار آمده است. بر این پایه، حق دادخواهی دربارهٔ آن از انحصار ولیّ کودک، که در بسیاری مواقع خود یا بستگانش متهم به ارتکاب آن هستند، خارج شده است و همهٔ اشخاص دیگر، از جمله مادران، پرستاران و مددکاران، نیز می‌توانند برضد کودک‌آزار اعلام جرم کنند. براساس این قانون، هرگونه صدمه زدن و آزار رساندن به کودکان و نوجوانان، شکنجهٔ جسمی و روحی و نادیده گرفتن عمدی سلامت و بهداشت جسمی و روانی آنها، جلوگیری کردن از تحصیل و خرید یا فروش آنها، به کارگیری آنها در کارهای خلاف، مانند قاچاق، و بهره‌کشی از آنها جرم و مشمول مجازاتهایی است. مطابق این قانون، «کلیهٔ افراد و مؤسسات و مراکزی که به نحوی مسئولیت نگاهداری و سرپرستی کودکان را به عهده دارند مکلف‌اند به محض مشاهدهٔ موارد کودک‌آزاری، مراتب را جهت پیگرد قانونی مرتکب و اتخاذ تصمیم مقتضی به مقامات صالح قضایی اعلام کنند. تخلف از این تکلیف موجب حبس تا شش ماه یا جزای نقدی یا پنج میلیون ریال خواهد بود» (ـــه همان، «سایر قوانین جزائی»، ص ۱۱۸ـ۱۱۹؛ عبادی، ص ۱۵۸ـ۱۵۹).

جرم (بزهکاری) کودکان از دیرباز مورد توجه عالمان اخلاق و تعلیم و تربیت، روان‌شناسان کیفر و متخصصان حقوق جزا بوده و زمینهٔ وقوع آن را اموری چون جدایی والدین یا سست بودن بنیاد خانواده، اعتیاد، فقدان تعلیم و تربیت صحیح، فقر و بیکاری و مواردی از این دست دانسته‌اند. در فقه اسلامی و قوانین ایران، به ادلهٔ گوناگون از جمله حدیث رفع*، کودکان در صورت ارتکاب جرم، از مسئولیت کیفری مبرا هستند. به موجب قوانین کیفری ایران، کودک بزهکار، اگر غیرممیّز باشد به سرپرست تحویل داده شده و بر لزوم تربیت وی تأکید می‌شود، مگر آنکه فاقد سرپرست باشد یا سرپرست او صلاحیت نداشته باشد که به تشخیص دادگاه، برای مدتی به کانون اصلاح و تربیت فرستاده می‌شود؛ ولی کودک بزهکار ممیّز، با اینکه مشمول حدود و قصاص نمی‌شود حاکم شرع (دادگاه) علاوه بر آنکه سرپرست قانونی او را به تربیت او وادار می‌کند می‌تواند او را تعزیر* (نوعی مجازات قانونی که میزان آن تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است) هم نماید. حتی در شماری از جرائم، از جمله قذف کردن، دادگاه موظف به تعزیر کودک ممیّز است (ـــه *الموسوعة الفقهیة*، ج ۲۷، ص ۳۳؛ ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش ب، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۴۹، ۱۴۷؛ عبادی، ص ۱۴۳ـ۱۴۵؛ نیز ـــه دانش، ص ۱۵۴ـ۱۵۶). تأدیب و تعزیر کودک، اگر مستلزم تنبیه بدنی او باشد، نباید شدید و غیر متعارف باشد و موجب خون‌ریزی، خون‌مردگی یا کبودی شود؛ در غیر این صورت، مرتکب آن باید دیه* بپردازد و گاه حتی مجازات می‌شود. زیرا هر چند در فقه اسلامی و قوانین ایران به منظور تربیت و تأدیب کودک و بازداشتن او از تکرار رفتارهای ناپسند، حتی به اولیا و سرپرستان کودک اجازهٔ تنبیه محدود او داده شده است، ولی به طور کلی تنبیه کودک باید متناسب با روحیات و محیط اجتماعی او باشد و نباید از حد متعارف تأدیب فراتر رود. اگر کودک نابالغ، مرتکب قتل، جرح و ضرب شود پرداخت دیه بر عهدهٔ عاقله* (بستگان ذکور نَسَبی به ترتیب طبقات ارث: پدر، اجداد پدری، برادر، پسران برادر، عمو و پسران عمو) و در صورت نبود عاقله یا استطاعت نداشتن او برعهدهٔ بیت‌المال است؛ ولی در خصوص اتلاف مال اشخاص، خود کودک ضامن است و ولیّ او باید از اموال کودک، خسارت زیان‌دیده را جبران کند (ایران. قوانین و احکام، ۱۳۸۴ش ب، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۵۰، ۵۹، ۳۱۲).

از جمله مهم‌ترین مباحث فقهی مرتبط با حقوق کودک،

موضوع ولایت° و سرپرستی اوست. در قبال هر دو بخش حقوق کودک، اشخاص حقیقی و حقوقی خاصی مسئول به شمار رفته‌اند: اغلب، خانوادهٔ کودک، گاه اشخاص دیگر و گاهی نیز حاکم شرع و دولت. اشخاص یاد شده مکلف‌اند حقوق کودک را استیفا کنند؛ مثلاً اقامهٔ دعوا به نفع کودک در بیشتر دعاوی و نیز اداره کردن اموال کودک در دورهٔ کودکی برعهدهٔ ولیّ اوست. به نظر مشهور در میان فقیهان امامی و شافعی، ولایت بر کودکان به ترتیب برعهدهٔ ولیّ خاص یعنی ولیّ قهری (پدر و جد پدری) و وصی ولیّ قهری و ولیّ عام یعنی حاکم اسلامی است. شماری از مذاهب فقهی، به ترتیب دیگری قائل شده‌اند. برخی مذاهب نیز ولایت جد پدری را نپذیرفته‌اند (← نجفی، ج ۲۶، ص ۱۰۱ـ۱۰۴؛ مطیعی، ج ۱۳، ص ۳۴۵ـ۳۴۶؛ جزیری، ج ۲، ص ۳۵۴ـ۳۵۷؛ نیز ← حجر°؛ ولایت°). بنابراین استیفای حق کودک، خود یکی از حقوق کودک است؛ مثلاً اگر جرمی علیه کودک روی دهد یا حقی از او تضییع شود، ولیّ او موظف است حق او را با رعایت مصالح کودک بستاند؛ از این‌رو، به نظر می‌رسد که اسلام در تشریع ولایت بیش از آنکه به حق ولیّ نظر داشته باشد، او را مسئول دانسته و به حق مولی‌علیه توجه داشته است.

منابع: ابن‌ادریس حلّی، *کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم ۱۴۱۰ـ۱۴۱۱؛ ابن‌بابویه، *المقنع*، قم ۱۴۱۵؛ ابن‌براج، *المُهذَّب*، قم ۱۴۰۶؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ ابن‌زهره، *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۱۷؛ ابن‌سعید، *الجامع للشّرائع*، قم ۱۴۰۵؛ ابن‌فهد حلّی، *المُهذَّب البارع فی شرح المختصر النافع*، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۱۳؛ ابن‌قدامه، *المغنی*، بیروت: دارالکتاب العربی، [بی‌تا.]؛ حسن امامی، *حقوق مدنی*، تهران ۱۳۶۸ـ۱۳۷۱ ش؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، *کتاب النّکاح*، قم ۱۴۱۵؛ ایران. قوانین و احکام، *قوانین و مقررات کار و تأمین اجتماعی*، تدوین جهانگیر منصور، تهران ۱۳۸۴ ش [الف]؛ همو، *مجموعه قوانین اساسی ـ مدنی: با آخرین اصلاحات و الحاقات*، تدوین غلامرضا حجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، *مجموعه کامل قوانین و مقررات ثبتی: با آخرین اصلاحات و الحاقات*، تدوین غلامرضا حجتی اشرفی، تهران ۱۳۷۸ ش [الف]؛ همو، *مجموعه کامل قوانین و مقررات راجع به حمایت خانواده*، تألیف و تدوین غلامرضا حجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۸ ش [ب]؛ همو، *مجموعه کامل قوانین و مقررات مُحَشّای جزائی با آخرین اصلاحات و الحاقات*، تألیف و تدوین غلامرضا حجتی اشرفی، تهران ۱۳۸۴ ش [ب]؛ یوسف‌بن احمد بحرانی، *الحدائق النّاضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ منصوربن یونس بهوتی‌حنبلی، *کشّاف القناع عن متن الاقناع*، چاپ محمدحسن شافعی، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ عبدالرحمان جزیری، *کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة*، استانبول ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ حرّعاملی؛ محمدبن احمد خطیب شربینی، *مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج*، [قاهره] ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ احمد خوانساری، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، علق علیه علی‌اکبر غفاری، ج ۷، تهران ۱۴۰۵؛ ابوالقاسم خویی، *تکملة منهاج‌الصالحین*، [قم ۱۴۱۰]؛ همو، *مبانی تکملة المنهاج*، نجف [۱۹۷۵ـ۱۹۷۶]؛ تاج‌زمان دانش، *دادرسی اطفال بزهکار در حقوق تطبیقی*، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمدبن احمد دسوقی، *حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر*، [بیروت]: دار احیاء الکتب العربیة، [بی‌تا.]؛ وهبه مصطفی زحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلّته*، دمشق ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ حمزه‌بن عبدالعزیز سلّار دیلمی، *المراسم العلویة فی الاحکام النبویة*، چاپ محسن حسینی امینی، قم ۱۴۱۴؛ محمدبن احمد سمرقندی، *تحفة‌الفقهاء*، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۴؛ عبدالرزاق احمد سنهوری، *الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید*، بیروت [? ۱۹۵۲]ـ۱۹۸۶؛ عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر سیوطی، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، بیروت ۱۴۰۱؛ محمدبن ادریس شافعی، *الاُمّ*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمدبن احمد شمس‌الائمه سرخسی، *کتاب المبسوط*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، چاپ محمد کلانتر، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، *مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ محمدبن علی طوری، *تکملة البحرالرائق شرح کنز الدقائق*، در ابن‌نجیم، *البحرالرائق*، ج ۷ـ۹، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ محمدبن حسن طوسی، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ـ۱۳۸۸؛ شیرین عبادی، *حقوق کودک: نگاهی به مسائل حقوق کودکان در ایران*، [به انضمام] *متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیه‌ی اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰*، تهران ۱۳۸۷ ش؛ علی‌بن حسین (ع)، امام چهارم، *رسالة الحقوق*، در محمدرضا حسینی‌جلالی، *جهاد الامام السجاد زین‌العابدین علی‌بن الحسین‌بن علی‌بن ابی‌طالب علیهم‌السلام*، [قم] ۱۴۱۸؛ علی غروی تبریزی، *التنقیح فی شرح العروةالوثقی: کتاب الطهارة*، تقریرات درس آیت‌اللّه خوئی، قم، ج ۲، ۱۴۱۰، ج ۸، ۱۴۱۱، ج ۹، ۱۴۱۴؛ ابوبکربن مسعود کاسانی، *کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، کویته ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ کلینی؛ مجلسی؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ ابراهیم مرزوقی، *حقوق الانسان فی الاسلام*، ترجمة محمدحسین مرسی، ابوظبی ۱۹۹۷؛ محمدنجیب مطیعی، *التکملة الثانیة*، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، در یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، ج ۱۳ـ۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ *الموسوعة الفقهیة*، ج ۲۷، کویت: وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت ۱۹۸۱؛ یحیی‌بن شرف نووی، *المجموع: شرح المُهَذَّب*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.].

/ محمد رئیس‌زاده /

۳) حقوق کودک در مقررات بین‌المللی، به‌ویژه کنوانسیون حقوق کودک. حقوق کودک ــ که از متفرعات

حقوق بشر به‌شمار می‌رود ــ شاخه‌ای نوپیداست که با توجه به اهمیت آن و نیز استلزامات و اقتضائات دورهٔ کودکی، موردتوجه خاص قرار گرفته و بابی مستقل برای آن گشوده شده است. پیشینهٔ توجه به حقوق کودک در عرصهٔ بین‌المللی به دوران پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ـ۱۹۱۸) بازمی‌گردد؛ پس از آنکه کودکان سالها قربانی جنگها و روشهای غلط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی می‌شدند. نخست، در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴ جامعهٔ ملل اعلامیه‌ای پنج ماده‌ای را به نام اعلامیهٔ حقوق کودک ــ که یک سازمان بین‌المللی غیردولتی آن را پیشنهاد داده بود ــ تصویب کرد. ولی در پی تضییع گستردهٔ حقوق کودکان، به‌ویژه در جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ـ۱۹۴۵)، حمایت از آنها ضرورت بیشتری یافت؛ بنابراین، در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸)، به‌طور محدود به حقوق کودکان اشاره شد و سپس قطعنامه‌ای ــ که پیش‌نویس آن را کمیسیون حقوق بشر تهیه کرده بود ــ در اجلاس ۲۰ نوامبر ۱۹۵۹/ ۲۸ آبان ۱۳۳۸ مجمع عمومی سازمان ملل با عنوان «اعلامیهٔ حقوق کودک، ۱۹۵۹»[1] به تصویب رسید. این اعلامیه، که نخستین سند حقوقی بین‌المللی دربارهٔ کودکان به‌شمار می‌رود، شامل یک مقدمه (متضمن هدف اعلامیه و ترویج آن) و ده اصل (متضمن آموزش و پرورش کودکان؛ تأمین نیازهای جسمی و روحی آنان؛ منع کلیهٔ اشکال تبعیض بر ضد آنان؛ حمایت ویژه از آنان، خصوصاً در برابر ظلم و استثمار؛ و اولویت دادن به آنان در برخورداری از تسهیلات و حمایتها) است (برای متن اعلامیه ← زحیلی، ص ۲۵۹ـ۲۶۹؛ عبادی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷۶ـ۱۷۹؛ برای مقایسهٔ آن با آموزه‌های اسلامی ← بهشتی، ص ۳۵ به بعد؛ نیز برای برخی اسناد بین‌المللی مرتبط با حقوق کودک ← عبادی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۸۳ـ۱۹۳). همهٔ نمایندگان کشورهای حاضر در این اجلاس، از جمله نمایندهٔ ایران، به اعلامیه رأی مثبت دادند. این اعلامیه، وضع کودکان را در جهان بهبود بخشید، ولی دو اشکال عمده داشت: یکی اینکه همهٔ جنبه‌های حقوق کودکان را پوشش نداده بود، دیگر آنکه برای کشورها تعهدآور نبود؛ لذا مفاد آن به‌طور گسترده نقض می‌شد، زیرا هرچند در عرف بین‌المللی، کشورهایی که در مجمع عمومی سازمان ملل به اعلامیه‌ای رأی مثبت داده‌اند، برای اجرای آن، مسئولیت اخلاقی دارند، ولی چنین مصوباتی به لحاظ حقوقی الزام‌آور نیست. ازاین‌رو، به‌تدریج اندیشهٔ تدوین یک معاهدهٔ فراگیر بین‌المللی دربارهٔ حقوق کودک، شکل گرفت (عبادی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷۵ـ۱۷۶؛ *کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران*، ص ۳ـ۴). در ۱۴ دسامبر ۱۹۷۴/۲۳ آذر ۱۳۵۳ «اعلامیهٔ حمایت از زنان و کودکان در مواقع اضطراری و برخوردهای مسلحانه»[2]، به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسید (دانش، ص ۲۹).

در ۱۳۵۷ش/ ۱۹۷۸ دولت لهستان پیش‌نویس کنوانسیونی را، مشتمل بر سازوکارهایی ویژه به‌منظور حمایت از کودکان، به کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل پیشنهاد داد. سرانجام، پس از ده سال بحث و بررسی، این پیش‌نویس طی قطعنامه‌ای، در ۲۰ نوامبر ۱۹۸۹/ ۲۹ آبان ۱۳۶۸ (حدود سی سال پس از اعلامیهٔ حقوق کودک) به اتفاق آرا به تصویب مجمع عمومی رسید و «کنوانسیون حقوق کودک، ۱۹۸۹»[3] نام گرفت که از نظر پیوستن کشورها و لازم‌الاجرا شدن در کوتاه‌مدت، رکورد همهٔ کنوانسیونهای سازمان ملل را شکست و تنها در نخستین روزی که در معرض امضا گذاشته شد (۲۶ ژانویهٔ ۱۹۹۰/ ۶ بهمن ۱۳۶۸)، ۶۱ دولت آن را امضا کردند. تا ۲۱ نوامبر ۲۰۰۴/ اول آذر ۱۳۸۳، ۱۹۲ کشور به این کنوانسیون پیوستند و بالغ بر ۵۵ کشور، حق شرطهایی را به‌طور کلی یا جزئی (دربارهٔ برخی از مواد آن) اعلام کردند؛ از جمله آلمان، انگلیس، بلژیک، واتیکان و شماری از کشورهای اسلامی (مهرپور، ص ۱۳۵، ۱۴۲ـ۱۴۴، ۵۴۱؛ دربارهٔ پیوستن ایران و دیگر کشورهای اسلامی به آن ← بخش چهارم مقاله).

این توافقنامهٔ حقوقی ــ که در راستای تحقق اصول و موازین حقوق بشر تدوین و تصویب شده ــ نخستین سند بین‌المللی است که در ابعاد گوناگون به حقوق کودکان توجه کرده و با سازوکارهایی، دولتها را موظف کرده است به تعهدات خود در قبال آن وفادار باشند. کنوانسیون شامل یک مقدمه و ۵۴ مادّه در سه بخش است: ۴۱ مادّه در بخش اول، ۴ مادّه در بخش دوم و ۹ مادّه در بخش سوم. مقدمهٔ کنوانسیون شامل مبانی حقوق کودک، و اهداف و مقاصد کنوانسیون (گسترش آزادی، عدالت و صلح جهانی) است که در آن از ضرورت توجه ویژه به حقوق کودک و اهمیت کانون خانواده در رشد جسمی و روحی کودک سخن به میان آمده و به پیشینهٔ توجه به این حقوق در اعلامیه‌ها، میثاقها و کنوانسیونهای بین‌المللی، به صورت مستقل یا در ضمن موضوعات دیگر، اشاره شده است.

مهم‌ترین مفاد بخش اول کنوانسیون، شامل مسائل ماهوی حقوق کودک، بدین قرار است: تعریف کودک (مادّهٔ ۱)؛ ثبت

---

1. Declaration on the Rights of the Child, 1959

2. Declaration on the Protection of Women and Children in Emergency and Armed Conflict

3. Convention on the Rights of the Child, 1989

تولد کودک بلافاصله پس از تولد و برخورداری او از داشتن نام و شناسایی والدین و بهره‌مندی مستمر از سرپرستی آنها و رابطه با آنها و داشتن تابعیت و نیز حق حفظ هویت ملی، مذهبی، فرهنگی و زبانی (مواد ۷ـ۱۰، ۲۰، ۳۰)؛ به رسمیت شناختن حق ذاتی هر کودک برای زندگی و بقا (مادهٔ ۶)؛ به رسمیت شناختن مسئولیتهای مشترک والدین درخصوص منافع عالیهٔ کودک، از جمله رشد و تربیت او و همکاری دولت با آنها در این‌باره و ایجاد مؤسسات، تسهیلات و خدمات لازم برای کودکان محروم از مراقبت خانواده، مانند تعیین سرپرست و کفیل یا فرزندخواندگی (مواد ۱۸، ۲۰، ۲۷)؛ تأمین منافع عالیهٔ کودکانِ فرزندخوانده، برای کشورهایی که فرزندخواندگی را به رسمیت می‌شناسند (مواد ۲۰ـ۲۱، ۲۵)؛ ممنوعیت مجازاتهای قانونی سنگین و نیز حمایت از کودکان در برابر هرگونه ستم و همهٔ اَشکالِ خشونتهای جسمی و روحی، شکنجه کردن، استثمار اقتصادی و انجام دادن کار زیان‌بار، بدرفتاری و سوءاستفاده‌های جنسی، ربوده شدن و فروش یا قاچاق آنان که اشخاص بیگانه یا خودی مانند پدر، مادر و دیگر اعضای خانواده، قیم یا معلم دربارهٔ وی اعمال کنند (مواد ۱۹، ۳۲ـ۳۹)؛ حق برخورداری کودکان از استانداردهای مناسب زندگی و بالاترین سطوح بهداشتی برای حفظ سلامت و رشد جسمی، ذهنی، روحی، اخلاقی و اجتماعی آنان (مواد ۲۴، ۲۷)؛ توجه به آرامش و امنیت همه‌جانبه و بیمهٔ اجتماعی برای همهٔ کودکان و فراهم ساختن زمینهٔ مناسب برای تفریح، بازی و فعالیتهای فرهنگی ـ هنری و خلاق (مواد ۲۶، ۳۱)؛ به رسمیت شناختن حق کودک در مورد آموزش و پرورش و ایجاد فرصتهای مساوی برای دستیابی تدریجی به آنها، از جمله اجباری و رایگان بودن تحصیل در دورهٔ ابتدایی و مقابله با جهل و بی‌سوادی کودکان و نیز زمینه‌سازی بری پیشرفت کامل شخصیت، استعدادها و توانائیهای ذهنی و جسمی آنان و تقویت روحیهٔ تعاون، تفاهم، صلح و صبر در آنان (مواد ۲۸ـ۲۹)؛ حمایتهای ویژه از کودکان معلول (مادهٔ ۲۳)؛ نفی هرگونه تبعیض از حیث نژاد، رنگ، مذهب، زبان، عقاید سیاسی، ملیت، جایگاه قومی و اجتماعی، ثروت، ناتوانی، تولد یا دیگر احوال شخصیهٔ والدین یا قیم قانونی کودک و اقدام و حمایت دولتهای عضو برای رفع تبعیضها (مادهٔ ۲)؛ و تأمین منافع کودک در تمامی اقداماتی که مؤسسات رفاه اجتماعی عمومی یا خصوصی، دادگاهها، مقامات اجرایی یا سازمانهای حقوقی انجام می‌دهند (مواد ۳ـ۴).

بخش دوم کنوانسیون ناظر بر اموری است چون وظیفهٔ دولتهای عضو در مطّلع کردن همهٔ شهروندان خود از اصول و مقررات کنوانسیون (مادهٔ ۴۲)، تشکیل کارگروهی (کمیته‌ای) به منظور بررسی همسوییِ کشورهای عضو با کنوانسیون و تعیین ویژگیها، وظایف و اختیارات این کارگروه (مادهٔ ۴۳) و تعیین سازوکارهای دیگر برای تضمین اجرای درست، سریع و مؤثر مُفاد کنوانسیون (مواد ۴۴ـ۴۵). بخش سوم نیز به اموری مانند تصویب کنوانسیون، سازوکار پیوستن کشورها به کنوانسیون یا خروج از آن و پیش‌بینی راهکار دریافت، بررسی و تصویب اصلاحیه‌های پیشنهادی اعضا (حق شرطها)، مشروط به مغایر نبودن با اهداف و مقاصد کنوانسیون (مواد ۴۶ـ۵۴) می‌پردازد (برای متن انگلیسی و عربی کنوانسیون ← <اسناد اساسی دربارهٔ حقوق بشر>[1]، ص ۱۸۲ـ۲۰۲؛ خزامی، ص ۲۸۹ـ۳۴۶؛ منیسی، ص ۱۴۱ـ۱۶۸؛ برای ترجمهٔ فارسی آن ← ایران. قوانین و احکام، ص ۸۴۶ـ ۸۶۵؛ عبادی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۱ـ۲۱۲؛ مهرپور، ص ۵۴۱ـ ۵۶۶).

مجمع عمومی سازمان ملل متحد، به توصیهٔ شورای اقتصادی و اجتماعی، به‌منظور اعطای کمکهای اضطراری به کودکان و نوجوانان قربانی جنگ جهانی دوم، در دسامبر ۱۹۴۶/ ۱۳۲۵ش سازمان «صندوق بین‌المللی سازمان ملل متحد» را تأسیس کرد. در دسامبر ۱۹۵۰/ ۱۳۲۹ش، مأموریت این صندوق به دادن کمکهای لازم به کودکان کشورهای در حال توسعه تغییر یافت و سرانجام در اکتبر ۱۳۳۲/۱۹۵۳ش، با تصویب مجمع عمومی، این سازمان یکی از ارکان دائم سازمان ملل متحد شد و به «صندوق کودکان ملل متحد (یونیسف)»[2] تغییر نام داد. ارکان یونیسف عبارت‌اند از: هیئت اجرایی، دبیرخانه و دفاتر منطقه‌ای (موسی‌زاده، ص ۱۸۸).

در ۱۳۷۵/۱۹۹۶ش نیز، به منظور ارزیابی عملکرد دولتها در قبال کنوانسیون، نخستین نشست سران دولتها برگزار شد که در پی آن، «اعلامیهٔ جهانی بقا، توسعه و حمایت از کودکان»[3] تدوین شد و بر تأسیس کمیتهٔ حقوق کودک، متشکل از کارشناسان واجد صلاحیت کشورهای عضو، برای نظارت بر اجرای مفاد کمیسیون، توافق گردید (دانش، ص ۳۲؛ مصفا، ص ۵ـ۶؛ برای فهرست برخی اسناد و میثاقهای بین‌المللی یا منطقه‌ایِ مرتبط با حقوق کودکان ← آقایی، ص ۶۲).

منابع: بهمن آقایی، فرهنگ حقوق بشر، تهران ۱۳۷۶ش؛ ایران. قوانین و احکام، مجموعه قوانین سال ۱۳۷۲، تهران: روزنامهٔ رسمی کشور،

1. *Basic documents on human rights*
2. United Nations Children's Emergency Fund (UNICEF)
3. The World Declaration on the Survival, Protection and Development of Children

۱۳۷۲ ش؛ احمد بهشتی، *اسلام و حقوق کودک*، قم ۱۳۸۵ ش؛ عبدالحکم احمد خزامی، *المرجع الشامل فی حقوق الطفل*، قاهره [۲۰۰۴]؛ تاج زمان دانش، *دادرسی اطفال بزهکار در حقوق تطبیقی*، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمد زحیلی، *حقوق الانسان فی الاسلام: دراسة مقارنة مع الاعلان العالمی و الاعلان الاسلامی لحقوق الانسان*، دمشق ۲۰۰۵/۱۴۲۶؛ شیرین عبادی، *تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ همو، *حقوق کودک: نگاهی به مسائل حقوقی کودکان در ایران*، [به‌انضمام] *متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیه‌ی اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰*، تهران ۱۳۸۷ ش؛ *کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران*، [تألیف] سوسن بلیغ و دیگران، زیرنظر نسرین مصفا، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۳ ش؛ سامیه منیسی، *النّداء الاوّل لحقوق الانسان فی الاسلام*، قاهره ۲۰۰۵/۱۴۲۵؛ رضا موسی‌زاده، *سازمانهای بین‌المللی*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ حسین مهرپور، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران ۱۳۸۳ ش؛

Basic documents on human rights, ed. Ian Brownlie, Oxford: Clarendon Press, 2000.

/ فاطمه پورمسجدیان /

۴) مفاد کنوانسیون حقوق کودک از دیدگاه شریعت اسلام و کشورهای اسلامی. در مقام مقایسهٔ کنوانسیون حقوق کودک با مقررات شریعت اسلامی و بررسی میزان سازگاری آن دو با هم، می‌توان مفاد کنوانسیون را چهارگونه دانست: ۱) بخش اعظم آن کاملاً با احکام و توصیه‌های اخلاقی دین سازگار است، حتی مفاد بسیاری از مواد آن خود از اغراض و اهداف مهم دین بوده و پیامبر اسلام و پیشوایان دینی از منادیان آن بوده‌اند و نقش بسیار مهمی در هدایت جوامع بشری به سوی آن داشته‌اند؛ مانند مخالفت با تبعیضات ناشی از نژاد، ملیت، رنگ، زبان، طبقهٔ اجتماعی، ثروت و قدرت؛ بها دادن به تعلیم و تربیت؛ و تأکید فراوان بر رعایت بهداشت. حتی میزان تأکید بر موضوعی مانند حق حیات و بقا (به‌طور کلی) در اسلام بیشتر بوده و برای ناقض آن (حتی در مورد جنین) مجازاتهای سنگینی مقرر شده است. ۲) بخشی از مفاد آن از موضوعات جدید و بی‌سابقه در منابع دینی، ولی نامتعارض با مبانی دینی است. ازاین‌رو، کشورهای اسلامی نیز در این موارد قانون وضع کرده‌اند؛ مانند سازوکار ایجاد مؤسسات گوناگون برای حمایت از کودکان و همکاریهای بین‌المللی در این خصوص و نیز بیمهٔ اجتماعی کودکان. ۳) برخی مواد کنوانسیون با احکام اسلامی سازگار نیست، ولی کاملاً انعطاف‌پذیر وضع شده یا جایگزینهای مناسب و سازگار با اسلام برای آنها پیش‌بینی شده است. مثلاً سن هجده سالگی، پایان کودکی مقرر شده ولی بلافاصله کشورهایی که براساس قانون خود، سن بلوغ را کمتر دانسته‌اند استثنا شده‌اند؛ یا موضوع فرزندخواندگی که در اسلام پذیرفته نشده (← بخش دوم مقاله؛ نیز ← فرزندخواندگی*) در کنوانسیون به رسمیت شناخته شده؛ ولی صرفاً کشورهایی که فرزندخواندگی را به رسمیت می‌شناسند ملزم به رعایت حقوق کودک برای چنین کودکانی شده‌اند؛ و به‌علاوه در مقدمه و مادّهٔ ۲۰ کنوانسیون، در موضوعاتی چون فرزند رضاعی و تعیین سرپرست و کفیل برای کودکان مسلمان، به مقررات فقه اسلامی توجه شده است (← عبادی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۸۳ـ۱۸۵). ۴) بخشی از مفاد کنوانسیون با آموزه‌های دینی ناسازگار است، چه به صراحت مانند نفی هرگونه تبعیض ناشی از مذهب، چه غیرصریح و ضمنی مانند موضوع فرزندان نامشروع که هرچند کنوانسیون صریحاً از آنها یاد نکرده ولی هم در مقدمه و هم در مادّهٔ دوم هرگونه تبعیض میان کودکان را از هر نظر، از جمله منشأ تولد، مردود شمرده و درواقع، کودکان نامشروع مشمول همهٔ حقوق مورد نظر برای سایر کودکان قلمداد شده‌اند (برای دیدگاه فقها در این باره ← بخش دوم مقاله؛ احکام الاولاد*).

کشورهای اسلامی کوشیده‌اند این قبیل تعارضات را با استفاده از حق شرطِ پیش‌بینی شده در کنوانسیون، برطرف کنند (← ادامهٔ مقاله). تدوین‌کنندگانِ کنوانسیون، با ذکر قیدها و پیش‌بینی گزینه‌های جایگزین و نیز اعتبار حق شرط، کوشیده‌اند تا زمینهٔ رفع ناسازگاری معدودی از مواد آن با قوانین مسلّم یا مشهور ادیان بزرگ مانند اسلام، و نیز پیوستن همهٔ کشورها، از جمله کشورهای اسلامی، را به آن فراهم کنند.

گفتنی است که بند الف از مادّهٔ هفتم اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر مصوب ۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۰ سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره، به حقوق کودک اختصاص دارد و متضمن حقوق کودکان از زمان تولد برعهدهٔ والدین خویش، جامعه و دولت است، از جمله حضانت، تعلیم و تربیت و تأمین نیازهای مادّی و بهداشتی آنها. به‌علاوه، نگهداری و مراقبت ویژه از جنین نیز لازم شمرده شده است (← زحیلی، ص ۲۶۱، ۴۰۳؛ عبادی، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۳۰؛ مهرپور، ص ۵۷۰ـ۵۷۱).

دولتهای کشورهای اسلامی نیز مانند دیگر کشورهای جهان، به کنوانسیون حقوق کودک پیوسته‌اند ولی اغلب، یا موارد خاصی از آن را اصلاح کرده‌اند یا حق شرطهایی کلی نسبت به آن اعلام داشته‌اند. مثلاً دولت مصر اعلام کرده که چون در اسلام مقررات فرزندخواندگی وجود ندارد، به مواد ۲۰ و ۲۱ با قید حق شرط ملتزم می‌شود. اردن علاوه بر این دو مادّه دربارهٔ فرزندخواندگی، مادّهٔ ۱۴ کنوانسیون را (شامل حق آزادی انتخاب مذهب برای کودک) نیز نپذیرفته است، همچنان‌که مراکش (مغرب) نسبت به مادّهٔ ۱۴ حق شرط اعلام کرده است.

کویت نسبت به مواد مغایر با شریعت اسلامی و قوانین داخلی خود حق شرط اعلام کرده و مادّهٔ ۲۱ را هم نپذیرفته است. دولت الجزایر اعلام داشته که بندهای ۱ و ۲ مادّهٔ ۱۴ دربارهٔ آزادی عقیده و مذهب و وظایف والدین را براساس قانون اساسی و قوانین داخلی خود تفسیر می‌کند و مواد ۱۳، ۱۶ و ۱۷ (آزادی ابراز عقیده و دریافت و ابلاغ اطلاعات، دخالت نکردن در امور خصوصی کودک و تضمین دسترسی کودک به اطلاعات و مطالب رسانه‌ها) را با لحاظ منافع و مصالح جسمی و روانی کودک، در چهارچوب مقررات داخلی خود اجرا می‌کند. دولت اندونزی اعلام داشته که مقررات مواد ۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۲ و ۲۹ را در حدود قانون اساسی خود اجرا می‌کند. کشورهای پاکستان، افغانستان، عراق، سوریه و قطر، کنوانسیون را به صورت کلی و تا حدی که با مقررات اسلامی و قانون اساسی آنها مغایر نباشد پذیرفته‌اند (مهرپور، ص ۱۴۳ـ۱۴۴، ۱۴۷؛ برای آگاهی از اقدامات کشورها یا مجامع عربی برای هماهنگ شدن با مفاد کنوانسیون ← خزامی، ص ۱۴۹ به بعد).

در ایران، این کنوانسیون طی مادّه‌واحده‌ای با حق شرطی کلی در اسفند ۱۳۷۲ به تصویب مجلس و تأیید شورای نگهبان رسید: «مشروط بر آنکه مفاد آن در هر مورد و هر زمان در تعارض با قوانین داخلی و موازین اسلامی باشد و یا قرارگیرد از طرف دولت جمهوری اسلامی ایران لازم‌الرعایه نباشد» (مهرپور، ص ۵۶۶، پانویس؛ نیز ← ایران. قوانین و احکام، ص ۸۴۷؛ برای آرای تفصیلی شورای نگهبان دربارهٔ مواد ناسازگار کنوانسیون با شرع و تحلیل آن ← مهرپور، ص ۱۴۵ـ۱۴۷). برخی حقوقدانان کلی بودن این حق شرط را که جز ایران، شماری از کشورهای اسلامی هم آن را اعلام کرده‌اند، نقض غرض و مغایر با اهداف کنوانسیون دانسته‌اند؛ زیرا این کشورها به‌جای سازگار کردن قوانین داخلی خود با کنوانسیون، فقط به مفادی از کنوانسیون متعهد شده‌اند که با قوانین داخلی آنها مغایرت ندارد (برای نمونه ← مهرپور، ص ۱۴۸، ۴۱۵ـ۴۱۶). شماری از دولتها برخی اعلام شرطها، به‌ویژه اعلام شرطهای کلی را غیر قابل قبول دانسته و به آن اعتراض کرده‌اند؛ مانند اعتراض دولتهای آلمان، ایرلند، سوئد، فنلاند و نروژ به نوع شرط دولت جمهوری اسلامی ایران (← همان، ص ۱۴۸). این کنوانسیون پس از تسلیم سند تصویب آن به سازمان ملل، از ۱۲ اوت ۱۹۹۴ (۲۲ مرداد ۱۳۷۳)، برای جمهوری اسلامی ایران لازم‌الاجرا شد (*کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران*، ص ۴ـ۵؛ برای مقایسهٔ مفاد کنوانسیون با قوانین ایران ← همان، ص ۱۱۹ به بعد).

به نظر می‌رسد که پیوستن جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون حقوق کودک، مقتضی آن است که ضمن بررسی این کنوانسیون، تا آنجاکه با اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و احکام فقه اسلامی مباینت نداشته باشد، قوانین ایران با آن سازگار شود. مادّهٔ ۴ کنوانسیون، کشورهای عضو را مکلف کرده است که به منظور تحقق بخشیدن به حقوق شناخته شده در کنوانسیون، اقدامات ضروری اجرایی و قانونی را معمول دارند (همان، دیباچهٔ حسین صفائی، ص یک، پیشگفتار نسرین مصفا، ص چهار). گفتنی است در سالهای اخیر، موادی از قانون مدنی ایران اصلاح شده و با این کنوانسیون هماهنگ‌تر شده است؛ مانند مادّهٔ ۱۰۴۱ اصلاحی ۱۳۸۱ش که ازدواج دختر و پسر، به‌ترتیب، پیش از رسیدن به سن سیزده و پانزده سالگی با اجازهٔ ولیّ را (مشروط بر رعایت مصالح کودک)، به تشخیص دادگاه موکول کرده است؛ و مادّهٔ ۱۱۶۹ اصلاحی مجمع تشخیص‌مصلحت در ۸ آذر ۱۳۸۲ که براساس آن برای نگهداری کودکی که والدین او جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند تا سن هفت سالگی، مادر اولویت دارد و پس از آن در صورت اختلاف داشتن والدین، حضانت کودک با رعایت مصالح او به تشخیص دادگاه احاله شده است (همان دیباچه، ص سه).

منابع: ایران. قوانین و احکام، *مجموعه قوانین سال ۱۳۷۲*، تهران: روزنامهٔ رسمی کشور، ۱۳۷۳ش؛ عبدالحکم احمد خزامی، *المرجع الشامل فی حقوق الطفل*، قاهره [۲۰۰۴]؛ محمد زحیلی، *حقوق الانسان فی الاسلام: دراسة مقارنة مع الاعلان العالمی و الاعلان الاسلامی لحقوق الانسان*، دمشق ۱۴۲۶/۲۰۰۵؛ شیرین عبادی، *تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران*، تهران ۱۳۸۳ش؛ همو، *حقوق کودک: نگاهی به مسائل حقوقی کودکان در ایران*، [به انضمام] *متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیه‌ی اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰*، تهران ۱۳۸۷ش؛ *کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران*، [تألیف] سوسن بلیغ و دیگران، زیرنظر نسرین مصفا، تهران: دانشگاه تهران، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۳ش؛ حسین مهرپور، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران ۱۳۸۳ش.

/ محمد رئیس‌زاده /

حقوق مالکیت فکری (حقوق معنوی)، اصطلاحی حقوقی به معنای حقوق شناخته شده برای پدیدآورندهٔ هرگونه اثر فکری و غیرمادی اعم از اثر علمی، فرهنگی و صنعتی. در منابع حقوقی بر پایهٔ دیدگاههای مختلفی که دربارهٔ ماهیت این نوع حق وجود دارد، تعابیر گوناگونی به ازای این مفهوم به‌کار رفته است، مانند امتیاز فکری یا امتیاز دولتی، امتیاز انحصاری بر اطلاعات، حقوق معنوی یا حقوق مالکیت معنوی، حق ابتکار و

حقوق آفرینشهای فکری. حقوق مالکیت فکری[1] به دو شاخهٔ اصلی تقسیم می‌شود: ۱) حقوق مالکیت ادبی و هنری یا کپی‌رایت[2] که همهٔ آثار کتبی و غیرکتبی مانند کتاب، رمان، نمایشنامه، فیلم، مجسمه و دیگر آثار هنری و ادبی، آثار شفاهی (مانند سخنرانی) و نرم‌افزارهای رایانه‌ای را دربرمی‌گیرد. ۲) حقوق مالکیت صنعتی[3] که خود زیرشاخه‌هایی فرعی دارد، مانند حق اختراع[4]، نامها و علائم تجاری[5]، نشانه‌های جغرافیایی[6]، اسرار تجاری[7] و طرحهای صنعتی[8] (← سازمان جهانی مالکیت فکری (وایپو)[9]، ۲۰۰۹). این مقاله بر شاخه اول حقوق مالکیت فکری تأکید بیشتری دارد.

تاریخچه. در یونان باستان مخترعان و مبتکران تشویق می‌شدند. همچنین در اروپا در قرون وسطا تدابیر مختلفی برای رشد و توسعهٔ اختراعات و اعطای نوعی حق امتیاز به مخترعان و صنعتگران برای جلوگیری از رکود دانش صورت گرفت و مثلاً در انگلستان انواع امتیازنامه برای مخترعان صادر می‌شد. گاهی برای تشویق صنعتگران خارجی به انتقال دادن فناوری به داخل کشور امتیازی انحصاری با نام فرانشیز[10] به آنان داده می‌شد. در ۸۷۹/۱۴۷۴ اولین قانون حق اختراع با هدف تشویق نوآوری صنعتی و فنی در ونیز ایتالیا تدوین شد و نخستین مصوبهٔ قانونی دربارهٔ حق اختراع در انگلیس در ۱۰۳۳/۱۶۲۴ تنظیم گردید. در فاصلهٔ سالهای ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۲ شماری از کشورهای اروپایی با الهام از قانون ونیز ایتالیا به تدوین قوانین حق اختراع پرداختند. همچنین کنوانسیون ۱۸۸۳ پاریس با عنوان «حمایت از مالکیت صنعتی»[11] که نخستین معاهدهٔ بین‌المللی دربارهٔ حمایت از مالکیت صنعتی به‌شمار می‌رود، از قوانین مذکور الهام گرفت (← دراهوس[12]، ص ۲۲ـ۲۴؛ ماندیک[13]، ص ۱۷۶ـ۱۷۷؛ فرهنگ *تاریخ اندیشه‌ها*[14]، ج ۳، ص ۶۵۰ـ۶۵۷؛ شبیری، ص ۳۳ـ۷۰). هریک از زیرشاخه‌های حقوق مالکیت صنعتی در بستر خاص شکل گرفته و توسعه یافته و در کشورهای مختلف روند متفاوتی داشته است.

پیش از عصر جدید، حقوق مادیِ مؤلفان در قالب پاداش یا حق‌الزحمه به رسمیت شناخته می‌شد، سرقت آثار دیگران[15] مذموم بود، ولی هیچ نظام حقوقی برای حمایت از حقوق فکری پدیدآورندهٔ اثر وجود نداشت. در قرون وسطا در روم تکثیر کتاب بدون اجازهٔ مؤلف قبیح به‌شمار می‌رفت. پس از پیدایش و توسعهٔ صنعت چاپ، که امکان تولید کتاب را در شمارگان زیاد، با هزینهٔ نسبتاً ارزان، فراهم می‌کرد، اندیشهٔ حق مؤلف قوت فزاینده‌ای یافت. در انگلستان در نیمهٔ دوم قرن هفدهم نوعی کپی‌رایت خصوصی برای صنف نوشت‌افزار برقرار شد که به شدت مورد مخالفت شدید جان‌لاک[16] (۱۶۳۲ـ۱۷۰۴) فیلسوف معروف انگلیسی، قرار گرفت. پارلمان انگلیس در ۱۱۲۱/۱۷۰۹ قانون ملکه آن[17] را تصویب کرد که در واقع، اولین قانون حق مؤلف در دنیا به‌شمار می‌رود (ناصر جلال، ص ۳۵؛ دراهوس، ص ۱۴). مطابق این قانون، تمام حقوق اثر از جمله حق نشر آن صرفاً در دست مؤلف بود و حتی قصور او در ثبت اثر در مراجع قانونی مانع از استیفای این حق نمی‌شد. در رویّهٔ قضایی انگلیس و احکام دادگاهها از جمله مبانی حقوق مؤلف، عدالت و اخلاق و حقوق طبیعی ذکر شده است. کشورهای دیگر به‌تدریج قوانینی برای حق مؤلف تدوین کردند، از جمله دانمارک در ۱۱۵۴/۱۷۴۱، امریکا در ۱۲۰۴/۱۷۹۰، فرانسه در ۱۲۰۵/۱۷۹۱ و ۱۲۰۷/۱۷۹۳، شیلی در ۱۲۵۰/۱۸۳۴، آلمان در ۱۲۵۳/۱۸۳۷، پرو در ۱۲۶۵/۱۸۴۹ و مکزیک در ۱۸۷۱/۱۲۸۸. حق مؤلف در این کشورها ابتدا ماهیت سرزمینی داشت یعنی حمایت قانونی از مؤلف فقط در قلمرو کشور متبوع او صورت می‌گرفت و برای حمایت از آثار در بیرون از کشورِ مبدأ، انعقاد موافقت‌نامه‌هایی با سایر کشورها مورد نیاز بود. در ۱۲۶۷/۱۸۵۱ با امضای تفاهم‌نامه‌ای میان بریتانیا، فرانسه و پرتغال اولین حمایتهای بین‌المللی از حقوق مؤلفان آغاز شد و سپس انعقاد چنین موافقت‌نامه‌هایی میان کشورهای اروپایی رواج یافت. در ۱۳۰۳/۱۸۸۶ اولین موافقت‌نامهٔ بین‌المللی دربارهٔ حقوق مؤلف در برن سویس منعقد و به تصویب رسید و به «میثاق برن برای حمایت از آثار ادبی و هنری»[18] شهرت یافت و کشورهای امضاکننده اتحادیهٔ برن را تشکیل دادند.

با پیشرفت فناوریهای نوین و آشکار شدن کاستیهای قوانین، متن میثاق برن چند بار مورد تجدیدنظر قرار گرفت؛ از جمله در اجلاسیه‌های برلین (۱۹۰۸)، رم (۱۹۲۸)، بروکسل (۱۹۴۸)، استکهلم (۱۹۶۷، ۱۹۷۹) و پاریس (۱۹۰۸، ۱۹۷۱). در اجلاس مجمع عمومی یونسکو در ۱۹۶۶ این پیشنهاد مطرح شد که مفاد

---

1. intellectual property rights 2. copyright 3. industrial property 4. patent law
5. trade names and trademarks law 6. geographical indications 7. trade secret law
8. industrial design rights 9. World Intellectual Property Organization (WIPO) 10. franchise
11. Paris Convention for Protection of Industrial Property 12. Drahos 13. Mandick
14. *Dictionary of the history of ideas* 15. plagiarize 16. John Locke 17. The Statute of Queen Anne
18. Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works

میثاق برن و نیز سایر قوانین بین‌المللی حق مؤلف با توجه به شرایط فرهنگی و اقتصادی و منافع کشورهای در حال توسعه تعدیل شود. این پیشنهاد در اجلاس ۱۹۶۷ استکهلم به تصویب رسید. مفاد میثاق برن را سازمان جهانی مالکیت فکری (وایپو) که براساس پیمان ۱۳۴۶/۱۹۶۷ش استکهلم به‌وجود آمد و به یکی از سازمانهای تخصصی سازمان ملل متحد تبدیل شد، اجرا مـی‌کند. بـراسـاس گـزارش وایپو در ۱۳۷۶/۱۹۹۷ش (صدودهمین سال پیدایش میثاق برن)، ۱۲۷ کشور دنیا به این میثاق پیوسته‌اند (ـــه دراهوس، ص ۲۲ـ۳۰؛ جبّور، ص ۳۰ـ۳۱، ۳۴ـ۳۵؛ ناصر جلال، ص ۳۶ـ۴۳؛ شفیعی‌شکیب، ص ۱۱ـ۱۴؛ برای متن اصلی میثاق ـــه سازمان جهانی مالکیت فکری، ۲۰۰۹؛ نیز برای متن فارسی ـــه شفیعی‌شکیب، ص ۵۰ـ۹۴).

با آگاهی کشورها از منافع اقتصادی قوانین حق مؤلف از یک سو، و ظهور صنعت رایانه در قرن بیستم از سوی دیگر، میثاقهای تَبَعی بین‌المللی دیگری برای حمایت از پدیدآورندگان از جمله تهیه‌کنندگان برنامه‌های صوتی، تصویری و رایانه‌ای شکل گرفت مانند کنوانسیون جهانی حق مؤلف، میثاق رم (۱۹۶۱) و بروکسل (۱۹۷۴). همچنین «موافقت‌نامهٔ جنبه‌های مرتبط با تجارت حقوق مالکیت‌فکری (تریپس)[1]» در دسامبر ۱۹۹۳/آذر ۱۳۷۲، در قالب مذاکرات سازمان گات[2] مقرراتی را برای حمایت از حقوق تبعی (حقوق مرتبط با حقوق مؤلف) مقرر کرد (ـــه شفیعی‌شکیب، ص ۳۴ـ۳۵). با ظهور شبکهٔ اینترنت و تأثیر ژرف آن بر شیوه‌های تولید، استفاده و توزیع آثار فکری، مقررات پیشین موجود در میثاق برن کافی نبود. ازاین‌رو، قرارداد همکاری میان سازمان جهانی مالکیت فکری و سازمان تجارت جهانی در ۱۳۷۴/۱۹۹۵ش در ژنو منعقد و پیمانهای جدید کپی‌رایت به نامهای معاهدهٔ کپی‌رایت وایپو[3] در ۲۵ مادّه و معاهدهٔ اجراکنندگان و تولیدکنندگان آثار صوتی وایپو[4] در ۳۳ مادّه در ۱۹۹۶ تدوین شد. امروزه علامت انحصاری حق مؤلف در بیشتر کشورها به رسمیت شناخته شده و به‌کار می‌رود (همان، ص ۳۶ـ۴۳؛ جبّور، ص ۳۱؛ نوروزی، ص ۲۷).

ماهیت و مشروعیت. آرای گوناگونی دربارهٔ چیستی موضوع حقوق مالکیت فکری بیان شده است. برخی از حقوق‌دانان قائل به وحدت موضوع در انواع مختلف حقوق فکری نیستند؛ ولی حقوق‌دانانی که به یگانگی موضوع این نوع حقوق قائل‌اند، دربارهٔ این موضوع دیدگاههای مختلفی ابراز کرده‌اند، از جمله: خلاقیت موجود در اثر فکری، افکار و اندیشه‌های موجود در آن، کار انجام شده، اشیای مجرد و انتزاعی، و اطلاعات موجود در اثر (ـــه دراهوس، ص ۱۸ـ۲۱، ۳۳؛ جعفری لنگرودی، ص ۱۱۹، ۱۷۲؛ شبیری، ص ۱۲۶ـ۱۵۱). دربارهٔ ماهیت حقوق فکری و اینکه آیا از نوع حق* به‌شمار می‌رود یا حکم* و اگر حق است، چه نوع حقی شمرده می‌شود، دیدگاههای گوناگونی ابراز شده است. به نظر حقوق‌دانان، ویژگیهای حق بر حقوق مالکیت فکری انطباق دارد. همچنین از آنجا که این حقوق بسیاری از ویژگیهای مال (ارزش اقتصادی داشتن، امکان نقل و انتقال و...) را دارند، می‌توان بر آن بود که این حقوق مال هم به‌شمار می‌روند. برخی نظامهای حقوقی، حقوق فکری را از نوع حقوق عینی و برخی دیگر از نوع حقوق دَیْنی، و شماری دیگر حقی خاص دانسته‌اند که در قالب این تقسیم‌بندی سنّتی در حقوق نمی‌گنجد. بر پایهٔ نظر مقبول‌تر در حقوق ایران و فقه اسلامی، حقوق فکری حقی عینی و از نوع حق مالکیت است، هرچند نظریهٔ حق عینیِ محض هم پیروانی دارد (ـــه کاتوزیان، ج ۳، ص ۳۹۳ـ۴۵۸؛ جعفری‌لنگرودی، ص ۱۱۹؛ دُرَیْنی، ص ۳۷ـ۵۹؛ شبیری، ص ۱۵۳ـ۲۲۸؛ نیز ـــه حقوق*، بخش ۱: کلیات).

بحث دربارهٔ حقوق مالکیت فکری از نظر فقهی موضوعی جدید به‌شمار می‌رود و ازاین‌رو، در میان فقهای مسلمان، چه شیعه چه اهل سنّت، هنوز بسط کافی نیافته است. با این همه، دربارهٔ مشروعیت این حق به استناد ادلهٔ عام و قواعد فقهی آرای موافق و مخالف مطرح شده و هریک به شماری از دلایل نقلی و عقلی استناد کرده‌اند. در میان ادله نقلی، آیات و احادیثِ دالّ بر حرمت استفاده کردن از مال مردم بدون رضایت آنها (ـــه بقره: ۱۸۸)، وجوب وفای به پیمانها (مائده: ۱)، اهمیت کسب علم (زمر: ۹)، حرمت غصب و تجاوز به حقوق دیگران (نساء: ۲۹؛ بیهقی، ج ۶، ص ۹۱ـ۹۴)، نفی ضرر و عسر و حرج با این فرض که این حق نوعی مال به شمار می‌رود، از جملهٔ مهم‌ترین مستندات موافقانِ مشروعیت حق مالکیت فکری است. از دیگر مستندات موافقان از میان فقهای اهل سنّت، به ویژه از منظر مقاصد شریعت، دلیل مصالح مرسله و نیز عرف است که به‌ویژه درخصوص مشروعیت حق مؤلف به آنها استناد شده و آن را موافق اهداف و مقاصد شرع در حفظ حرمت اموال و حقوق دیگران و نشر دانش دانسته‌اند (ـــه سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، ص ۱۱۰؛ درینی، ص ۲۰ـ۳۴، ۱۲۵ـ۱۲۶؛ شبیری، ص ۴۵۸ـ۴۶۴). برخی فقهای شیعه نیز با تمسک به دلیل عقل به عنوان منبع استنباط احکام کوشیده‌اند مشروعیت

---

1. Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Rights (TRIPS Agreement)
2. General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)
3. WIPO Copyright Treaty (WCT)
4. WIPO Performrmances and Phonograms Treaty (WPPT)

حق مؤلف را اثبات کنند با این توضیح که دلایلی عقلی مانند «ضرورت حفظ نظام» جامعهٔ اسلامی و «لزوم رفع نیازهای مسلمانان» اقتضا دارد که نظام حقوق مالکیت فکری پذیرفته شود؛ زیرا حذف این نظام حقوقی موجب ایجاد اختلال در معاش شماری از انسانها، تحقق هرج‌ومرج، ایجاد عسر و حرج و در معرض خطر قرارگرفتن اموال و اعراض انسانها می‌گردد. به‌علاوه پذیرش نظام حقوق مالکیت آثار فکری به تقویت انگیزهٔ اشخاص در آفرینش آثار جدید که از جملهٔ مصالح مسلمانان است، می‌انجامد. موافقان، همچنین با استناد به دلیل بنای عقلا* گفته‌اند که باتوجه به رواج این رویّه (پذیرش حقوق معنوی) در میان اقوام و ملل مختلف و از آن‌رو که شارع (که از آینده آگاه بوده) نارضایتی خود را از این سیره اعلام نکرده، باید آن را مقبول و معتبر به‌شمار آورد. فقهای امامی علاوه بر این به مستنداتی دیگر، مانند اقتضای عناوین ثانویه، پذیرش آن از باب احکام حکومتی، ارتکاز عقلایی، نظریهٔ منطقةالفراغ (که محمدباقر صدر مطرح کرده است) و شمول اختیارات ولی‌فقیه استدلال کرده‌اند (← تسخیری، ص ۱۱۹ـ۱۲۱؛ حائری، ص ۹۷ـ ۱۰۳؛ برای تفصیل ادله و نقد آنها ← شبیری، ص ۴۶۸ـ ۵۵۸). مجمع فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی در اجلاسیهٔ ۱۹۸۸/۱۳۶۷ش خود، پس از بحث و بررسی دیدگاههای اعضا و کارشناسان، حقوق معنوی را حقوقی عرفی و از نظر شرعی معتبر دانست و هرگونه تجاوز به آن را ممنوع کرد (← سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، ص ۱۰۴).

در برابر، مشروعیت حقوق مالکیت فکری در میان فقها مخالفانی جدّی دارد. از جمله استدلالهای مخالفان، این است که حق مؤلف، حق مخترع و حق انحصار تجاری یک کالا مستند شرعی ندارد و به صرف درج عبارت «حق چاپ محفوظ» مالکیت یا سلطه‌ای به سود مؤلف و تکلیفی برعهدهٔ دیگران پدید نمی‌آید. بر این اساس، افراد می‌توانند هر کتابی را پس از تملک، چاپ و تکثیر کنند و کسی حق ممانعت آنها را از این کار ندارد (برای نمونه ← امام خمینی، ج ۲، ص ۶۲۵ـ۶۲۶؛ برای تحلیلی دیگر از دیدگاه امام خمینی در این باره ← عربیان، ص ۱۹۸). استدلال دیگر این است که در مصادیق حقوق فکری مانند حق تألیف یا اختراع عقدی ایجاد نشده تا بتوان از ادلهٔ وجوب التزام به عقود و پیمانها استفادهٔ عموم یا اطلاق کرد. همچنین نمی‌توان این حق را مانند حق سَبْق یا حق تحجیر حقی عرفی دانست و بدین استناد مشروع شمرد، زیرا تمسک به عرف و بنای عقلا در جایی درست است که شرع روش عرف را امضا کرده باشد، درصورتی که به‌رغم وجود مؤلف، مبتکر و مخترع در عصر شارع، برای آنان حقی مقرر نشده است. به‌علاوه در جایی که در مصداق بودن یک چیز برای یک عنوان عام تردید و شبهه وجود دارد، نمی‌توان با تمسک به دلیل عام آن چیز را مصداق آن عام دانست و شبههٔ مصداقی را برطرف کرد (← آیتی، ص ۷۱ـ۷۲؛ حائری، ص ۱۰۲ـ۱۰۳). به نظر مطهری (ص ۵۸ـ۵۹)، اختراعْ محصول مستقیم نبوغ فکری فرد نیست تا او مالک اثر یا اختراع خویش باشد بلکه طبیعت یا اجتماع به دلیل شرایط و زمینه‌های خاص در پیدایش چنین اختراعی مؤثر بوده‌اند. ازاین‌رو، اموال فکری مانند اختراع و تألیف سرمایه‌ای عمومی و مملوکی اشتراکی است نه ملک خصوصی. استدلال دیگر مخالفان، آن است که قائل شدن به حق انحصاری نشر برای پدیدآورنده، موجب کتمان علم و به‌علاوه، نفی جنبهٔ عبادیِ آن می‌شود؛ در حالی‌که، به استناد ادلهٔ متعدد نقلی، خدا و پیامبرش از کتمان علم و نگرش صرفاً مادی به آن بیزارند (← بقره: ۱۵۹؛ بخاری، ج ۱، ص ۲۵ـ۲۷؛ ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۹۶ـ۹۷؛ عجلونی، ج ۲، ص ۳۵۹؛ شبیری، ص ۵۵۹ـ ۵۹۸). برخی فقها مشروعیت حق مؤلف را منوط به وجود قراردادهای رسمی دانسته و مثلاً آن را نسبت به آثار داخل کشور ایران، به‌طور مطلق پذیرفته و اعتبار این حق را برای مؤلفان آثار خارجی مشروط به وجود قراردادی میان ایران و کشورهای متبوع آن مؤلفان دانسته‌اند (برای نمونه ← خامنه‌ای، ج ۲، ص ۷۹).

حقوق مالکیت فکری در ایران و جهان اسلام. از میان مصادیق حقوق مالکیت فکری، شاخهٔ حقوق مالکیت صنعتی در قوانین ایران سابقه‌ای طولانی‌تر دارد و کم و بیش با نظام بین‌المللیِ حقوق مالکیت فکری هماهنگ است. نخستین قانون دربارهٔ «ثبت علائم تجاری و اختراعات» در ۱۳۰۴ش در ۱۸ مادّه و ۵ تبصره، و آیین‌نامهٔ اجرایی آن در ۲۶ تیر ۱۳۰۶ (پیش از تدوین قانون مدنی ایران) به تصویب رسید. با توسعهٔ روابط بازرگانی ایران با کشورهای خارجی قانون ۱۳۰۴ش نسخ شد و قانون جدید «ثبت علائم و اختراعات» در ۵۱ مادّه و سه فصل، در ۱۳۱۰ش، به تصویب رسید. برطبق مادّهٔ ۴ این قانون، از حقوق اتباع خارجی درصورتی حمایت می‌شود که کشورهای متبوع آنان نیز متقابلاً به موجب عهدنامه یا قوانین داخلی خود از علائم تجاری ایران حمایت کنند. در ۱۳۲۸ش آیین‌نامهٔ نصب و ثبت اجباری علائم صنعتی بر روی بعضی اجناس دارویی، خوراکی و آرایشی تصویب شد. در ۱۳۳۸ش ایران به کنوانسیون پاریس برای حمایت از مالکیت صنعتی که قبلاً در ۱۳۳۷ش در مجلس تصویب شده‌بود، پیوست. پس‌از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش)، مجلس شورای اسلامی در ۱۳۷۷ش ادامهٔ الحاق جمهوری اسلامی به کنوانسیون پاریس را، با رعایت اصلاحات به‌عمل آمده در ۱۹۶۷ و ۱۹۷۹ استکهلم، تصویب کرد و عضویت ایران همچنان باقی است (← نوروزی، ص ۲۷ـ۳۱).

حقوق مالکیت ادبی و هنری تا قبل از دورهٔ پهلوی در ایران معنایی نداشت. هرچند گاهی آثار منتشره با درج عبارت «حق طبع محفوظ» منتشر می‌شد، ولی در واقع هیچ ضمانت اجرای حقوقی برای این حق وجود نداشت. برای نخستین بار مواد ۲۱۳ مکرر، ۲۴۴، ۲۴۹ قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۰۴ش، در بخش دسیسه و تقلب در کسب و تجارت، به حقوق مؤلفان و مصنفان و تخلفات مربوط به چاپ و فروش آثار قابل طبع اختصاص یافت و در ۱۳۱۰ش مواد ۲۴۴ و ۲۴۹ اصلاح شد. مواد مذکور در قانون مجازات عمومی را برگرفته از مواد ۴۲۵ تا ۴۲۹ قانون مجازات فرانسه دانسته‌اند. در ۱۳۰۹ش، ایران عهدنامه‌هایی دوجانبه با کشورهای آلمان، اسپانیا و ایتالیا دربارهٔ حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان منعقد کرد. در ۱۳۳۴ش، ۱۳۳۶ش، ۱۳۳۸ش، ۱۳۴۲ش و ۱۳۴۳ش لوایحی با عنوان «تألیف و ترجمه» تهیه شد ولی به دلایل مختلف در مجلس سنا مسکوت ماند تا آنکه در ۱۳۴۶ش لایحهٔ «حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان» تهیه شد و در ۱۱ دی ۱۳۴۸ در ۳۳ ماده و سه تبصره به تصویب مجلس رسید و در ۱۳۵۰ش آیین‌نامهٔ اجرایی آن تدوین شد. به موجب مادهٔ ۳۲ این قانون، چهار مادهٔ ۲۴۵ تا ۲۴۸ قانون مجازات ۱۳۰۴ ملغا اعلام شد. در این لایحه حقوق معنوی تعریف نشده ولی در مادهٔ ۴، قانون‌گذاران «حقوق معنوی» پدیدآورندگان آثار را غیرقابل انتقال و غیرمحدود به زمان و مکان دانسته‌اند. بنابراین حتی اگر پدیدآورنده موافقت کند نمی‌توان اثر او را به نام شخص دیگری منتشر کرد. این قانون علاوه بر حمایت از آثار ادبی، برای نخستین بار آثار هنری را هم حمایت می‌کرد. در ۱۳۵۲ش قانون مکمل دیگری با عنوان «قانون ترجمه و تکثیر کتب و نشریات و آثار صوتی» در ۱۲ ماده و یک تبصره به تصویب رسید که بنابر مادهٔ اول آن، حق مترجم تا سی سال پس از مرگ او باقی است. مادهٔ ۵ این قانون مشابه مادهٔ ۱۰ و ۱۰ مکرر میثاق برن است که استفادهٔ منصفانه[1] یا تکثیر و نسخه‌برداری از کتابها و نشریات به منظور استفاده در کارهای آموزشی یا تحقیقات علمی را مجاز دانسته، مشروط بر آنکه جنبهٔ انتفاعی نداشته باشد (← عبادی، ص ۱۱۲ـ۱۱۳؛ نوروزی، ص ۳۱ـ۳۴، ۱۱۸ـ۱۱۹). ایران از ۱۳۵۴ش با تصویب مجلس سنا به میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی[2] پیوست که مادهٔ ۱۵ آن حمایت از هرگونه اثر علمی، ادبی یا هنری را وظیفهٔ اعضا دانسته است (برای متن اصلی میثاق ← دفتر کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد[3]، ۲۰۰۹؛ نیز برای متن فارسی ← مهرپور، ص ۴۳۹ـ۴۷۶).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در مادهٔ ۴۶ قانون اساسی به مالکیت مشروع حاصل از کسب و کار هرکس تصریح شد که به نحوی بر مشروعیت مالکیت فکری دلالت دارد. به‌علاوه، هیچ مادهٔ قانونی در دورهٔ جدید، قوانین ۱۳۴۸ش و ۱۳۵۲ش دربارهٔ حق مؤلف را نسخ نکرد. با وجود این، به دلیل مخالفت فتوایی بیشتر فقها، از جمله امام خمینی، حق مؤلف در سالهای ابتدایی پس از پیروزی انقلاب جدّی گرفته نمی‌شد. در ۶ شهریور ۱۳۷۳ هیئت وزیران یک ماده به فصل پنجم لایحهٔ مجازات اسلامی افزود که به موجب آن «هرگونه تصرف غیرمجاز در پردازش و انتقال داده‌ها و نرم‌افزارهای کامپیوتری» جرم تلقی شد ولی این ماده در قانون تعزیرات و مجازاتهای بازدارندهٔ مصوب ۱۳۷۵ش به تصویب نرسید. در ۱۳۷۹ش قانون «حمایت از حقوق پدیدآورندگان نرم‌افزارهای رایانه‌ای» تصویب شد که براساس آن، صاحبان این آثار تا سی سال مورد حمایت واقع می‌شوند. این قانون صرفاً برای حمایت از نرم‌افزارهای داخلی است و هنوز دربارهٔ نرم‌افزارهای خارجی قانونی وجود ندارد. در ۱۳۸۰ش با تصویب ماده‌واحده‌ای، دولت اجازه یافت تا به کنوانسیون تأسیس سازمان جهانی مالکیت فکری ملحق شود و نماینده‌ای در این سازمان داشته باشد. بر پایهٔ مصوبهٔ ۱۷ خرداد ۱۳۸۶ هیئت وزیران، نمایندهٔ دولت انتخاب و دبیرخانهٔ آن در سازمان ثبت اسناد و املاک کشور مستقر شده است (← نوروزی، ص ۳۶ـ۳۷، ۷۰).

در ایران دو دیدگاه دربارهٔ پیوستن به نظام بین‌المللی حق مؤلف وجود دارد. موافقان بر این باورند که ایران با نپیوستن به این نظام، در مواردی مانند هنر منحصر به فرد فرش ایرانی، تولید فیلم و موسیقی ایرانی و تجارت چاپ و انتشار کتاب در جهان خسارتهای مالی زیادی دیده و می‌بیند و ازاین‌رو، پیوستن ایران ضروری است. ولی به نظر مخالفان، کشورهای غربی سالها بدون رعایت حقوق مؤلفان ایرانی، از آثار آنان بهره‌برداری کامل کرده‌اند و اینک بهتر است تا برقراری موازنه بین مصرف‌کنندهٔ دیروز و امروز صبر پیشه ساخت. به‌علاوه، بیشتر موادی که در رشته‌های علمی و ابزارهای رسانه‌ای در ایران استفاده می‌شود، آثار ترجمه‌ای است که حقوق آنها سرسام‌آور و پرداخت آن بدون صرفهٔ اقتصادی است (← همان، ص ۱۶۳ـ۱۶۴، نیز ← ص ۱۱۴ـ۱۱۶).

از میان کشورهای مسلمان، بیشتر ممالک عربی پیوستن به میثاقهای بین‌المللی حقوق مالکیت فکری را به سود خود

1. fair use
2. The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights
3. Office of the High Commissioner for Human Rights

نمی‌دانند. در میان این کشورها مصر اولین بار در ۱۹۲۵/ ۱۳۰۴ش برای عضویت در میثاق برن دعوت شد ولی مصریها با اینکه از ۱۹۵۴ قانون داخلی حق مؤلف داشته‌اند، پنجاه سال بعد (در ۱۹۷۷) به این دعوت پاسخ مثبت دادند و به میثاق برن پیوستند. از ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۵ مصر به نوسازی نظام حقوق مالکیت فکری خود، به‌ویژه در عرصهٔ نرم‌افزارهای رایانه‌ای پرداخت. اما تا ۱۹۹۶ فقط برخی کشورهای عربی شامل لیبی، موریتانی، مصر، تونس و مراکش به عضویت میثاق برن درآمده بودند. الجزایر علاوه بر این میثاق، به میثاق بین‌المللی حق مؤلف هم پیوسته و لبنان بخشی از میثاق برن را پذیرفته است. از اسناد یونسکو چنین برمی‌آید که بحرین، عمان، قطر، امارات، عربستان سعودی، یمن و سومالی تا ۱۹۹۶ حتی دارای قوانین داخلی حق مؤلف نبوده‌اند (← جبّور، ص ۵۰ـ۵۲؛ ناصر جلال، ص ۲۳۴ـ۲۴۰؛ لایبقی، ص ۱۲، ۱۷ـ۱۹، ۹۴، ۱۰۹ـ۱۱۱). در اردن قانونی دربارهٔ حق مؤلف از ۱۹۹۲ تصویب شد و این کشور در ۱۹۹۹ به عضویت میثاق برن درآمد (لایبقی، ص ۲۷ـ۲۸). سوریه، عراق، سودان و کویت قوانین داخلی حق مؤلف دارند ولی عضو هیچ‌کدام از میثاقهای بین‌المللی حق مؤلف نیستند (← جبّور، ص ۵۲ـ۶۳). کشورهای عربی به‌ازای میثاقهای بین‌المللی حقوق مؤلف، در ۱۹۸۱، به تدوین یک تفاهم‌نامهٔ عربی ۳۴ ماده‌ای دربارهٔ حمایت حقوق مؤلف مبادرت کردند (برای متن تفاهم‌نامه ← همان، ص ۱۵۳ـ۱۶۴). ترکیه از ۱۹۵۱ قانون داخلی حق طبع و نشر داشته و در ۲۰۰۱ قانون جدیدی را جایگزین آن کرده است. این کشور عضو میثاق برن و برخی از کنوانسیونهای دیگر نیز هست (لایبقی، ص ۴۳). اندونزی از ۲۰۰۲ دارای قوانین داخلی حق مؤلف شده و به کنوانسیون بین‌المللی حق مؤلف پیوسته است (← منوی مالکیت فکری[1]، ۲۰۰۹). مالزی از ۱۹۸۷ قانون داخلی حق مؤلف داشته و به میثاق برن و کنوانسیون بین‌المللی حق مؤلف نیز پیوسته است (← سازمان مالکیت فکری مالزی[2]، ۲۰۰۹). کشورهای تازه استقلال‌یافتهٔ آسیای میانه تا ۱۹۹۶ یا قانونی در زمینهٔ قانون حق مؤلف و طبع و نشر نداشته‌اند یا تابع قوانین روسیه بوده‌اند و کمتر به عضویت معاهده‌ها و میثاقهای بین‌المللی درآمده‌اند. در این کشورها از ۱۹۹۸ پیوستن به میثاقهای بین‌المللی آغاز شده و در این میان، آذربایجان و قزاقستان فعال‌تر بوده‌اند (← لایبقی، ص ۲۴ـ۲۶، ۳۹ـ۴۲، ۷۳ـ۸۶).

منابع: علاوه بر قرآن؛ حمید آیتی، *حقوق آفرینشهای فکری با تأکید بر حقوق آفرینشهای ادبی و هنری*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا]؛ امام خمینی، *تحریرالوسیلة*، تهران ۱۳۷۹؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ محمدعلی تسخیری، «الحقوق المعنویة و امکان بیعها»، *التوحید*، ش ۴۰ (رمضان ـ شوال ۱۴۰۹)؛ جورج جبّور، *فی الملکیة الفکریة حقوق المؤلف*، دمشق ۱۴۱۷/ ۱۹۹۶؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، *حقوق اموال*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ کاظم حائری، «بررسی فقهی حق ابتکار»، *فقه اهل بیت*، ش ۲۳ (پاییز ۱۳۷۹)؛ علی خامنه‌ای، *اجوبة الاستفتاءات*، ج ۲، تهران ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ محمد فتحی دُرَینی، *حق‌الابتکار فی الفقه الاسلامی المقارن*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، *مصوبه‌ها و توصیه‌ها: از دومین تا پایان نهمین نشست*، ترجمهٔ محمد مقدس، جده ۱۴۱۸؛ حسن شبیری، «مبانی نظری و فقهی حقوق مالکیت فکری»، پایان‌نامهٔ دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۱۳۸۷ ش؛ مرتضی شفیعی شکیب، *حمایت از حق مؤلف: قوانین و مقررات ملی و بین‌المللی*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ شیرین عبادی، *حقوق ادبی و هنری*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ اسماعیل‌بن احمد عجلونی، *کشف الخَفاء و مزیل الالباس*، چاپ احمد قلاش، حلب: مکتبة التراث الاسلامی، [بی‌تا]؛ جواد عربیان، *چشم‌انداز فقهی و حقوقی حقوق مالکیتهای فکری با تأکید بر دیدگاه فقهی امام خمینی (س)*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ناصر کاتوزیان، *فلسفهٔ حقوق*، [تهران] ۱۳۸۰ـ۱۳۸۱ ش؛ غلامرضا لایبقی، *حق طبع و نشر در کشورهای اسلامی*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ مرتضی مطهری، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، تهران ۱۳۶۸ ش؛ حسین مهرپور، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ ناصر جلال، *حقوق الملکیة الفکریة و آثارها علی اقتصادیات الثقافة و الاتصال و الاعلام*، قاهره ۲۰۰۵؛ علیرضا نوروزی، *حقوق مالکیت فکری: حق مؤلف و مالکیت صنعتی*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ برای متن مواد قانونی مورد اشاره در متن مقاله ← *لوح حق: مجموعه قوانین و مقررات کشور [لوح فشرده]*، تهران: مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهشها، ۱۳۸۷ ش؛

Dictionary of the history of ideas, ed. Philip P. Wiener, New York: Charles Scribner's Sons, 1973, s.v. "Property" (by Wolfgang G. Friedmann); Peter Drahos, *A philosophy of intellectuall property*, Aldershot, Hampshire 2002; Intellectual Property Corporation of Malaysia, 2009. Retrieved Apr.18, 2009, from http://www. mipc.gov. my; Intellectual Property Menu, 2009. Retrieved Apr.18, 2009, from http://www.ipmenu.com; Giulio Mandick, "Venetian origins of inventors' rights", *Journal of the Patent Office Society*, XLII, No.6 (June 1960); Office of the High Commissioner for Human Rights, 2009. Retrieved Apr. 18, 2009, from http://www.unhchr.ch; World

1. Intellectual Property Menu
2. Intellectual Property Corporation of Malaysia

Intellectual Property Organization, 2009. Retrieved Apr. 18, 2009, from http://www.wipo.int.

/ سیدحسن شبیری /

حقوق محیط زیست ← محیط زیست

حقوق مدنی ← حقوق

حقوق مسئولیت مدنی ← مسئولیت مدنی

حقوق و علوم سیاسی، مدرسه ← دانشگاه تهران

حقیقت (در ادبیات) ← مجاز (۱)

حقیقت، انجمن، شاخه‌ای از انجمن ایالتی آذربایجان. پس از تأسیس انجمن ایالتی در ۱۸ شعبان ۱۳۲۴، ابتدا نمایندگان هر یک از محلات تبریز در جلسات انجمن شرکت می‌کردند که پس از مدتی حضور آنان سبب اخلال در جلسات شد. درنتیجه، برای هر محله، اتاقی با نام همان محله، در انجمن اختصاص یافت و نمایندگان محلات نتایج مذاکرات خود را کتبی به انجمن گزارش می‌کردند (طاهرزاده بهزاد، ص ۱۴۸). پس از مدتی، در پی تصمیم نمایندگان محلات به تشکیل انجمن در محلات خود، چند تن از آنان (چون میرزاعلی‌اکبر مجاهد، میرآقاحسینی، حسین‌آقا فشنگچی، میرزامحمود اسکوئی، مشهدی میرزاعلی و اسماعیل امیرخیزی) احتمالاً در ۱۳۲۵ انجمن حقیقت را در محلهٔ امیرخیز تبریز تأسیس کردند. ستارخان* به عضویت افتخاری انجمن درآمد (← امیرخیزی، ص ۲۹؛ برای اسامی انجمنهای محلات دیگر ← طاهرزادهٔ بهزاد، همانجا؛ کسروی، ۱۳۸۱ش، ص ۵۷۰).

انجمن حقیقت، مانند دیگر انجمنهای محلات، با برگزاری جلسات منظم به شکایات و امور مردم رسیدگی می‌کرد و پیشنهادهای اصلاحی خود را به انجمن ایالتی می‌فرستاد و بدین‌ترتیب به تسریع امور در انجمن ایالتی کمک می‌کرد (← طاهرزادهٔ بهزاد، ص ۱۴۸ـ۱۴۹). انجمن حقیقت در تصمیمات انجمن ایالتی در امور ایالت و کشور نیز نقش داشت، به‌طوری که در ربیع‌الآخر ۱۳۲۶ به انجمن ایالتی پیشنهاد کرد که برای پایان دادن به اغتشاشات منطقهٔ قره‌داغ، به ایلات آن منطقه اجازه داده شود در انجمن نماینده داشته باشند (← *انجمن*، سال ۲، ش ۲۶، ۲۶ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶، ص ۳). گاه نیز انجمن حقیقت تصمیمهای انجمن ایالتی را امضا و تأیید می‌کرد. در جمادی‌الاولی ۱۳۲۶، که محمدعلی‌شاه با استقرار در باغشاه درصدد براندازی بنیان مشروطه بود، انجمن حقیقت و انجمن ایالتی و تعدادی دیگر از انجمنهای محلات تبریز در تلگرامی به سایر شهرها اعلام کردند که اهالی آذربایجان دیگر حاضر نیستند زیر بار «سلطنت محمدعلی میرزای عهدشکن و مخالف کلام‌اللّه مجید» بروند و از مردم ایران خواستند در خلع شاه خائن به ملت و وطن با اهالی آذربایجان همراهی کنند (← صادق، مجموعهٔ ۲، ص ۲۳۴؛ کسروی، ۱۳۸۱ش، ص ۵۱۷ـ۵۲۱).

چند روز پس از تلگرام، محمدعلی‌شاه مجلس را به توپ بست و در اواخر جمادی‌الاولی رحیم‌خان چلبیانلو* به عنوان نمایندهٔ شاه به تبریز رفت و انجمن ایالتی را غارت کرد. در این میان، ستارخان برای دفاع از انجمن و حکومت مشروطه، با پشتیبانی مردم دسته‌های مجاهد را تشکیل داد و با استقرار در ساختمان انجمن حقیقت، در مقابل نیروهای رحیم‌خان مقاومت کرد (← کسروی، ۱۳۸۱ش، ص ۵۵۴ـ۵۵۷، ۶۸۲ـ۷۲۰).

انجمن حقیقت در مبارزات مردم تبریز با قوای محمدعلی‌شاه، مرکز عملیات ستارخان بود و با نمایندگانی که برای برقراری صلح آمده بودند، ملاقات و مذاکره می‌کرد (← ویجویه، ص ۲۴، ۳۲؛ امیرخیزی، ص ۲۹؛ جورابچی، ص ۶).

در جمادی‌الآخرهٔ ۱۳۲۶، پاختیانوف[1] (کنسول روس) برای برقراری صلح، به انجمن حقیقت رفت و به ستارخان وعده داد که برایش از دولت، مقام و امنیت کسب کند و از وی خواست از جنگ و مقاومت دست بردارد، ولی ستارخان مخالفت کرد (امیرخیزی، ص ۱۰۸ـ۱۰۹؛ جورابچی، ص ۱۵).

ستارخان جنگ را از انجمن حقیقت با قوای محمدعلی‌شاه ادامه داد، ولی ظاهراً انجمن با ورود روسها به تبریز در ۸ ربیع‌الآخر ۱۳۲۷، تعطیل شده است، چون چند روز پس از آن، ستارخان و باقرخان* در شهبندرخانه (کنسولگری عثمانی) بست نشستند (← کسروی، ۱۳۷۸ش، ص ۴۷؛ *کتاب آبی*، ج ۳، ص ۵۵۶). مهدیقلی هدایت، حاکم تبریز، در ۱۲ شعبان ۱۳۲۷ اعلام کرد که جز «ادارهٔ حکومت و انجمن ولایتی» هیچ‌کس حق مداخله در امور را ندارد (ص ۱۹۵ـ۱۹۶).

منابع: اسماعیل امیرخیزی، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تهران ۱۳۳۹ش؛ محمدتقی جورابچی، *حرفی از هزاران کاندر عبارت آمد: وقایع تبریز و رشت ۱۳۲۶ـ۱۳۳۰ هجری قمری*، چاپ منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران ۱۳۶۳ش؛ صادق صادق، *خاطرات*

1. Pakhtianov

و اسناد مستشارالدولة صادق، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۱ـ۱۳۷۴ ش؛ کریم طاهرزادهٔ بهزاد، *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۳۴ ش؛ *کتاب آبی: گزارشهای محرمانهٔ وزارت امورخارجهٔ انگلیس دربارهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران*، به کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشرنو، ۱۳۶۲ـ۱۳۶۹ ش؛ احمد کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ همو، *تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدباقر ویجویه، *تاریخ انقلاب آذربایجان و بلوای تبریز*، چاپ علی کاتبی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ مهدیقلی هدایت، *خاطرات و خطرات*، تهران ۱۳۷۵ ش.

/ غلامعلی پاشازاده /

حقیقت شرعیّه، اصطلاحی در اصول فقه، به معنای واژهٔ وضع (حقیقت) شده در زمان پیامبر اسلام برای معنایی شرعی. در شرع اسلام، مانند دیگر شرایع، برای انتقال پیامها و مفاهیم به مخاطبان، از واژه‌های متداول میان مردم استفاده شده و اغلبِ معناهایی نیز که از این واژه‌ها اراده شده، میان مردم رایج بوده است؛ ولی برخی از این معانی مراد، برای مردم، بی‌سابقه و جدید بوده است. مشهورترین مثال، واژهٔ صلوة است که در لغت عرب بـه‌معنای دعاست، ولی در نصوص دینی (قرآن و احادیث)، و حتی پس از اسلام در سایر متون، اشعار و اقوال عربی، بیشتر به معنای عمل عبادی «نماز» آمده است. مفهوم چنین واژه‌هایی اگر با قرینه‌ای دالّ بر مراد گوینده یا نویسنده، همراه باشند روشن است، ولی اگر بدون قرینه به‌کار رفته باشند به زمان قائل آن بستگی دارد. چنانچه واژه در دوره‌ای به‌کار رفته باشد که معنای جدید بر اثر کثرت استعمال، غلبه یافته و تثبیت شده، معنای آن نیز روشن است. ازاین‌رو، به نظر اصولیان این‌گونه واژه‌های بدون قرینه، پس از زمان شارع (پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم)، در سخنان اصحاب پیامبر و تابعین، و نیز در سخنان امامان شیعه علیهم‌السلام، بر معنای جدید حمل می‌شود. اما چنانچه کاربرد واژه متعلق به دورهٔ فترتی باشد که معنای جدید، غالب نشده است جای بحث دارد.

دغدغهٔ اصولیان در مبحث حقیقت شرعیه، روشن شدن تکلیف این سنخ واژه‌های فاقد قرینه در کلمات شارع، یعنی قرآن و احادیث نبوی، بوده است. براین اساس، اگر کسی این واژه‌ها را بر معنای لغوی حمل کند حقیقت شرعیه را نپذیرفته است، ولی اگر بر معنای جدیدِ مورد نظر شرع، حمل کند به حقیقت شرعیه قائل شده است. به بیان دیگر، اگر واژه‌ای برای یک معنا وضع شود و سپس اهل لغت یا عرف، به مناسبتی، آن واژه را در معنای دیگر نیز به‌کار برند، بدون اینکه در معنای دوم غلبه پیدا کنند، معنای اولْ حقیقی و معنای دومْ مجازی به‌شمار می‌رود (ــه مجاز*)، ولی اگر در معنای دوم غلبه یابد، آن را منقول می‌نامند؛ یعنی، معنای حقیقی با معنای مجازی آن واژه، جابه‌جا شده است و معنای غالب، حقیقی و معنای نخست، مجازی قلمداد می‌شود. حال، پذیرش حقیقت شرعیه بدین معناست که واژه‌هایی داریم که در زمان شارع (پیامبر) به‌گونه‌ای نقل معنا شده‌اند که دیگر، بدون قرینه بر معنای جدیدِ شرعی خود حمل می‌شوند؛ یعنی، ناقل لفظ از معنایی به معنای دیگر، شارع است و این منقول، شرعی است (ــه ابن‌شهید ثانی، ص ۳۴ـ۳۵؛ برای تعاریف گوناگون حقیقت شرعیه و نیز معنای شارع ــه رازی اصفهانی، ج ۱، ص۴۰۵ـ۴۱۱؛ روزدری، ج ۱، ص ۲۳۴ـ۲۴۰).

در منابع اصولی معمولاً مبحثی به موضوع حقیقت شرعیه اختصاص داده شده است و شماری از اصولیان دربارهٔ آن به‌تفصیل بحث کرده‌اند، مانند فخررازی (ج ۱، ص ۲۹۸ـ۳۱۹)، علامه حلّی (ج ۱، ص ۲۴۵ـ۲۵۹)، محمدتقی رازی‌اصفهانی (ج ۱، ص ۴۰۵ـ۴۳۳) و میرزامحمدحسن شیرازی (ــه روزدری، ج ۱، ص ۲۳۴ـ۲۴۹). برخی نیز رساله‌های مستقلی با عنوان *الحقیقة الشرعیة* تألیف کرده‌اند، مانند وحید بهبهانی و اسداللّه‌بن اسماعیل کاظمی دزفولی (ــه آقابزرگ طهرانی، ج ۷، ص ۴۸ـ۴۹).

شماری از اصولیان دربارهٔ الفاظی که در شرع معنای جدید یافته است، چهار احتمال عقلی را برشمرده‌اند: اول اینکه هم لفظ و هم معنا نزد اهل لغت ناآشنا بوده است؛ دوم اینکه اهل لغت هر دو را می‌شناخته‌اند، ولی هیچ‌گاه این لفظ را برای آن معنا به‌کار نبرده‌اند؛ سوم اینکه لفظ برای اهل لغت، معلوم بوده، ولی این معنا را نمی‌شناخته‌اند؛ و چهارم اینکه به این معنا واقف بوده‌اند، ولی لفظ مزبور برایشان مجهول بوده است (ــه فخررازی، ج ۱، ص ۲۹۸؛ علامه حلّی، ج ۱، ص ۲۴۵ـ۲۴۶). احتمال اول و چهارم منتفی است، زیرا همهٔ الفاظ مورد بحث در لغت عرب، سابقه داشته، ولی بر معانی جدید حمل نمی‌شده‌اند. بیشتر اصولیان، احتمال دوم را نیز منتفی می‌دانند، زیرا معانی شرعی را اساساً جدید و برای اهل لغت، ناآشنا تلقی می‌کنند (ــه رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۰۷). فقط احتمال سوم می‌ماند که می‌توان آرا یا فرضهای گوناگون را در این باره، بر اساس آن سامان داد و بررسی کرد.

دربارهٔ ماهیت این الفاظ، باتوجه به معانی اراده شده از آنها در شرع، چند فرض یا دیدگاه را می‌توان مطرح کرد:

۱) معانی مورد نظر شرع، جدید نیستند بلکه الفاظ یاد شده در شرع اسلام نیز بر معانی لغوی خود دلالت دارند، نهایت آنکه این معانی، مصادیق جدیدی برای معانی لغوی‌اند. مثلاً همهٔ ملل در طول تاریخ، با هر دین و آیینی، معبود خود را با اعمال ویژه‌ای می‌پرستیده و در هر زبانی واژه‌ای به آن اعمال اختصاص داده‌اند، مانند واژهٔ صلوة در عربی. در شرع اسلام نیز این واژه به

همین معنا، با تغییر کیفیت و اجزا و شرایط، به کار رفته و حداکثر، مصداق جدیدی برای آن است؛ یعنی، همان‌گونه که صلوة یومیه و صلوة آیات از مصادیق صلوة‌اند، صلوة در اسلام و یهودیت و مسیحیت و حتی نزد بت‌پرستان نیز هرکدام یکی از مصادیق آن هستند. بنابراین، اساساً معانی جدیدی منظور نشده است تا از «وضع جدید» سخن به میان آید؛ چه به عنوان حقیقت شرعیه چه به عنوان حقیقت متشرعیه (← ادامهٔ مقاله). حاج‌آقا حسین بروجردی* از معدود مدافعان این دیدگاه است (← منتظری، ص ۴۴ـ۴۵).

۲) این معانی، جدیدند ولی دلالت الفاظ یاد شده بر این معانی، چه در زمان پیامبر چه پس از او، همواره مجازی و مستند به قرینه بوده است. این احتمال، پذیرفتنی نیست و بنابراین قائلی نیز ندارد، زیرا این الفاظ در این معانی، دست‌کم پس از پیامبر، بدون قرینه به کار رفته‌اند.

۳) معانی یاد شده، جدیدند و دلالت الفاظ مزبور بر این معانی، در زمان پیامبر به صورت مجازی و با قرینه بوده (برای مجاز مشهور ← ادامهٔ مقاله)، ولی پس از پیامبر، به صورت حقیقی بوده است؛ یعنی، دیگر در معانی جدید حقیقت شده‌اند به‌گونه‌ای که بدون قرینه، این معانی از آنها فهمیده می‌شود و ارادهٔ معانی سابق نیاز به قرینه دارد. بنابراین، وضع این الفاظ را برای معانی شرعی نمی‌توان به شارع، مستند کرد بلکه بر اثر کثرت استعمالِ آنها در این معانی، پس از پیامبر، نزد متشرعه (کسانی که شرع را پذیرفته‌اند) حقیقت شده‌اند. به عبارت دیگر، این واژه‌ها منقول‌اند و ناقل، متشرعان (عرف خاص) هستند. پذیرش این احتمال، مستلزم ردّ حقیقت شرعیه و قائل شدن به حقیقت متشرعیه (یا متشرعه) است. بر این اساس، باید واژه‌های به‌کار رفته در قرآن و احادیث نبوی، اگر فاقد قرینه‌ای دالّ بر معانی شرعی باشند، بر معانی لغوی و واژه‌های به کار رفته در سخنان اصحاب پیامبر و اخلاف آنها، اگر فاقد قرینه‌ای دالّ بر معانی لغوی باشند، بر معانی شرعی حمل شوند.

۴) معانی شرعی، جدیدند و شارع از ابتدا واژه‌های یاد شده را برای این معانی، تعیین کرده (وضع تعیینی) و به آن تصریح کرده است. به دیگر سخن، این واژه‌ها منقول‌اند و ناقل، شارع است. پذیرش این احتمال، مستلزم ثبوت حقیقت شرعیه است، ولی هیچ‌یک از اصولیان این فرض را نپذیرفته و برآن‌اند که اگر چنین بود خبر این کار شارع، دست‌کم به صورت خبر واحد، به ما نیز می‌رسید، زیرا برای کتمان آن انگیزه‌ای متصور نیست (← فیّاض، ج ۱، ص ۱۳۴؛ مظفر، ج ۱، ص ۳۶).

۵) این معانی، جدیدند و شارع، از ابتدا واژه‌های موردنظر را برای این معانی، تعیین کرده است (وضع تعیینی)، ولی نه با تصریح، بلکه با استعمال. در این فرض نیز این واژه‌ها منقول‌اند و ناقل، شارع است. پذیرش این احتمال نیز مستلزم ثبوت حقیقت شرعیه است (آخوند خراسانی، ص ۳۶؛ برای نقد آن ← مروّج، ج ۱، ص ۹۴ـ۹۵؛ فیّاض، ج ۱، ص ۱۳۴ـ۱۳۸).

۶) معانی شرعی، جدیدند ولی کاربرد الفاظ در این معانی در زمان شارع، نخست به صورت مجازی و همراه با قرینه بوده، ولی رفته‌رفته که کاربرد آنها در معانی مذکور غلبه یافته، به صورت حقیقی بر آنها اطلاق شده است. بر این اساس، وضع این الفاظ برای این معانی به صورت تَعَیُّنی، یعنی ناشی از کثرت استعمال این الفاظ در معانی شرعی در زمان شارع، بوده است. بنابراین، این واژه‌ها منقول‌اند و ناقل، عرف متشرعان حاضر در زمان شارع است. پیروان این دیدگاه به حقیقت شرعیه قائل شده‌اند.

تلاش اصولیان در اثبات یا رد حقیقت شرعیه، بیشتر دایر مدارفرض سوم (مبتنی بر رد حقیقت شرعیه و پذیرش حقیقت متشرعیه) و فرض پنجم یا ششم (مبتنی بر ثبوت حقیقت شرعیه) بوده است. مخالفان حقیقت شرعیه، احتمال عقلی آن را رد نکرده، ولی وقوع آن را نپذیرفته‌اند. یکی از دلایلی که در رد آن اقامه شده این است که حقایق شرعیه را چون عرب وضع نکرده است نمی‌توان واژه‌های عربی به‌شمار آورد؛ درنتیجه، وقوع آن مستلزم راه‌یافتن واژه‌های غیرعربی به قرآن است که با شماری از آیات قرآن (مانند یوسف: ۲؛ طه: ۱۱۳؛ زخرف: ۳)، که آن را عربی معرفی کرده، در تعارض است (باقلانی، ج ۱، ص ۳۹۱ـ۳۹۲). در پاسخ گفته‌اند که اولاً، این واژه‌ها عربی‌اند، زیرا هرچند نسبت به عرف شرعی، حقایق شرعی‌اند ولی نسبت به لغت عرب، مجازات لغوی‌اند. ثانیاً، عربی بودن قرآن در ساختار و اسلوب آن جلوه‌گر است نه در فقدان واژه‌های غیرعربی یا معرَّب (برای این پاسخ و پاسخهای دیگر ← فخررازی، ج ۱، ص ۳۰۰ـ۳۰۲؛ علامه حلّی، ج ۱، ص ۲۴۸ـ۲۵۰؛ رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۲۶ـ۴۲۷؛ برای دلایل دیگر در ردّ حقیقت شرعیه و نقد آنها ← ابن‌شهید ثانی، ص ۳۶ـ۳۷).

یکی از دلایلی که در اثبات حقیقت شرعیه آورده‌اند این است که از سویی، این واژه‌ها، اگر به‌طور مطلق (بدون قرینه) به‌کار روند، معانی شرعی را به ذهن متبادر می‌کنند و این، جز با تصرف شارع، ممکن نیست و از سوی دیگر، تبادر نیز علامت حقیقت است. به این استدلال چنین پاسخ داده‌اند که تبادرِ معانی شرعی از این واژه‌های فاقد قرینه، به ذهن معاصران پیامبر، علامت حقیقت شدن در آن زمان و موجب اثبات حقیقت شرعیه است، نه تبادر آنها به ذهن ما (میرزای قمی، ج ۱، ص ۳۶؛ برای دلایل موافقان حقیقت شرعیه و نقد آنها ← ابن‌شهید ثانی، ص ۳۵ـ۳۶؛ رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۲۸ـ۴۳۱). دربارهٔ اینکه این واژه‌ها در چه مقطعی از دورهٔ ۲۳ سالهٔ

تشریع، بنابر پذیرش حقیقت شرعیه، یا در چه زمانی پس از درگذشت پیامبر، بنابر پذیرش حقیقت متشرعیه، در معانی جدید حقیقت شده‌اند بحثهای فراوانی شده است (برای این مباحث و نیز آثار و لوازم آن ــه رازی‌اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۴ـ۴۱۶).

نظر غالب و مشهور، به‌ویژه تا قرن دهم، میان اصولیان شیعه و سنّی، به‌خصوص معتزلیان، ثبوت حقیقت شرعیه به‌طور مطلق بوده است (از جمله ــه علم‌الهدی، قسمت ۱، ص ۱۶؛ بصری، ج ۱، ص ۲۳ـ۲۶؛ ابواسحاق شیرازی، ص ۵۱؛ محقق حلّی، ص ۵۲)، تا جایی که برخی در این باره، ادعای اجماع کرده‌اند (ــه رازی‌اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۲)، ولی شماری از اصولیان آن را به‌طور مطلق نفی کرده یا به نفی آن گرایش داشته‌اند (ــه باقلانی، ج ۱، ص ۳۸۷؛ مقدس اردبیلی، ج ۳، ص ۳۸۷، ج ۶، ص ۵۳، ج ۹، ص ۳۳۴؛ ابن‌شهید ثانی، ص ۳۸؛ نیز ــه رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۲ـ۴۱۳). علاوه بر دو رأی یاد شده، آرای تفصیلی نیز بیان شده است؛ از جمله، پذیرش حقیقت شرعیه در الفاظ مربوط به عبادات و نپذیرفتن آن در الفاظ مربوط به معاملات (غیرعبادات)، یا پذیرش آن صرفاً در الفاظ پرکاربرد (برای نمونه ــه میرزای قمی، ج ۱، ص ۳۶ـ۳۹؛ عراقی، ج ۱، ص ۱۳۱ـ۱۳۴؛ برای دیدگاههای گوناگون تفصیلی ــه رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۳ـ۴۱۴؛ برای نقد آنها ــه روزدری، ج ۱، ص ۲۴۸ـ۲۴۹). برخی نیز معانی جدید در زمان پیامبر را مجاز مشهور دانسته، رأی به توقف داده‌اند؛ یعنی، آن واژه‌ها را نه بر معانی لغوی حمل کرده‌اند نه بر معانی شرعی (ــه فیّاض، ج ۱، ص ۱۳۳؛ مظفر، ج ۱، ص ۳۶).

شماری از اصولیان متأخر شیعه، نزاع حقیقت شرعیه را اساساً بی‌ثمر می‌دانند و فایدهٔ عملی چندانی برای آن قائل نیستند، زیرا به نظر آنان اولاً، وجود چنین واژه‌های فاقد قرینه، هم در قرآن و هم در احادیث نبوی، نادر است. ثانیاً، فقط برخی از این موارد نادر، متعلق به احکام است. ثالثاً، معنای اندکْ واژه‌های این چنینی در قرآن را می‌توان با الهام از تفسیر امامان شیعه و قراین استوار به دست آورد. رابعاً، احادیث نبوی در منابع شیعی عمدتاً از طریق امامان شیعه روایت شده است. خامساً، این واژه‌های فاقد قرینه در سخنان امامان، قطعاً بر معانی شرعی حمل می‌شوند، چه این واژه‌ها در احادیث خود آنان باشند چه در احادیثی که آنان از پیامبر روایت کرده‌اند (ــه رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۶ـ۴۱۷؛ خویی، ج ۱، ص ۳۳؛ فیاض، ج ۱، ص ۱۳۳ـ۱۳۴). در تأیید این نظر، شاید بتوان گفت که موردی وجود ندارد که مبنای اصولی فقیه دربارهٔ حقیقت شرعیه، در فهم او از قرآن و احادیث اثر گذاشته و سبب صدور احکام متفاوتی شده باشد.

اصولیان متقدم، اغلب، به‌جای حقیقت شرعیه، تعبیر اسماء شرعیه (یا اسم شرعی) را به‌کار برده‌اند (مثلاً ــه علم‌الهدی، همانجا؛ بصری، ج ۱، ص ۲۳ـ۲۴؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۱۴، ج ۲، ص ۴۱۸، ۴۸۶؛ آمدی، ج ۱، جزء ۱، ص ۶۱). شماری از اصولیان اهل سنّت، تعبیر اسماء دینیه (یا اسم دینی) را نیز به کار برده‌اند که برخی، مفهوم آن را خاص‌تر از حقیقت شرعیه و برخی، مغایر با آن دانسته‌اند (ــه باقلانی، ج ۱، ص ۳۸۸ـ۳۹۱؛ فخررازی، ج ۱، ص ۲۹۹؛ برای نقد آن ــه رازی‌اصفهانی، ج ۱، ص ۴۰۷ـ۴۰۸؛ روزدری، ج ۱، ص ۲۴۰ـ۲۴۱).

گفتنی است که متکلمان نیز به‌منظور بررسی اینکه صفتهایی مانند ایمان، کفر، نفاق و فسق بر چه موصوفهایی دلالت دارند و آیا مؤمن، کافر، منافق و فاسق از نظر دینی تعریفی خاص، غیر از معنای لغوی دارد، به این بحث ــ احتمالاً پیش از اصولیان ــ توجه کرده و آن را ذیل مسئله‌ای با عنوان «اسماء و احکام» آورده‌اند (برای نمونه ــه مفید، ص ۵۴؛ قاضی عبدالجباربن احمد، ص ۱۳۷ـ۱۳۸). باتوجه به اینکه در کلام، فایدهٔ عملی بیشتری بر این بحث مترتب است می‌توان جایگاه والاتری نسبت به اصول فقه برای آن قائل شد.

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمدکاظم‌بن حسین آخوندخراسانی، *کفایةالاصول*، قم ۱۴۲۳؛ آقابزرگ طهرانی؛ علی‌بن محمدآمدی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، چاپ سیدجمیلی، ج ۱، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ ابن‌شهید ثانی، *معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین: المقدمة فی اصول الفقه*، قم ۱۳۶۵ ش؛ ابواسحاق شیرازی، *اللمع فی اصول الفقه*، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ محمدبن طیّب باقلانی، *التقریب و الارشاد (الصغیر)*، چاپ عبدالحمیدبن علی ابوزنید، ج ۱، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ محمدبن علی بصری، *کتاب المعتمد فی اصول الفقه*، چاپ محمد حمیدالله، دمشق ۱۳۸۴ـ۱۳۸۵/ ۱۹۶۴ـ۱۹۶۵؛ ابوالقاسم خویی، *اجودالتقریرات*، تقریرات درس آیت‌الله نائینی، قم ۱۴۱۰؛ محمدتقی‌بن عبدالرحیم رازی اصفهانی، *هدایةالمسترشدین فی شرح اصول معالم‌الدین*، قم ۱۴۲۰ـ۱۴۲۱؛ علی روزدری، *تقریرات آیةالله المجدّد الشیرازی*، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۵؛ محمدبن حسن طوسی، *العُدّة فی اصول‌الفقه*، چاپ محمدرضا انصاری‌قمی، قم ۱۳۷۶ ش؛ ضیاءالدین عراقی، *مقالات الاصول*، ج ۱، چاپ محسن عراقی و منذرحکیم، قم ۱۴۱۴؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *نهایةالوصول الی علم الاصول*، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۲۵ـ۱۴۲۷؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، چاپ ابوالقاسم گرجی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن عمر فخررازی، *المحصول فی علم اصول الفقه*، چاپ طه جابر فیاض علوانی، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ محمداسحاق فیاض، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات درس آیت‌الله خویی، نجف ۱۹۷۴؛ قاضی عبدالجباربن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۴؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *معارج‌الاصول*، چاپ محمدحسین رضوی، قم ۱۴۰۳؛ محمدجعفر مروّج، *منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة*، نجف ۱۳۸۸، چاپ افست قم ۱۴۰۳ـ۱۴۱۱؛ محمدرضا مظفر، *اصول‌الفقه*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا.]؛

محمدبن محمد مفید، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، چاپ عباسقلی ص. وجدی (واعظ چرندابی)، تبریز ۱۳۷۱، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، چاپ مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، قم، ج ۳، ۱۳۶۲ش، ج ۶، [بی‌تا.]، ج ۹، ۱۴۱۴؛ حسینعلی منتظری، *نهایة‌الاصول*، تقریرات درس آیت‌اللّه بروجردی، قم ۱۴۱۵؛ ابوالقاسم‌بن محمدحسن میرزای قمی، *قوانین الاصول*، چاپ سنگی تهران ۱۳۰۸ـ۱۳۰۹، چاپ افست ۱۳۷۸.

/ محمد رئیس‌زاده /

حقیقت متشرعه/ متشرعیه ← حقیقت شرعیه

حقیقت محمدیه، اصطلاحی در عرفان ابن‌عربی*، به معنای تعین اول از ذات الهی که همان اسم اعظم و جامع اسماء حسنای حق است. از این حقیقت، همهٔ عوالم به ظهور رسیده است و به آن حقیقة‌الحقایق نیز می‌گویند (← عبدالرزاق کاشی، ص ۱۳۱، ۳۵۲ـ۳۵۳).

به اعتقاد عرفا حقیقت محمدیه به‌طور کامل در انسان کامل* ظاهر می‌شود. نبی، رسول و ولیّ، مظاهر این حقیقت در عالم سِفْلی هستند و کامل‌ترین مظهر آن در این عالم پیامبر اسلام صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم است (← ابن‌عربی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۶۴، ۲۱۴؛ جهانگیری، ص ۳۲۸ـ۳۳۰).

آموزه‌های ابن‌عربی (۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۱۴) در این باره از یک سو مبتنی بر احادیثی از قبیل «کنتُ نبیاً وآدم بین الماء و الطین» است که براساس تفسیر او از این حدیث، پیامبر حقیقتی ورای صورت خود در زمان و مکان خاص دارد و به نوعی دارای هستی جهانی، ازلی و ابدی است (نیز ← ایزوتسو[1]، ص ۲۴۸). از سوی دیگر، وی برخی از مؤلفه‌های این اندیشه را وام‌دار عرفای پیش از خود است، زیرا توجه به نبی‌اکرم به عنوان واقعیتی که اولاً کامل‌ترین و برترین انسان است و ثانیاً واقعیتی که منحصر به انسانی در زمان و مکان خاص نیست و ثالثاً با ذات مقدّس حق نسبتی خاص دارد، در تاریخ عرفان اسلامی، به‌خصوص در آموزه‌های حکیم ابوعبداللّه ترمذی* دربارهٔ ولایت*، سابقه داشته است (← حکیم‌ترمذی، ص ۳۷، ۳۹؛ نیز ← ادامهٔ مقاله). اما تعمق در این معانی، که در اندیشهٔ ابن‌عربی بارور شد و به وضع چنین اصطلاحی انجامید، شامل سه مرحله است:

مرحلهٔ اول: از اولین کتابهای صوفیه تا قرن هفتم. در این مرحله عرفا براساس برخی ادلهٔ نقلی، بر برتری مقام پیامبر اتفاق‌نظر داشتند (← کلاباذی، ص ۶۹). باتوجه به تفاسیر عرفا، این ادله (شامل آیات و احادیث) دو دسته‌اند: ۱) ادله‌ای که به تبیین اختصاصات و برتری نبی‌اکرم بر سایر انبیا می‌پردازند. مثلاً، عرفا آیهٔ «لِیَغفرلکَ اللّهُ ما تَقَدَّمَ من ذَنبِکَ و ما تأخَّر» (فتح: ۲) را مطرح می‌کنند که دربارهٔ تقدم غفران الهی بر گناه پیامبر است، در حالی که غفران الهی در مورد پیامبران دیگر، متأخر از گناه آنان و بلکه مسبوق به توبه بوده است (ابونصر سراج، ص ۱۱۱؛ مستملی، ربع ۲، ص ۸۷۷ـ۸۷۸) یا در مقایسهٔ پیامبر اسلام با حضرت موسی علیه‌السلام به دو آیهٔ «اَلَم نَشْرَح لکَ صدرَک» (انشراح: ۱) و آیهٔ «رَبِّ اشْرَح لی صَدری» (طه: ۲۵) اشاره می‌شود که مطابق این دو آیه، حضرت موسی طلب شرح صدر می‌کند در حالی که مقام شرح صدر برای پیامبر بدون طلب حاصل بوده است (ابونصر سراج، ص ۱۱۰). نمونهٔ دیگر، تفضیل پیامبر بر حضرت عیسی علیه‌السلام است؛ مطابق برخی روایات، حضرت عیسی قادر بود بر سطح آب راه برود، ولی معراج پیامبر راه رفتن در هوا بود و این کرامت برتر از کرامت حضرت عیسی تلقی می‌شود (مستملی، ربع ۲، ص ۸۷۰).

۲) ادله‌ای که از وجود خاص پیامبر و برتری هویت ایشان به‌طور مطلق سخن می‌گویند. این دسته از ادله، در تفسیر احادیثی مانند «لی معَ اللّهِ وقت لایَسَعُنی فیه مَلَکٌ مقرّب ولا نبیٌ مرسل» یا به روایتی دیگر «لایسَعُنی فیه غیرُ ربی» و «انا سید وُلْدِ آدمَ ولا فخرَ، آدمُ و مَنْ دونَه تحتَ لوائی» هستند (← کلاباذی، همانجا؛ مستملی، ربع ۲، ص ۹۰۲).

همهٔ آیات و احادیث این دو دسته دلیل، در شکل‌گیری تعبیر حقیقت محمدیه حائز اهمیت‌اند، زیرا وجود پیامبر را به دو وجه خَلقی (ظاهر) و حقی (باطن) تقسیم می‌کنند و او را در نسبت بسیار نزدیک با حق قرار می‌دهند و خلق را از ادراک کمال او عاجز می‌انگارند (← مستملی، ربع ۲، ص ۹۰۶ـ۹۰۸)؛ به‌خصوص روایت «اوّلُ ما خَلَق اللّه نوری»، که اولویت پیامبر بر مخلوقات از آن استنباط می‌شود (← حکیم‌ترمذی، ص ۳۹؛ عین‌القضاة، ص ۲۵۸، ۲۶۶). در آخر، تعبیراتی مانند روح محمدی و نور محمدی، که ایشان را اولین مخلوق معرفی می‌کند (نجم رازی، ص ۳۷ـ۳۸، ۵۲)، انتقال به تفکر ابن‌عربی را ممکن ساخت.

مرحلهٔ دوم: حقیقت محمدیه در عرفان ابن‌عربی. حقیقت از نظر ابن‌عربی آن چیزی است که وجود بر آن بنا شده است؛ ازاین‌رو، حتی بر امور متقابل و متماثل نیز شمول دارد (*الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۵۶۳) باتوجه به این مبنا، واضح

1. Toshihiko Izutsu

است که نمی‌توان حقیقت محمدیه را تعریف منطقی کرد. این حقیقت از حیث منشأ بودن آن برای همهٔ موجودات قابل مشاهده است و ازاین‌رو حقیقت محمدیه با ذات حق، با مراتب و تعینات وجود (از جمله عالم به‌طور عام، انسان به‌طور خاص) و با معرفت اهل عرفان مرتبط است. حقیقت محمدیه از حیث ارتباطش با عالم مبدأ، خالق عالم است؛ از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع جمیع حقایق وجود است؛ و از حیث ارتباطش با علوم باطن، مصدر و منبع علوم و معارف عارفان است (همو، ۱۳۷۰ش، ج ۲، تعلیقات عفیفی، ص ۳۲۰؛ جهانگیری، ص ۳۲۸ـ۳۲۹).

اولین مشخصهٔ این حقیقت در ارتباط با ذات حق، عبارت است از صفات و اسماء حق بودن (← ابن‌عربی، ۱۴۱۸، ص ۳۷). به اعتبار همین مشخصه، این حقیقت دو ویژگی دیگر دارد: جامعیت یا شمول، و سیادت و برتری بر اسماء حسنیٰ (← همو، ۱۳۶۷ش، ص ۲۱۷ـ۲۱۸). از نظر ابن‌عربی (۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۶۴) اسما منشأ کثرت‌اند و بین آنها تقابل وجود دارد (مثلاً، اسم قهر با لطف تقابل دارد) و هر اسمی صاحب حکمی است و هیچ اسمی نمی‌تواند حکم اسم دیگر را باطل سازد، اما حقیقت محمدیه می‌تواند بر اسما حکم کند و حکمی را الغا و حکم دیگری را جاری گرداند. دلیل بر این مقام، وجود شفاعت برای صاحب این حقیقت است.

در ارتباط حقیقت محمدیه با ذات حق، دو وجه دیگر از این مفهوم روشن می‌گردد، یکی دلالت بر وجود حق و دیگری معرفت به حق. به تعبیر دیگر، اصلی‌ترین و واضح‌ترین دلیل بر وجود حق، حقیقت محمدیه است و چون این حقیقت از برترین اتحاد با حق برخوردار است، با ثبوت خود حق را ثابت می‌کند و در بیشترین حد مدلول خود را می‌نمایاند (← همان، ج ۱، ص ۲۱۵) و علم او به حق نیز به سبب همین ارتباط، کامل‌ترین علم است، زیرا علم مرآتی (آیینه‌وار) به حق دارد (همان، ج ۱، ص ۶۲). اما وجود عینی حقیقت محمدیه حقیقتی مثالی است و این واقعیت مثالی، که جامع اسما و صفات الهی است، همان وجود غیبی پیامبر اکرم است که ابن‌عربی تحت عنوان باطن نبوت از آن یاد می‌کند (← همو، ۱۴۱۸، همانجا؛ همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۴۳). به نظر ابن‌عربی (۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۳۴ـ۱۳۵) ولایتْ باطنِ نبوت است. در حقیقت، «ولی» اسم الهی است و مقام ولایت عبارت است از جهت این حقیقت به سوی حق، که فانی در ذات او و باقی به اوست و نبوت عبارت است از جهت یا وجه این حقیقت به سوی خلق، که موقت و قطع‌شدنی است (← همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۲۵۶ـ ۲۵۸). با این تحلیل، ابن‌عربی (۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۳۵)، برخلاف عرفای پیشین (← کلاباذی، ص ۶۹)، ولایت را متضمن مقام نبوت و برتر از آن می‌داند.

اما پیامبر اسلام در میان انبیا و اولیای خدا موقع ویژه‌ای دارد. ابن‌عربی با استناد به حدیث «کنت نبیاً و آدم بین‌الماء و الطین»، نبوت را در ایشان سابق بر انسانیت می‌داند، زیرا تأکید حدیث بر موجود بودن یا انسان بودن نیست بلکه بر نبوت است (← *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۴۳ـ۱۴۴) و انسانیت لباسی بر اندام باطن نبوت یا حقیقت محمدیه بوده است (← همو، ۱۴۱۸، ص ۳۴).

از سابق بودن مقام نبوت پیامبر بر انسانیت و ارتباط نبوت با ولایت و حقیقت محمدیه، این نتیجه گرفته می‌شود که نبوت در پیامبر اسلام استقلالی و ذاتی است و در پیامبران دیگر این مقام مأخوذ از حقیقت محمدیه است (← همو، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۶۳ـ۶۴). بدین‌ترتیب، همهٔ انبیا، از آدم تا عیسی علیهم‌السلام، مظاهر این حقیقت‌اند؛ اما با آمدن پیامبر اسلام، یا در واقع، ظهور کامل این حقیقت در صورت محمدیه، تمامی شرایع انبیای دیگر نسخ شده است (همو، *الفتوحات المکیة*، همانجا).

دومین وجه حقیقت محمدیه ارتباط آن با عالم است. مراد از عالم، کل ماسوی اللّه اعم از انسان است، اما از حیث ارتباط با انسان، انسان کامل صورت کامل حقیقت محمدیه و جامع جمیع حقایق وجود است (همو، ۱۳۷۰ش، ج ۲، تعلیقات عفیفی، ص ۳۲۰). به نظر می‌رسد که به اعتبار منشأ بودن حقیقت محمدیه برای آدم علیه‌السلام، این حقیقتْ پدرِ آدم تصور شود و حقیقت محمدیه از طریق ابوتِ آدم علیه‌السلام به تمام انسانها برسد، اما ابن‌عربی (۱۴۱۸، ص ۳۵) حضرت محمد [صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم] را نسخهٔ حق و آدم را نسخه‌ای از او و دیگر انسانها را نسخه‌ای از هر دو می‌داند؛ بدین‌ترتیب، ابن‌عربی رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه، یعنی بدون واسطهٔ ابوتِ آدم علیه‌السلام، برای حقیقت محمدیه در انسان قائل است و ابوت آدم را برحسب اجسام و ابوت حقیقت محمدی را برحسب ارواح انسانی می‌داند (← *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۵، ج ۳، ص ۴۵۶ـ۴۵۷).

وجهی که کیفیت ارتباط این حقیقت با ارواح انسانی را روشن‌تر می‌کند، رابطهٔ حقیقت محمدیه با معرفت انسانهاست. ابن‌عربی (*الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۵۷) هر شریعت و هر علم و معرفتی را در هر زمانی میراث محمدی می‌داند و چون معرفت به حق براساس تجلی است (← تجلی*) و حقیقت محمدیه تجلی جامع است، پس رسیدن به هر نوع معرفتی و علمی نه فقط در انبیا بلکه در تمام انسانها از طریق این حقیقت صورت می‌پذیرد (← ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۵، ج ۳، ص ۴۵۷). از میان این معارف، معرفت خاصی نیز به حق

وجـود دارد کـه بـه نـظر ابـن‌عربی (۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۶۲) مـختص بـه حـضرت خـاتم‌الرسـل («صـورت مـحمدیه») و خاتم‌الاولیاء است و فقط انبیا و اولیا از طریق این دو می‌توانند به آن برسند.

مرحلهٔ سـوم: تـابعین و شـارحـان ابـن‌عربی. در تـابعین ابن‌عربی، موضوع اول در بیان «حقیقت محمدیه»، «تعین اول» است (ـــه عبدالرزاق کاشی، ص ۱۳۱). در این اصطلاح نیز آنچه مـورد تأمل واقـع مـی‌شود، «اَوّلیت» است. تـبیین ایـن اولیت معمولاً فصلی از کتابهای این دوره را بـه خـود اختصاص داده است. نسفی (ص ۲۲۵) بر آن است که این تأکید در اولیت سبب شده است برخی این حقیقت را خدا بپندارند. تطبیق این اولیت با برخی احادیث که عناوین مختلفی، از قبیل لوح، قلم، عقل، و عرش، را مخلوق اول معرفی می‌کنند، عرفا را به تـبیین ارتـباط حقیقت محمدیه با این عناوین سوق‌داده. نـسفی (ص ۲۲۰ـ۲۲۱) برای پاسخ به همین سؤال که آیا مـقام اولیت از آنِ یک جـوهر است یا چند جوهر، جهان را به مُلک و ملکوت تقسیم کرده و نوشته است اول چیزی که خدا در ملکوت آفرید عـقل اول یـا همان قلم الهی و اول چیزی که در جهان مُلک آفرید فلک اول یا همان عرش بود. پس خداوند به قلم که دریای نور است فرمان داد که بر عرش بنویسد و آنچه قلم نقش کرد نور نبی و ولیّ بود. چون اول بودن به معنای منشأ خلق بودن است، جـیلی (ج ۲، ص ۵۸) بهشت و دوزخ، نعیم مؤمنان و عذاب کافران را هم به صـورت محمدیه، که پیش از صـورت آدم عـلیه‌السـلام بـوده، نسـبت داده است. علاوه بر اولیت، اولویت حقیقت محمدیه نیز در آثار شـارحـان ابـن‌عربی وجـود دارد، از جـمله صـدرالدیـن قونیوی (ص ۱۰۰) مسئلهٔ تدبر را به عنوان اولویت این حقیقت بر جمیع ماسوی اللّه مطرح می‌کند؛ بنابراین، این حقیقت نه تنها برتر از همه است بلکه به تدبیر امر مادون خود نیز می‌پردازد.

دومین تفصیل و شرح در تابعین ابن‌عربی، مـسئلهٔ ارتـباط شخص پیامبر یا صورت محمدی با این حقیقت غیبی و کـلی، یعنی حقیقت محمدیه، است. صدرالدین قونیوی (ص ۶۸ـ۶۹) صورت محمدیه را لقب حقیقت محمدیه می‌داند. این حقیقت، برحسب حـال و زمـان و بـعضی مـراتب وجـود، ایـن لقب را می‌پذیرد و انسـانیت، اسم‌اللّه یا اسم رحمان نیز هـمگی القـاب حقیقت محمدیه‌اند. قیصری (ص ۲۱ـ۲۲) نیز نـبوت (یـعنی رسالت) را به صورت محمدیه یا شخص پیامبر، و باطن نبوت (یعنی ولایت) را به‌حقیقت محمدیه اختصاص می‌دهد. نسفی (ص ۳۱۵ـ۳۱۶) هم مطلبی نزدیک به هـمین مـوضوع دارد. او ولایت و نبوت را دو صفت نبی می‌داند. پیامبر از آن حیث که رو به بندگان خدا دارد و فیض خدا را به آنها می‌رساند دارای نبوت است و از آن حیث که رو به خدا دارد و از خدا فیض می‌پذیرد ولایت دارد. به نظر آقامحمدرضا قمشه‌ای (ص ۶۶ـ۶۷)، «ولیّ» بـاطن «اسـم‌اللّـه» است و الاهیت و ولایت، بـاطن حـقیقت محمدیه‌اند، و ایـن حـقیقت در مـراتب تـشکیک بـه صـورت محمدی، که مرتبه‌ای از مراتب ولایت حقیقت محمدی است، می‌رسد. علاوه بر اینها، تابعین ابن‌عربی اصـطلاحات دیـگری بـرای حـقیقت مـحمدیه وضـع کـردند، از جـمله جـامی (ص ۲۷۵ـ۲۷۶) تعبیر قرآن را برای حقیقت محمدیه به‌کار برده، زیرا قرآن جامع کلمات الهی است، همچنان که حقیقت محمدیه جامع همهٔ مـظاهر و تـجلیات الهـی است. بـه جـای حـقیقت مـحمدیه گـاه حـقایق مـحمدیه (ـــه جـیلی، ج ۲، ص ۵۹) یـا حقیقت احمدیه (فناری، ص ۲۷۸؛ شاه‌آبادی، ص ۱۲) نیز به کار می‌رود. تفـسیر صفـت «مبارک» و «قدْر» در تـعبیر قـرآنی «لیـلةٍ مبارکةٍ» و «لیلة القدر»، سبب شده است تا حقیقت مـحمدیه را لیلةالقدر نیز بدانند (برای نمونه ـــه شاه‌آبادی، همانجا).

منابع: ابن‌عربی، *التجلیات الالهیة*، همراه با تعلیقات ابن‌سودکین، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۶۷ش؛ همو، *عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس‌المغرب*، چاپ خالد شبل ابوسلیمان، قاهره ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ همو، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ همو، *فصوص‌الحکم* و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، تهران ۱۳۷۰ش؛ ابونصر سراج، *کتاب اللُّمَع فی‌التصوف*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ توشیهیکو ایزوتسو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمهٔ محمدجواد گوهری، تهران ۱۳۷۹ش؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، چاپ ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰ش؛ محسن جهانگیری، *محیی‌الدین‌بن عربی: چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*، تهران ۱۳۵۹ش؛ عبدالکریم‌بن ابراهیم جیلی، *الانسان الکامل فی معرفةالاواخر و الاوائل*، قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۰؛ محمدبن علی‌حکیم ترمذی، *ثلاثة مصنّفات للحکیم الترمذی: کتاب سیرةالأولیاء، جواب المسائل التی سأله اهل سرخس عنها، جواب کتاب من‌الرّی*، چاپ برند راتکه، بیروت ۱۹۹۲؛ محمدعلی شاه‌آبادی، *رشحات‌البحار*، تهران ۱۳۶۰ش؛ محمدبن اسحاق صدرالدین قونیوی، *النفحات الالهیة*، چاپ محمد خواجوی، تهران ۱۳۷۵ش؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیه*، [با] ترجمه و شرح از محمدعلی مودود لاری، چاپ گل‌بابا سعیدی، تهران ۱۳۷۶ش؛ عبداللّه‌بن محمد عین‌القضاة، *تمهیدات*، چاپ عفیف عسیران، تهران [۱۳۴۱؟ ش]؛ محمدبن حمزه فناری، *مصباح‌الانس فی شرح مفتاح غیب‌الجمع و الوجود*، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ افست ۱۳۶۳ش؛ محمدرضابن ابوالقاسم قمشه‌ای، *تحقیق در مباحث ولایة کلیه: حواشی برفصوص*، در داوودبن محمود قیصری، *رسائل قیصری*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۸۱ش؛ داوودبن محمود قیصری، *رسائل قیصری*، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۸۱ش؛ ابوبکر محمدبن ابراهیم کلاباذی، *التعرف لمذهب اهل‌التصوف*، دمشق ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ اسماعیل‌بن محمد مستملی، *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*، چاپ محمد روشن،

تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۶ ش؛ عبداللّه‌بن محمد نجم‌رازی، *مرصادالعباد*، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۵۲ ش؛ عزیزالدین‌بن محمد نسفی، *مجموعهٔ رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*، چاپ ماریژان موله، تهران ۱۳۴۱ ش.

/ جلیله علم‌الهدیٰ /

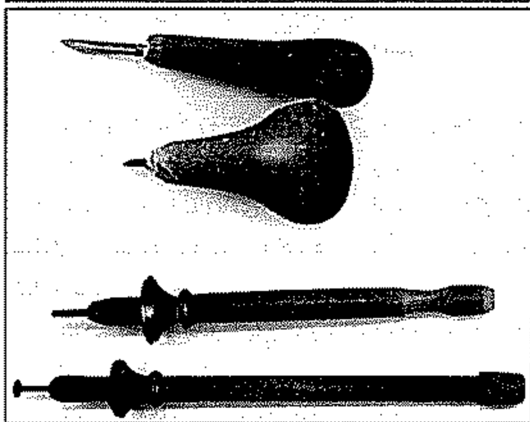
حقیقت و مجاز ← مجاز (۲)

حِکاری ← هکاری

حکّاکی، خراشیدن و تراشیدن سطوح مختلف سنگی، فلزی، شیشه‌ای و غیره برای نقش‌اندازی روی آنها. حکاکی در معنای عام به شیوه‌ای از نقش‌اندازی بر روی انواع مواد چون گل، سنگ، چوب، فلز و شیشه گفته می‌شود که شامل جزئی‌ترین خراشهای ایجاد شده تا کنده‌کاریهای عمیق یا برجسته است. ازاین‌رو، واژهٔ حکاکی در هنرهایی چون حجاری، منبت‌کاری، خراطی، گچ‌بری، آجرتراشی، ساخت کلیشه، قالب‌سازی (← قلمکاری*؛ چاپ و چاپخانه*)، فولادکوبی، مرصّع‌کاری، تراش شیشه و شیشه‌گری، زرگری، جواهرسازی، مهرسازی و نگین‌تراشی، قلم‌زنی و غیره مصطلح شده و این فن در آنها کاربرد یافته است. متداول‌ترین تعریف حکاکی، تراش و ایجاد خراش یا شیارهای ظریف و اغلب کم‌عمق بر روی فلزات قیمتی و نیمه‌قیمتی و سنگهایی چون زمرد و یاقوت، خصوصاً عقیق و همچنین انواع مهر، طلسم، سرسکه (قالبهای ضرب سکه) است (← دهخدا؛ فرهنگ بزرگ سخن، ذیل «حک» و «حکاکی»؛ سیدصدر، ذیل «حکاکی»). حکاکی از اصطلاحات سکه‌سازی بوده و از مهم‌ترین کارها در این حوزه تلقی می‌شده است (← عقیلی، ص ۴۰، ۵۰۳).

حکاکی به دو شیوه انجام می‌شود: ۱) حکاکی سنگ خصوصاً عقیق. در حکاکی عقیق از انواع قلم الماسه استفاده می‌شود. این قلمها بیست و گاهی تا چهل نمونه است. دستگاه این نوع حکاکی ساده و شامل یک محور است که قلم الماسه در رأس آن قرار می‌گیرد و محرک محور یک کمان است. سنگ را پس از ترکیب خط و نقش روی قبضه می‌چسبانند. قبضه تکه چوب خراطی شده‌ای با یک صفحهٔ مدور کوچک و دسته‌ای نازک به طول ده تا پانزده سانتیمتر است که مقداری موم روی سطح آن قرار دارد و عامل نگهدارندهٔ سنگ است. هنگام سنگ‌کَنی، قبضه در یک دست و کمانِ دستگاه در دست دیگر





ابزار حکاکی

حکاک قرار می‌گیرد. با حرکت مداوم کمان و چرخش محور و درگیر کردن سطح سنگ با قلم الماسه حکاکی صورت می‌پذیرد. حکاکی مهرهای عقیق اغلب عمیق‌تر از نوع خاتم و انگشتری است. ۲) حکاکی فلزات از قبیل مُهر، سرسکه، طلسم و خصوصاً مهرهای برنجی با قلم فولادی، که به دو شیوهٔ گود و برجسته انجام می‌شود. در حکاکی گود، ابتدا شیء فلزی ــ که اغلب مهرهای برنجی به شکل مربع یا مستطیل با دسته‌ای قالب‌ریزی شده است ــ در یک نگهدارندهٔ چوبی به شکل استوانه و با یک شکاف کوچک، محکم و جفت می‌شود. سپس با قلم فولادی دسته‌دار و با فشار دست شیارهای لازم را در سطح فلز ایجاد می‌کنند.

در شیوهٔ برجسته با استفاده از قلم و چکش زمینهٔ نقش کنده می‌شود و عبارت روی فلز برجسته می‌ماند. شیوهٔ برجسته برای مهرهای بزرگ‌تر با نقش کمتر و ساده‌تر، امکان‌پذیر و بسیار مشکل‌تر از شیوهٔ گود است (وولف[1]، ص ۳۷ـ۳۹). با

1. Wulff



مهر عقیق یمانی حکاکی شده (۱ر۱ × ۹ر۱ سانتیمتر)، متعلق به حدود اوایل قرن اول، ایران، سیستان، محفوظ در موزهٔ ارمیتاژ

رواج مهرهای لاستیکی و ژلاتینی، حکاکی مُهر رو به افول نهاده و حکاکی لیزری و دستگاههای پیشرفتهٔ تراش، حکاکی سنّتی سنگ را دچار تغییرات زیادی کرده است. امروزه حکاکی انواع سنگهای انگشتری با فِرز[1] انگشتی و تیغه‌های مخصوص دندانپزشکی انجام می‌گیرد.

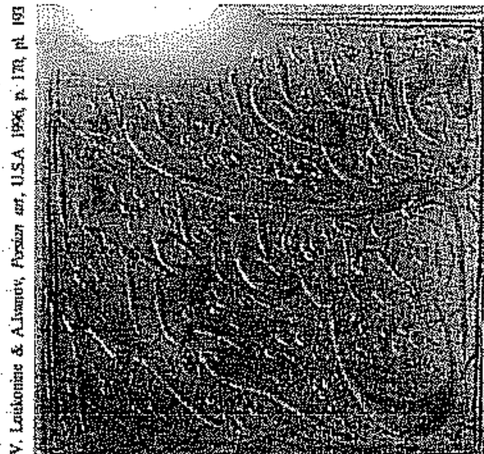
حکاکی قدمتی حدوداً پنج هزار ساله دارد (گلچین معانی، ص ۴۲). حکِ نقش ابتدا بر روی مواد نرم صورت می‌پذیرفت و نخستین نمونه‌های آن مربوط به مهرها و لوحه‌های گِلی است. مهرهای منقوش استوانه‌ای، مدور و مخروطی هزارهٔ چهارم و سوم پیش از میلاد در بین‌النهرین و آثار مشابه دوره‌های هخامنشی و ساسانی، نمونه‌های حکاکی پیش از اسلام‌اند (ملک‌زاده، ص ۴۵ـ۴۹؛ نیز ← مُهر*). در حکاکی پیش از اسلام بیشتر از تصویر استفاده می‌شد، اما با ظهور اسلام خط و خوشنویسی آیات و عبارات مذهبی بیشتر به کار رفت. قدیم‌ترین اثر حکاکی‌شدهٔ اسلامی نگین انگشتری منسوب به پیغمبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم، به سجع «محمد رسول اللّه» در سه سطر است (ابن‌خلدون، ج ۱: مقدمه، ص ۳۲۶؛ بخاری، ج ۷، ص ۵۲ـ۵۳؛ نیز ← خاتم*). همچنین، حک طُغرا* بر روی مهر بسیار رایج بوده است (برای نمونه ← قائم‌مقامی، شکل ۱۹۲ـ۱۹۵). تاریخ‌نویسی و آوردن نام حکاک در پای اثر در دورهٔ صفویه (۹۰۶ـ۱۱۳۵) مرسوم شد (جدّی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۱۴). مقارن دورهٔ صفویه، عثمانیان نیز به این کار مبادرت ورزیدند (د. ا. د. ترک، ذیل "Hakkâklık").

از نام و احوال حکاکان پیش از قاجار اطلاع زیادی در دست نیست. در تذکرهٔ تحفهٔ سامی (سام میرزای صفوی، ص ۲۷۲)، از مولانا قانعی قزوینی و در تذکرهٔ نصرآبادی (ص ۱۴۳)، از سراجای حکاک نام برده شده است، اما در دورهٔ قاجار (۱۲۱۰ـ۱۳۴۴/ ۱۳۰۴ش) و پس از آن چند تن بسیار مشهورند، از جمله: حاج‌آقا محمدطاهر، حکاک اصفهانی اواخر سلطنت محمدشاه و دورهٔ ناصرالدین‌شاه که در اصفهان و تهران روزگار می‌گذراند و فرزندش، حاج‌محمدحسن، و نوه‌هایش میرزانصراللّه، میرزااسداللّه و میرزااسماعیل صدرالقرّاء که همگی در کار خود متبحر بودند (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۵۷ش، ص ۳۹)؛ حاج‌میرزا حسین حکاک شیرازی (با امضای «ح» یا «حسین») که مُهر ناصرالدین‌شاه و بسیاری از شاهزادگان و رجال قاجار را حک کرده است (بیانی، ج ۱، ص ۱۵۱؛ جدّی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۱)؛ برادر وی، حاج‌میرزا حسن حکاک (← بیانی، ج ۱، ص ۱۳۷ـ۱۳۸)؛ محمود مُذهِّب‌باشی؛ ملاعلی بقا (فرصت‌شیرازی، ص ۵۵۱)؛ میرزامحمدعلی حکاک، شاگرد میرزامحمدعلی‌بن میرزاخیراللّه (هفت‌قلمی‌دهلوی، ص ۶۶)؛ محمدتقی حکاک، حکاکباشی مظفرالدین‌شاه (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۶۳ـ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۶۷۵)؛ میرزاعباس، حکاک مهر احمدشاه (همان، ج ۱، ص ۲۹۲ـ۲۹۳)؛ محمدجعفر حکاک (دیوان‌بیگی، ج ۱، ص ۴۱۷)؛ و خاندان جمیدی شیرازی (میرزاابوالقاسمی، ص ۱۱۲ـ۱۱۴).

از حکاکان ترکیه، دانا، مجدی، آلتونتاش، رسا، عزمی، بندریان، سامی، عزت، فنّی، فهمی، یمنی و خاندان چلبی مشهورند (د.ا.د.ترک، همانجا؛ جدّی، ۱۳۸۳ش، همانجا). علّامی در اکبرنامه (ج ۳، ص ۶۷۲) از مولانا علی احمد دهلوی، حکاک هندی، یاد کرده است. در بخشی از یک نسخهٔ خطی به تاریخ ۹۹۹ در مجموعهٔ کریم‌زاده تبریزی، از دیگر حکاکان هندی، مقصودِ مُهرکَن، شرف هروی و مولانا ابراهیم نام‌برده شده است (← کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۵۷ش، ص ۴۱).

معمولاً حکاکان در اطراف بازار یا عمارت دیوان‌خانهٔ حکومتی پاتوق می‌کردند. برخی هم در نزدیکی مسجدجامع و مکانهای مذهبی شهر دکانی داشتند؛ مثلاً در شیراز دوره‌های زند و قاجار اغلب آنها بر سکوهای مسجد وکیل می‌نشستند که نزدیک بازار و عمارت دیوان‌خانهٔ کریمخانی بود (میرزاابوالقاسمی، ص ۱۱۲ـ۱۱۳). اولیاچلبی (ج ۱، ص ۵۷۵) شمار حکاکان دورهٔ مراد اول (حک ۷۶۱ـ۷۹۱) را

1. fraise


V. Loukonine & A.Ivanov, *Persian art*, USA 1996, p. 178, pl. 193

مهر عقیق حکاکی شده، با خط نستعلیق، به عبارت: امیرالبحر قسطنطین امپراتورزادهٔ عظم (۱ر۳×۵ر۳ سانتیمتر)، از قرن سیزدهم، محفوظ در موزهٔ ارمیتاژ

۱۰۵ تن با سی‌دکان ذکر کرده که عقیق، فیروزه و یشم حک می‌کردند و پیر آنها عبدالله یمنی بوده است. وی اعضای صنف مُهرکَنان را هشتاد تن و آنها را حکاکنندهٔ مهر وزرا دانسته و پیرشان را عثمان و استادان برجستهٔ آنها را محمود چلپی، رضا چلپی و فرید چلپی معرفی کرده است. او همچنین مهرکنان و سیم و هیاکل‌نشانان را صنفی دیگر و آنان را در حک مهر و نقره ماهر دانسته است.

حکاکی در ایران، مانند دیگر حرَف سنّتی، بیشتر شغلی خانوادگی بوده و برخلاف حکاکان ترک، صنف خاصی نداشته است. حکاکی شغل پردرآمدی نبود و اکثر حکاکان از راه حرفه‌های دیگر نیز، که گاه نزدیک به حکاکی بود، امرار معاش می‌کردند. برخی دوره‌گرد بودند و غیر از حکاکی، فال‌گیری و دعانویسی می‌کردند (برای نمونهٔ این مشاغل ← میرزاابوالقاسمی، ص۱۱۴). فقط برجستگان این فن و هنر سفارشهای درخور می‌گرفتند یا به دربار راه می‌یافتند و ارج و مقام بالا نصیبشان می‌شد. حکاک ماهر، علاوه بر خوشنویسی و ترکیب و نَقر خطوط دستی، چپ‌نویسی را نیز خوب می‌دانست. حکاکان گاهی نوشتن، حُسن خط و ترکیب نمی‌دانستند، حتی گاهی صرفاً سواد چپ نوشتن داشتند. برخی مهر فلزی و برخی فقط عقیق نقش می‌زدند، اما یک حکاک تمام‌عیار همهٔ مراحل ساخت و حک را می‌دانست. داشتن طبع موزون، چنان که از دورهٔ صفویه مرسوم شد، بسیار به کار می‌آمد (برای نمونه ← سخن، دورهٔ ۴، ش ۳، بهمن ۱۳۳۱، ص ۲۳۰؛ نیز ← مهر*).

منابع: ابن‌خلدون؛ اولیا چلبی؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ مهدی بیانی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران ۱۳۴۵ـ۱۳۵۸ ش؛ محمدجواد جدّی، «تأملی بر جایگاه و ویژگی مهرهای دورهٔ صفوی»، در *مجموعه مقالات خوشنویسی*، [ارائه شده در] گردهمایی مکتب اصفهان ۱۳۸۵ ش، به کوشش مهدی صحراگرد، تهران فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶ ش؛ همو، «مُهر: گوهری بر تارک خط و نقاشی»، *کتاب ماه هنر*، ش ۷۱ و ۷۲ (مرداد و شهریور ۱۳۸۳)؛ دهخدا؛ احمد دیوان‌بیگی، *حدیقة‌الشعراء*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴ـ۱۳۶۶ ش، سام میرزای صفوی، *تذکرهٔ تحفهٔ سامی*، چاپ رکن‌الدّین همایونفرخ، تهران ۱۳۸۴ ش؛ ابوالقاسم سیدصدر، *دایرةالمعارف هنر: سبک‌ها، شیوه‌ها، هنرمندان، مکاتب هنر، هنرها، موسیقی، صنایع‌دستی و سایر مباحث بنیادین*، تهران ۱۳۸۳ ش؛ عبدالله عقیلی، *دارالضربهای ایران در دورهٔ اسلامی*، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ابوالفضل‌بن مبارک علّامی، *اکبرنامه*، چاپ آغا احمدعلی، کلکته ۱۸۷۷ـ۱۸۸۶؛ محمدنصیربن جعفر فرصت‌شیرازی، *آثارالعجم: در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن فارس*، چاپ سنگی بمبئی ۱۳۱۴، چاپ علی دهباشی، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش؛ *فرهنگ بزرگ سخن*، به سرپرستی حسن انوری، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش؛ جهانگیر قائم‌مقامی، *مقدمه‌یی بر شناخت اسناد تاریخی*، تهران ۱۳۵۰ ش؛ محمدعلی کریم‌زاده تبریزی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران و برخی از مشاهیر نگارگر هند و عثمانی*، لندن ۱۳۶۳ـ۱۳۷۰ ش؛ همو، «حکاکان و نگین‌تراشان»، *هنر و مردم*، ش ۱۸۹ و ۱۹۰ (تیر و مرداد ۱۳۵۷)؛ احمد گلچین معانی، «مُهر و نقش مُهر»، همان، ش ۱۹۱ و ۱۹۲ (شهریور و مهر ۱۳۵۷)؛ ملکه ملک‌زاده (بیانی)، «مُهرها، وسائل شناسائی روزگاران کهن: شمه‌ای از تاریخچه مهر در ایران، نقوش مهرها و کنده‌کاریها، علت بوجود آمدن مهره»، همان، ش ۱۳۳ (آبان ۱۳۵۲)؛ محمدصادق میرزاابوالقاسمی، «جستجویی در نام و احوال چند حکاک شیرازی در دورهٔ قاجاره»، *گلستان هنر*، سال ۳، ش ۳ (پاییز ۱۳۸۶)؛ محمدطاهر نصرآبادی، *تذکرهٔ نصرآبادی*، چاپ وحید دستگردی، تهران ۱۳۶۱ ش؛ غلام محمد هفت‌قلمی دهلوی، *تذکرهٔ خوشنویسان*، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۱۰/۱۳۲۸، چاپ افست تهران ۱۳۷۷ ش؛

TDVİA, s.v. "Hakkâkhk" (by M. Zeki Kuşoğlu); Hans E. Wulff, *The traditional crafts of Persia*, Cambridge, Mass. 1966.

/ محمدصادق میرزاابوالقاسمی /

حکایت، نام نوعی داستان در زبانهای مختلف، با تفاوتهایی در کاربرد این واژه در این زبانها. این مقاله مشتمل است بر حکایت:

۱) در ادبیات فارسی
۲) در ادبیات عرب
۳) در ادبیات ترکی

۱) در ادبیات فارسی

مصدر حکایت، از حَکیٰ، و به معنای تقلید کردن، سخن گفتن و روایت کردن است (← خلیل‌بن احمد؛ جوهری، ذیل «حکی»؛ نیز ← بخش ۲)، اما در ادبیات سنّتی و قدیم فارسی عنوانی برای داستانهای کوتاه با شخصیتهای اندک و زمان و مکانی محدود است.

سرچشمهٔ حکایتهای فارسی یا ایران باستان است، مانند حکایتهایی دربارهٔ بهرام‌گور، انوشیروان و بزرگمهر؛ یا هند، مانند حکایتهای *کلیله و دمنه**، *طوطی‌نامه**، *سندبادنامه** و بسیاری از حکایتهای حیوانات (← مجتبائی، ص ۴۷۱)؛ یا یونان باستان، از جمله حکایتهایی دربارهٔ ارسطو، سقراط و اسکندر؛ و پاره‌ای از آنها نیز از ادبیات عربی گرفته شده است، مانند حکایتهایی که قهرمان آنها حاتم‌طائی، اعرابی یا یکی از خلفای عرب است. دو کتاب حکایات عربی، یکی *الف لیلة و لیلة*، که ظاهراً در آغاز کتابی هندی و ایرانی بوده است، و دیگری *الفَرَجُ بعدالشِّدّة* قاضی‌تنوخی (← تنوخی*، خاندان)، در حکایتهای فارسی تأثیر چشمگیری داشته‌اند، چنانکه سرانجام اولی را عبداللطیف طسوجی در عهد محمدشاه قاجار (حک: ۱۲۵۰ـ ۱۲۶۴) و دومی را ــ که برخی از حکایتهای آن را عوفی (متوفی بعد از ۶۳۰) در *جوامع‌الحکایات* ترجمه کرده‌بود ــ در عهد صفویه حسین‌بن اسعد دهستانی به‌فارسی ترجمه کردند. البته بسیاری از حکایتهای *الف لیلة و لیلة* (← هزار و یک شب*) که در آنها سخن از غول و جنّ و پری است، جزء قصه‌های عامیانه محسوب می‌شود و موردنظر ما در این مقاله نیست (← ادبیات عامیانه*).

حکایتهای ادب فارسی یا در کتابهایی که سراسر مجموعه‌ای از حکایات است، نظیر *کلیله و دمنه* و *جوامع‌الحکایات*، گرد آمده‌اند یا در ضمن مطالب کتابهای تاریخی، تعلیمی، اخلاق و سیاست مُدُن، و تذکرهٔ احوال شاعران و زاهدان و صوفیان به کار رفته‌اند، مانند حکایتهای *تاریخ بیهقی**، *قابوسنامه**، *چهار مقاله**، *تذکرة‌الشعرا** اثر دولتشاه سمرقندی، و *تذکرة‌الاولیاء**.

حکایات یا صرفاً تخیلی‌اند، مانند همهٔ «حکایتهای حیوانات»[1] که در آنها جانوران شخصیت انسان را گرفته‌اند (← جانور / جانورشناسی*، بخش ۱، قسمت ج: در ادبیات فارسی)؛ یا واقعی‌اند، مانند حکایتهای تاریخی که شخصیتهای تاریخی، قهرمانان آنها هستند؛ و یا نیمی تخیلی و نیمی واقعی، مانند برخی حکایتهای صوفیان و زاهدان، که صوفی یا زاهد کارهای خارق‌العاده و باورنکردنی می‌کند یا با موجوداتی تخیلی، نظیر اژدها، روبه‌رو می‌شود.

گویندهٔ حکایت در بسیاری از حکایتها سخن یا مقصود خود را از زبان قهرمانان حکایت بازمی‌گوید، مانند بسیاری از حکایتهای *گلستان*. گاه این نوع حکایتها در واقع گونه‌ای تمثیل*اند که نمونه‌های عالی آنها را در *کلیله و دمنه* و حکایتهای *مثنوی معنوی** مولوی می‌توان یافت. در برخی حکایات نیز گوینده خود یکی‌از قهرمانان حکایت‌است، مانند برخی حکایتهای سعدی در *بوستان* (مثلاً ص ۸۹، ۱۷۸ـ۱۸۰) و *گلستان* (مثلاً ص ۱۴۱ـ۱۴۲، ۱۶۲ـ۱۶۸)، که این به پیروی از سنّت کهن قصه‌گویان و مقامه‌خوانان (← مقامه*) بوده است که خود را یکی از قهرمانان حکایت معرفی می‌کردند. یک شیوهٔ معمول در بیان حکایتهای فارسی، روش حکایت در حکایت، بوده است که نمونه‌های آن در *کلیله و دمنه* و مثنویهای عطار و *مثنوی* مولوی وجود دارد و احتمالاً میراث قصه‌های هندی و ادبیات سنسکریت است که به ادب فارسی رسیده است (← مجتبائی، همانجا). برخی حکایتهای فارسی، در واقع، مناظرهٔ دو قهرمانِ حکایت است، مانند حکایت شمع و پروانه در *بوستان* سعدی (← ص ۱۱۴)، جدال‌سعدی‌با مدعی در *گلستان* (ص ۱۶۲ـ ۱۶۸) و مناظرهٔ شیر و نخجیران دربارهٔ جهد و توکل در *مثنوی* مولوی (دفتر ۱، ص ۴۹ـ۵۳)، که گذشته از آنکه شبیه به آنها در مقامات عربی بسیار هست، نمونه‌ای کهن از آنها در متن *درخت آسوریک* به‌زبان فارسی‌میانهٔ اشکانی نیز دیده می‌شود که مناظرهٔ درخت خرما با بز است (← منظومهٔ درخت‌آسوریک، ۱۳۴۶ش).

دو اثر برجستهٔ حکایتهای حیوانات در ادب فارسی یکی *کلیله و دمنه* است، که اصل هندی دارد، و دیگری *مرزبان‌نامه**، تحریر سعدالدین وراوینی. این دو کتاب آکنده از واژگان و عبارات عربی و آمیخته به اشعار فارسی و عربی است. *کلیله و دمنه* براساس گفتگوی رای و برهمن و *مرزبان‌نامه* بر پایهٔ گفتگوی ملک‌زاده و دستور تدوین شده است و در ضمن مطالب و ابواب آنها حکایتهای حیوانات، غالباً به روش تمثیل، چشمگیر است. این حکایتها، همراه با پند و اندرزهایی دربارهٔ زندگی بهتر، برای خواص و اشراف است.

ظاهراً نخستین مجموعهٔ حکایاتِ غیر از حکایتهای حیوانات در ادب فارسی، *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* عوفی* است که در تألیف آن، مؤلف به شیوهٔ موعظه‌گویان به اندرزهای دینی و اخلاقی توجه داشته و البته از آثاری نظیر

---

1. fable

الفرج بعدالشّدّة هم متأثر بوده است. قهرمانان این حکایات بیشتر عبارت‌اند از: شاهان و دولتمردان (مثلاً قسم ۲، ج ۲، ص ۵۵۶، ۶۳۴ـ۶۴۰، قسم ۴، ج ۱، ص ۴۴ـ۴۵، ۵۴ـ۵۵)، پیامبران (مثلاً بخش ۲، ص ۱۵۳ـ ۱۵۸، ۱۷۱ـ۱۷۹)، صحابه (مثلاً بخش ۲، ص ۱۹۰ـ ۱۹۳)، زاهدان و صوفیان (مثلاً بخش ۲، ص ۲۵۳ـ۲۵۵، ۳۲۲ـ ۳۲۸)، و گاه عامهٔ مردم (مثلاً قسم ۲، ج ۲، ص ۵۰۳ـ۵۰۵، ۵۶۹ـ ۵۷۴). چند قرن پس از عوفی، ظاهراً مؤلفی در هند برای اکبرشاه (حک: ۹۶۳ـ۱۰۱۴)، ۴۶ حکایت را در کتابی به نام *جامع‌الحکایات* گردآورد (← منزوی، ج ۵، ص ۳۶۶۶ـ۳۶۶۷) که نام آن یادآور *جوامع‌الحکایات* است، اما حکایتهای آن بیشتر از نوع حکایتهای *هزار و یک شب* است.

حکایتهای تاریخی را گذشته از *جوامع‌الحکایات* بیشتر در ضمن گزارشهای برخی از کتابهای تاریخی، نظیر *تاریخ بیهقی*، که غالباً برای عبرت‌آموزی است (مثلاً ص ۴۵۶ـ۴۵۹، ۵۳۳ـ ۵۴۳)، و در میان مطالب پندنامه*ها و کتابهای اخلاق و سیاست مدن می‌توان یافت، از جمله در *قابوس‌نامهٔ** عنصرالمعالی (ص۱۹۸ـ ۲۰۰) و *سیرالملوک* (*سیاستنامه**) نظام‌الملک (ص ۳۰ـ۴۰، ۲۱۱ـ۲۱۲)، که همراه با اندرزهایی برای اشراف‌زادگان و دولتمردان است. *چهارمقالهٔ* نظامی عروضی نیز متضمن نمونه‌های نغز از حکایتهای تاریخی است (مثلاً ص ۳۲ـ۳۸)، که برخی از آنها با واقعیتهای تاریخی مطابقت ندارد. دربارهٔ حکایتهای پیامبران و حکایتهای پیامبر اسلام صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم و اصحاب ایشان، گذشته از کتابهای اخلاق و سیاست نظیر *سیرالملوک* نظام‌الملک (مثلاً ص۱۶۳ـ ۱۶۴، ۱۸۵، ۲۱۵ـ۲۱۷، ۲۳۰ـ۲۳۱)، آثار تعلیمی صوفیان، از جمله *کیمیای سعادت* و *مثنوی*، از مراجع بسیار مهم است که منشأ بسیاری از این‌گونه حکایتهای آنها، کتابهای تفسیر است.

حکایتهای صوفیان و زاهدان، بیشتر در ضمن مطالب سه دسته از آثار عرفانی آمده است: ۱) کتابهای طبقات و تذکره‌های احوال صوفیان،که کهن‌ترین آنها ظاهراً *طبقات‌الصّوفیهٔ* عبداللّه انصاری (متوفی ۴۸۱) و برجسته‌ترین آنها از لحاظ ادبی و شیوهٔ حکایت‌پردازی، *تذکرةالاولیاء* عطّار نیشابوری (متوفی ۶۱۸ یا ۶۲۷) است. ۲) کتابهایی که مریدان مستقلاً در مناقب و مقامات پیران خود نوشته‌اند، نظیر *اسرارالتوحید** فی *مقامات الشیخ ابی‌سعید* نوشتهٔ محمدبن منوّر در قرن ششم، و *مناقب‌العارفین*، نوشتهٔ افلاکی* در قرن هشتم. ۳) آثار تعلیمی عارفان و صوفیان، نظیر *کشف المحجوب** هجویری (متوفی ۴۶۵) و *کیمیای سعادت** محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) به نثر، و *حدیقة‌الحقیقه* اثر سنایی (متوفی ح ۵۳۵) و مثنویهای عطّار و مثنوی مولوی، به‌نظم. در این دست از حکایتها گاه سخنان مبالغه‌آمیز و افسانه مانند دربارهٔ کرامات مشایخ صوفیان ذکر شده است. قهرمانان برخی از حکایتهای فارسی نیز شاعران‌اند. این‌گونه از حکایتها را، که غالباً آمیخته‌ای از واقعیت و افسانه است، در شرح احوال شاعران در تذکره‌ها می‌توان یافت (برای نمونه ← دولتشاه سمرقندی، ص ۵۰ـ۵۴، ۲۰۲ـ۲۰۴). *چهارمقالهٔ* نظامی‌عروضی نیز حکایتهایی خواندنی دربارهٔ شاعران دارد (برای نمونه ← ص ۴۹ـ۵۴، ۵۸ـ۶۵).

برخلاف ادبیات عربی، حکایتهای از نوع مقامات در ادب فارسی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. نخستین مقامات فارسی ظاهراً *مقامات حمیدی** نوشتهٔ حمیدالدین بلخی (← حمیدی*، حمیدالدین) در سال ۵۵۱، به تقلید از *مقامات* بدیع‌الزمان همدانی* (متوفی ۳۹۸) و ابوالقاسم حریری (متوفی ۵۱۶) است، که ۲۳ مقامه دارد، با حکایتهایی به سبک مقامات، به نثر مسجع و مصنوع و آمیخته با عبارات و اشعار عربی. پس از حمیدالدین بلخی، اگرچه مقامه‌نویسی در ادب فارسی رونق نیافت، اما *گلستان** سعدی را هم می‌توان به کتابهای مقامات مانند کرد، البته بدون تصنع و تکلف این‌گونه کتابها. شاید بتوان حکایتهای *گلستان* را عالی‌ترین حکایتهای نثر مسجع فارسی دانست، که همچون بسیاری از دیگر حکایات منثور، چاشنی نظم بر لطف آنها افزوده است. سعدی در این حکایتها جدّ و طنز را به هم آمیخته و هم تعلیمات اخلاقی و هم زبان‌آوری و شیوا سخنی را در نظر داشته است. پس از او مقلدانش، از جمله عبدالرحمان جامی* (متوفی ۸۹۸) با *بهارستان** و قاآنی* (متوفی ۱۲۷۰ یا ۱۲۷۲) با *پریشان*، نتوانستند شاهکاری مانند *گلستان* را در حکایت‌گویی پدید آورند.

بیشتر حکایتهای فارسی به نثر است. ظاهراً نخستین‌بار با ترجمهٔ منظوم *کلیله و دمنه* به قلم رودکی (متوفی ۳۲۹)، مجموعهٔ حکایات فارسی به نظم نیز در آمد. از *کلیله و دمنهٔ* منظوم رودکی جز ابیاتی چند در دست نیست، اما قانعی‌طوسی نیز در قرن هفتم *کلیله و دمنه* را به نظم درآورد. حکایتهایی از نوع مناظره، در دیوان شاعران قدیم، از جمله انوری (متوفی ۵۸۵ یا ۵۸۷)، غالباً در قالب قطعه سابقه دارد، مانند مناظرهٔ درخت چنار با کدوبن (← ج ۲، ص ۵۶۵). نمونه‌های عالی آنها را در مثنوی می‌توان دید (← پورنامداریان، ص ۲۷۱ـ۲۸۶) و در دوران معاصر، پروین اعتصامی (متوفی ۱۳۲۰ش) آنها را به اوج کمال رساند. با این حال، نخستین‌بار سنایی‌غزنوی با *حدیقةالحقیقه*، در قالب مثنوی، با حکایت‌گویی به نظم، تحولی در ادب‌فارسی پدید آورد. اگرچه او نیز، مانند نویسندگان کتابهای

سیاستِ مدن، باب هشتم حدیقةالحقیقه را به شاهان و دولتمردان اختصاص داده است، اما مخاطبان حکایتهای او تنها خواص نیستند، بلکه او حکایتها و تمثیلهای خود را برای بیان اندرزها و تعلیم اندیشه‌های عرفانی خود به مخاطبان عام‌تری بیان داشته است. پس از سنایی، نظامی (متوفی ۶۱۴) در *مخزن‌الاسرار* از وی پیروی کرد و در ضمن مطالب حِکْمی و اخلاقی، حکایتهای خود را در قالب مثنوی بیان کرد. نظامی در میان برخی قصه‌های بلند خود هم گاه از حکایتهای کوتاه استفاده کرده است (برای نمونه ← ص ۶۷ـ۷۱). عطّار نیز در مثنویهای *الهی‌نامه*، *منطق‌الطّیر*، *مصیبت‌نامه* و *اسرارنامه*، روش سنایی را ادامه داد. مخاطبان او دیگر خواص و طبقهٔ اشراف نیستند، بلکه همهٔ انسانها از هر طبقهٔ جامعه‌اند. پندهایی هم که او همراه با حکایتها و تمثیلهای خود می‌دهد، بیش از آنکه دربارهٔ امور دنیا باشد، برای دل‌کندن آدمی از دنیاست. قهرمانان حکایتهای او بیشتر از عامه‌اند و در حکایت‌پردازی خود به طبقهٔ عامهٔ جامعه توجهی خاص دارد. حکایتهای دیوانگان در مثنویهای او، از جمله حکایتهای شایان توجه است. مولوی در *مثنوی* همان روش عطّار و سنایی را به کمال رساند. در مثنوی انواع حکایتها برای تعلیم حکمت و عرفان گرد آمده است، از قبیل حکایتهای پیامبران، پیامبر اسلام و صحابه، صوفیان، پادشاهان نظیر محمود غزنوی، و حکایتهای حیوانات، بیشتر به تأسی از *کلیله و دمنه*. مثنوی را بزرگ‌ترین شاهکار حکایتها و تمثیلهای منظوم فارسی می‌توان دانست. فرهنگ عوام و حکایتهایی که بر زبان عامهٔ مردم و مورد پسند آنان بوده، مانند مثنویهای عطّار، در این کتاب نیز نمودار است، زیرا سراینده، حکایتهای خود را بیشتر برای تعلیم همین طبقه بیان کرده است. معدود حکایتهای مستهجن *مثنوی* نیز، که یادآور برخی حکایتهای *حدیقةالحقیقه* است، ناشی از پیوند این کتاب با تودهٔ مردم است. پس از مثنوی و بیش از آن، در رساله‌های طنزآمیز عبید زاکانی (متوفی ح ۷۷۱)، از جمله *رسالهٔ دلگشا*، حکایتهای مستهجن عامیانه به نثری شیوا گرد آمده است.

حکایتهای طنزآمیز غالباً کوتاه‌تر از حکایتهای دیگر است و بهترین نمونه‌های آنها را در رساله‌های عبید می‌توان یافت که ظاهراً او در نقل برخی از آنها از *محاضرات الادباء* راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲) و *العقدالفرید* ابن‌عبدربّه (متوفی ۳۲۸) متأثر بوده است. اشخاصی که در فرهنگ ایران به طنزگویی، زودباوری، سادگی و لودگی مشهورند، از جمله ابوبکرِرَبابی، بهلول، جُحیّ / جوحی و طلحک / طلخک، قهرمانان این‌گونه حکایتها هستند. در دوره‌های اخیر دخو و ملانصرالدّین بیشتر قهرمانان این حکایتها هستند. سخن گفتن از اسافل اعضا و کاربرد واژه‌های قبیح و مستهجن، از ویژگیهای این‌گونه حکایتهاست، به‌ویژه حکایتهای عبید زاکانی و حکایتهای منظوم ایرج‌میرزا (متوفی ۱۳۴۴/ ۱۳۰۴ش). البته حکایتهای لطیفه مانندِ فخرالدین علی صفی (متوفی ۹۳۹) در *لطائف الطوائف* از این موضوع مستثنا و عاری از الفاظ قبیح است. پس از حکایتهای عبید، مشهورترین حکایتهای طنز فارسی، *چرندپرند** علی‌اکبر دهخدا (متوفی ۱۳۳۴ش) است که البته عاری از سخنان رکیک و نمونهٔ عالیِ طنز سیاسی به زبان فارسی است.

پاره‌ای از حکایتهای فارسی نیز حکایتهای امثال است، که شرح می‌دهد مَثَلها از کدام حکایتها گرفته شده‌اند. برخی از این حکایتها را محمدعلی حبله‌رودی در *جامع‌التمثیل** به سال ۱۰۵۴ به سبک موعظه‌گویان به نگارش در آورده و در دورهٔ معاصر نیز امیرقلی امینی بسیاری از حکایتهای امثال را در کتاب *داستانهای امثال* (تهران ۱۳۲۴ش) گرد آورده است.

پس از آشنایی ایرانیان با ادبیات اروپا و آغاز تجدد ادبی* در ایران، حکایت‌گویی در ادب‌فارسی از رونق افتاد و داستانهای کوتاه، که به پیروی از داستانهای کوتاهِ واقع‌گرایِ اروپایی نوشته می‌شد، جانشین حکایتهای گذشتگان گردید. آغازگر این‌گونه داستانها، محمدعلی جمالزاده* (متوفی ۱۳۷۶ش) بود با داستانِ «فارسی شکر است» از مجموعهٔ *یکی بود یکی نبود*. پس از او نویسندگانی مانند صادق هدایت، بزرگ‌علوی، صادق چوبک و جلال آل‌احمد به نوشتن داستانهای کوتاه واقع‌گرایانه پرداختند. این دست از داستانها در آغاز متأثر از داستانهای نویسندگان اروپایی، خاصه نویسندگان فرانسوی، بود اما اندک‌اندک تأثیرپذیری نویسندگان ایرانی از داستانهای روسی بیشتر شد. هم زمان در دیگر سرزمینهایی‌که فارسی در آنها رواج دارد، نظیر تاجیکستان، افغانستان و شبه‌قارهٔ هند، نوشتن داستانهای کوتاهِ جدید رواج یافت و این داستانها جای حکایتهای گذشتگان را گرفت.

نیز ← داستان*؛ قصّه*

منابع: محمدبن محمد (علی) انوری، *دیوان*، چاپ محمدتقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۴ش؛ بیهقی؛ تقی پورنامداریان، *در سایهٔ آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*، تهران ۱۳۸۰ش؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح‌العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ش؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ دولتشاه سمرقندی، *کتاب تذکرةالشعراء*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۳۱۹/۱۹۰۱؛ مصلح‌بن عبداللّه سعدی، *بوستان سعدی: سعدی‌نامه*، چاپ غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۳ش؛ همو، *گلستان*

سعدی، چاپ غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ کیکاوس‌بن اسکندر عنصرالمعالی، *قابوس‌نامه*، چاپ غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمدبن محمد عوفی، *جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات*، بخش ۲، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۵۵ ش، قسم ۲، ج ۲، چاپ امیربانو کریمی (مصفا) و مظاهر مصفا، تهران ۱۳۶۲ ش، قسم ۴، ج ۱، چاپ مظاهر مصفا، تهران ۱۳۷۰ ش؛ فتح‌الله مجتبائی، «داستانهای هندی در ادبیات فارسی»، در یکی *قطره‌باران: جشن‌نامهٔ استاد دکتر عباس زریاب‌خوئی*، به‌کوشش احمد تفضلی، تهران [نشر نو] ۱۳۷۰ ش؛ منزوی؛ *منظومهٔ درخت آسوریک*، متن پهلوی، آوانوشت، ترجمهٔ فارسی، فهرست واژه‌ها و یادداشتها از ماهیار نوابی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ ش؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، مثنوی، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۶۰ـ۱۳۷۰ ش؛ حسن‌بن علی نظام‌الملک، *سیرالملوک* (*سیاست‌نامه*)، چاپ هیوبرت دارک، تهران ۱۳۴۰ ش؛ الیاس‌بن یوسف نظامی، *اقبالنامه*، یا، *خردنامه*، چاپ حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمدبن عمر نظامی عروضی، *چهار مقاله*، چاپ محمد قزوینی و محمد معین، تهران ۱۳۳۳ ش.

/ مهران افشاری /

۲) در ادبیات عرب. حکایت از مادهٔ حکی، در اصل به معنای «تقلید کردن» است که درنتیجهٔ تطور معنایی، به معنای «گفتن، روایت کردن» نیز آمده است. حکایت به معنای اَدا، قصه، داستان و افسانه نیز به‌کار رفته است. در عربی قدیم، حاکیه به معنای مقلّد بود و در عربی امروزی، واژهٔ حاکی (حاکی) به معنای گرامافون به‌کار می‌رود.

ریشهٔ حکی در قرآن نیامده است، ولی در حدیث، با معنای اصلی «شباهت داشتن یا تقلید کردن» یافت می‌شود (ــه ابن‌منظور، ذیل «حکی») که بار معنایی آن نیز اندکی تحقیرآمیز است: تلاش برای تقلید کردن، ادا درآوردن [همانجا]. جاحظ در قطعهٔ معروفی از *البیان و التبیین* (ج ۱، ص ۶۹ـ۷۰) به وجود مقلدان (حاکیه) هنرمندی اشاره کرده است که قادر بودند نه فقط رفتار، حرکات، صدا و عادتهای کلامی گروههای قومی گوناگون را تقلید کنند، بلکه می‌توانستند به بهترین نحو، رفتارها و حرکات اقشار گوناگون مردم، مثلاً نابینایان، و همچنین صدای حیوانات اهلی و وحشی را تقلید کنند. جاحظ سپس افزوده است که این مقلدان نمونه‌های نوعی بسیار واقعی به وجود می‌آوردند و آنگاه صفات ممیز گروههای مورد تقلید را به آنها می‌دادند.

هنر تقلید، که مستلزم دقت بسیار در مشاهده است، از مدتها قبل از آن، توسط بازیگران حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای در شرق معمول بوده است (ــه هورورویتس[1]، ۱۹۰۵). مثلاً در کتاب *التاج*، منسوب به جاحظ (ص ۱۲۹ـ۱۳۰)، حکایتی یافت می‌شود دربارهٔ یکی از درباریان که با حیله‌ای مبتنی بر تقلید صدای حیوانات گوناگون، توانست مقام سابق خویش را نزدِ یکی از شاهان ایران بازیابد. متز[2] (ــه ابومطهّر اَزْدی، مقدمه، ص XVI-XV) پیش‌تر یادآور شده بود که کثرت تعداد مقلدان و رواج نوعی سرگرمی، که بسیار مطلوب سلاطین بوده، بی‌شک تا حدودی مولود گرایشهای عربی گوناگون و کوششهای کم و بیش موفقیت‌آمیز اهالی غیرعربی بوده است که می‌خواسته‌اند به زبان فاتحان سخن بگویند. در میان بازیگران و دلقکان، غالباً مقلدانی نیز یافت می‌شدند که به‌طور مرتب یا گهگاه به حضور ملوک بار می‌یافتند، و مسعودی (ج ۸، ص ۱۶۱ـ۱۶۸؛ نیز ــه متز، ص ۳۸۶ـ ۳۸۷) با ذکر داستان ابن‌مغازلی، که همراه با نقل نادره‌های بسیار ادای مردم گوناگونی را درآورد و بسیار مورد توجه خلیفهٔ عباسی، المعتضد، قرار گرفت، این مطلب را تأیید کرده است. درواقع، حکایت نمی‌تواند صرفاً این بوده باشد که بی‌هیچ گفتاری، ادای کسی را درآورند، بلکه بازیگر ناگزیر شرحی آماده می‌کرده یا داستانی می‌ساخته و آن را چاشنی تقلید خویش می‌کرده است. بنابراین، اجتناب از برگرداندن «حکایت» در چنین مواردی به «داستان»، مستلزم تجربهٔ بسیار است. گو اینکه می‌توان مشاهده کرد که واژهٔ حکایت، که در اصل فقط به تقلید اطلاق می‌شده، بعدها حرکات و گفته‌ها را هم دربرگرفته است و سرانجام، به‌ویژه پس از آنکه نویسندگان به کتابتِ گفته‌های «حاکیه»ها پرداختند، تنها به معنای گفته‌های آنان بوده است.

این تطور، که بی‌دقتی نویسندگان دربارهٔ معنای دقیق واژه‌ها هم در پیشرفت آن دخیل بوده است، تا حدود زیادی این واقعیت را از انظار مخفی نگه می‌دارد که مقلدان در قرنهای بعدی نیز به‌کار خود ادامه دادند، ولی شواهدی که وجود آنها را مدلل می‌دارد در سراسر چندین قرن اولیهٔ اسلام فراوان است؛ متز (ص ۳۹۹) به یک مورد در سال ۴۱۵ اشاره کرده که نمایشی شامل خیمه‌شب‌بازی* است. اگرچه تئاتر امروزی برگرفته از فرهنگهای بیگانه است، مورخان تئاتر از یافتن پیشینه‌هایی برای آن در «حکایت» و «خیال» غافل نبوده‌اند (ــه لانداو[3]، ص ۱ به بعد). آنان ضمناً به مقلدانی در ترکیه اشاره کرده‌اند که در ضمن اجرای تقلیدهای سرگرم‌کننده، به نقل حکایاتی می‌پرداختند و حتی لباسهایی به تن می‌کردند که نمودی از شخصیتهای مورد نظرشان بود. در مصر نیز این کار با استقبال زیادی مواجه گشت (ــه همان، ص ۳ـ۴). حکاواتی نیز که در شرق به گویندهٔ داستان اطلاق می‌شود هم‌ریشه با حکایت است.

1. Horovitz 2. Mez 3. Landau

از قرن چهارم به بعد، عناصر تقلید (← هورروویتس، ص ۲۱ـ ۲۷) در نوع ادبی مقامه* پدیدار شدند که مفهوم آن از حکایت جداست. در همین دوره، یا در آغاز قرن پنجم، کتابی تألیف شد که در ادبیات عربی منحصر به فرد است و در عین اینکه از لحاظ فنی با مقامه متفاوت است، باز هم آن را تداعی می‌کند. این کتاب *حکایة ابی‌القاسم البغدادی* تألیف ابومطهّر اَزْدی است. این اثر دربرگیرندهٔ دورهٔ جدید ولی کوتاهی در تطور معنایی واژهٔ حکایت است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب [ص ۱] همان قطعهٔ جاحظ را، که در سطور پیشین آمد، نقل کرده است و در نظر او این اشاره، آفرینش نوع جدیدی از اثر ادبی را توجیه می‌کند که در ضمن آن ذهنیات اهالی بغداد بیان می‌شود. ابومطهّر در مقدمه‌اش [ص ۲] به حکایت بَدَویّه‌ای اشاره کرده که تاکنون اثری از آن یافت نشده است. صحنهٔ نمایش محیطی است متعلق به طبقهٔ متوسط و کاسب کار در بغداد. قهرمان داستان، ابوالقاسم، آدم ولگردی است که مایهٔ سرگرمی این افراد است و داستانهای فکاهی و گفته‌های نیش‌دار غیرمؤدبانه نقل می‌کند؛ پس از خوردن شام، عیاشان از فرط مستی بی‌حال می‌افتند تا اینکه ندای مؤذن آنان را بیدار می‌کند. آنگاه ابوالقاسم به رجزخوانی می‌پردازد و آنان را به‌سبب گناهانی که مرتکب شده‌اند به باد انتقاد می‌گیرد و از ایشان می‌خواهد که توبه کنند (← گابریلی[1]، ص ۳۳ـ۴۵). این حکایت ابومطهّر، که ظاهراً بعدها مقلدی نیافت، ما را با چند مشکل روبه‌رو می‌کند: از سویی پیوند آن با مقامه روشن نیست. او بی‌تردید درصدد خلق نوع ادبی مشخصی بوده است. از سوی دیگر، مک‌دونالد[2] (← د.اسلام، چاپ اول، ذیل "Ḥikāya") بر آن است آنچه باعث پدید آوردن حکایت ابومطهّر شد، نفوذ نظریهٔ ارسطوییِ تقلید در هنر (← ارسطو، ص ۳ـ۷) بود.

درواقع، متّی‌بن یونس* نیز در ترجمهٔ خود از این اثر ارسطو (← همان، ص ۸۶)، واژهٔ حکایت را در ترجمهٔ این مفهوم ارسطویی به کار برده، حال آنکه بَدَوی در ترجمهٔ جدیدش، از واژهٔ محاکات استفاده کرده است [← همان، ص ۴]. اینکه مفهوم هنر ادبی به منزلهٔ تقلیدی از زندگی، نوع ادبی نوینی را ایجاد کرده باشد، که ابومطهّر نیز آن را به کار گرفته است، بعید نیست. اشارهٔ جاحظ نیز در توجیه این نوآوری در دگرگونی شکل پیشین حکایت بسیار مهم است. حریری (ص ۱۵، ۲۸، ۳۳) حکایت را، به‌همراه حَدَّثَ و اَخْبَرَ و رَوی، به معنای گفتن و روایت کردن به کار برده است (نیز ← جاحظ، ۱۹۵۵، ص ۳۴، ش ۵۷). حُضْری (ص ۴) حکایت را به معنای داستانِ نقل شده آورده است. حریری (ص ۱۴) نیز یادآور شده است که مقامات او حکایت، یعنی بازآفرینی زندگی معاصر، هستند. بدین‌ترتیب، پس از آنکه بعدها حکایت معنای داستان و افسانه را یافت، این واژه دقیقاً با معنای اولیهٔ خود در تضاد واقع شد، زیرا آن معنا منحصراً راجع به زمان حال بود و نمی‌توانست حاکی از تقلید امری در زمان گذشته باشد و در نتیجه، باید چنین تصور کرد که این واژه، پیش از آنکه بر همهٔ انواع داستان اطلاق شود، مرحله‌ای را سپری کرده که ضمن آن معنای داستانی را داشته که گرچه اِبداعی و ساختگی است، ولی اصل آن از زندگی واقعی برداشت شده و حکایت ابومطهّر شاهدی بر این مدعاست. امروزه نیز حکایت در مراکش به معنای داستانی به کار می‌رود که غیرمحتمل نباشد و کم و بیش با واقعیات منطبق باشد.

حکایت در علم حدیث به معنای نقل دقیق و لفظ به لفظ قولی است و در صرف و نحو نیز حکایت و حکایت صوت و حکایت اِعراب کاربرد دارد [برای تفصیل ← سیبویه، ج ۳، ص ۲۶۸ـ۲۶۹]. این واژه به معنای شرح واقعیات نیز آمده که معادل روایت است (← حمزهٔ اصفهانی، ص ۱۰، ۵۶، ۷۰، ۱۲۷) و به مفهوم ذکر کلمات مسموع بدون داعیهٔ نقل لفظ به لفظ است (نیز ← ابوالفرج اصفهانی، ج ۱، ص ۶). زمخشری (ذیل «حکی») گفته است که عربها حکایت را به معنای زبان، که در نظر آنها تقلید یا بازنمایی است، به‌کار می‌برند. از این گفته معلوم می‌شود که چرا در گویشهای سوریایی و لبنانی از فعل حکی معمولاً در معنای صحبت کردن استفاده می‌شود. دزی[3] (ذیل «حکی») یادآور شده است که حکایت را در اسپانیا به معنای الگو نیز به کار می‌برند، ولی معنای اصلی این واژه نزد دزی همان داستان است. بدین‌ترتیب، چنین می‌نماید که معنای اولیهٔ حکایت از قرن هشتم به بعد منسوخ شده و معنای کلی قصه، داستان، روایت و افسانه را یافته است. این معنی در *الف لیلة و لیلة* رایج است و در *کتاب‌الحکایات العجیبة و الاخبار الغریبة* [ص ۵] مشاهده می‌شود که به این داستانها، حدیث نیز اطلاق می‌شده است. در اینجا سه واژهٔ معادل هم داریم: حکایت، خبر و حدیث، که افزودن آنها بر گروهِ واژه‌هایی که در عربی به معنای داستان به کار می‌روند نباید خالی از فایده باشد.

قرآن کریم حاوی چندین روایت است که صبغهٔ دینی دارند و به منظور هدایت مؤمنان نقل شده و با واژه‌های قَصَّ، حَدَّثَ و نَبَّأ بیان شده‌اند. این سه واژه بعدها جنبهٔ تخصصی پیدا کردند و همراه با مشتقات خود، مجموعه‌ای از مواد واژه‌شناختی تشکیل دادند که شایان بررسی است. در حقیقت از تنوع واژه‌هایی که در

---

1. Gabrieli   2. Macdonald   3. Dozy

قرنهای نخستین اسلام معمول بود چنین برمی‌آید که ظاهراً همه‌گونه حکایت، افسانه و داستانی در آن زمانها رواج داشته است و با دقت بسیار از یکدیگر متمایز شده بوده‌اند. از طرف دیگر، تطور هریک از آنها در طول قرنها آن‌قدر متمایز بوده است که باید در مقاله‌ای جداگانه بررسی شود و در اینجا به ارتباط آنها با حکایت به‌طور خلاصه بسنده می‌شود: قصه به هرگونه داستان اطلاق می‌شود، ولی بیشتر به معنای داستان انبیا و حکایتهای پندآموز به کار رفته است (← قصه*). اسطوره در عبارت «أساطیر الأوّلین» [= افسانه‌های پیشین] در قرآن به‌کار رفته است (برای نمونه ← انعام: ۲۵؛ انفال: ۳۱) و بار معنایی تحقیرآمیزی نیز در خود دارد (← اسطوره*). نَبأ در قرآن به معنای خبر و إعلان است و این معنی را تا به امروز حفظ کرده (برای نمونه ← انعام: ۶۷؛ نمل: ۲۲)، ولی ضمناً به معنای داستانی پندآموز یا قصه‌ای دربارهٔ انبیا هم به‌کار رفته است (برای نمونه ← توبه: ۷۰؛ مائده: ۲۷) و در معنای اخیر، قَصَص و قصه کاملاً جای آن را گرفته‌اند. خبر واژه‌ای قرآنی است و مشابه نَبأ است و به روایت تاریخی یا حاوی سرگذشت اطلاق شده است و نمی‌توان آن را دربارهٔ داستان ساختگی به‌کار برد، ولی در *الحکایات العجیبة* به موازات حکایات به کار رفته است. سیره نیز به معنای سلوک، شیوهٔ زندگی و شرح‌حال، به‌ویژه شرح زندگی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به‌کار رفته است (← سیره / سیره‌نویسی*). در شرح حال افسانه‌ای اشخاص مشهور دوران جاهلیت و نیز دورهٔ اسلامی از این واژه استفاده کرده‌اند (← سیرت عنتر*؛ سیرت بیبرس*). [ابن‌ندیم (ص ۳۷۸) «سیرنامه» را کتاب اخبار و احادیث دانسته است.] حدیث* را به صورتی که در قرآن آمده است، به گفتار و گفتگو می‌توان ترجمه کرد، ولی به معنای داستان آموزنده نیز هست (← طه: ۹؛ نازعات: ۱۵). از طرف دیگر، احادیث (جمع أُحدوثه) دربارهٔ حکایات افسانه‌ای (← مؤمنون: ۴۴؛ سبا: ۱۹) و به‌طور کلی دربارهٔ گفته‌های آمیخته به دروغ به‌کار رفته است. کاربرد عام حدیث، داستان و حکایت و روایت را شامل می‌شود [← ابن‌ندیم، ص ۱۰۵، ۱۰۹]. مَثَل در قرآن کریم نه تنها به معنای صورت یا تصویر، بلکه به معنای نمونه (← کهف: ۵۴؛ فرقان: ۳۳) و حتی تمثیل* (← کهف: ۴۵) آمده است. کاربرد بعدی آن به معنای مَثَل و نیز داستانی است که به منظور روشن کردن آموزه‌ای یا تبیین جنبه‌ای از حیات ساخته شده باشد، و نیز در وصف حکایات اخلاقی و قصه‌های حیوانات به‌کار می‌رود (← مَثَل*).

اصطلاحات ذیل در نوشته‌ها، به‌جز قرآن، مشاهده می‌شوند: روایت، نقل شفاهی حدیث، شعر یا داستان؛ این واژه گاهی به معنای نقل و شرح واقعیات، با حکایت مترادف بوده است (← راوی*)؛ نادره، از قدیم به معنای قصهٔ کوتاه، به‌ویژه فُکاهی و لطیفه، به‌کار رفته است (← نادره*)؛ سَمَر و جمع آن أسمار، در اصل به معنای گفتگو و از این در و آن در صحبت‌کردنهای شبانه است (← مؤمنون: ۶۷)، ولی از جمله واژه‌های مورد علاقهٔ ابن‌ندیم است برای داستانهایی که در شب‌نشینیها نقل می‌شوند [← ابن‌ندیم، ص ۳۶۳]. چنین می‌نماید که سمر را عمدتاً به قصه‌های مافوق طبیعی و به گزارشها اطلاق می‌کنند. ابن‌ندیم [ص ۳۶۴] گاهی به سِیَر و اسمار موثق اشاره کرده است. پس از اینکه حکایت مفهومی عام یافت، سمر معنای اولیهٔ خود، یعنی گفتگو در جلسات شبانه، را بازیافت؛ خُرافه، گفته‌اند که نام مردی از قبیلهٔ عُذْره بوده است که شیاطین او را با خود برده بودند و وی پس از بازگشت، ماجرای خود را نقل کرده ولی کسی گفته‌های او را باور نکرده و عبارت «حدیثُ خرافة» معنای سخنان مجعول و لاف‌زنی را یافته است. در روایتی از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، وجود چنین شخصیتی و درستی گفته‌های او تأیید شده است (← جاحظ، ۱۳۸۵ـ ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۱، ج ۶، ص ۲۱۰؛ میدانی، ج ۳، ص ۳۵۸؛ نیز ← خرافات*). نقل داستانهای آموزنده در قرآن کریم دلالت بر آشنایی عربها با داستان و افسانه دارد، گرچه بعید نیست که تقدس گفته‌های قرآن، که مسلمانان آنها را حقایق تاریخی می‌دانند، به‌ویژه دربارهٔ اقوام نابودشده‌ای چون عاد و ثَمود، به پیدایش بدگمانی نسبت به ادبیات روایی انجامیده باشد به‌ویژه آن بخش از داستانها که صبغهٔ اسلامی ندارند و در تفسیر قرآن و هدایت مؤمنان به‌کار گرفته نمی‌شوند. در مورد دوران پیش از اسلام، شکی نیست که قلمرو افسانه را از تاریخ متمایز نمی‌کردند و مورخانِ قرنهای نخستین اسلامی نیز در نقل کاملاً غیرانتقادی و کورکورانهٔ اندیشه‌های منبعث از فرهنگ عامه، که به تاریخ جهان وارد شده بود، تردیدی روا نمی‌داشتند، ولی بررسی واژگان قرآنی دالّ بر وجود خطِ فاصلی است میان آن داستانهایی که به هر حال صحیح‌اند و به هدایت مسلمانان کمک می‌کنند و داستانهایی که جعلی و بی‌فایده‌اند و شایستهٔ مؤمنان نیستند، مانند اسمار و اساطیر و خرافات. بخشی از موادِ دربرگیرندهٔ ادبیاتِ روایی ظاهراً در همان قرن اول به صورت مکتوب درآمده است، و اسامی عُبَیْد یا عَبیدبن شَرْیَه، وَهْب‌بن مُنَبِّه و کتاب *التّیجان* بلافاصله به ذهن متبادر می‌شود. نکتهٔ جالب‌توجه اینکه اینها افسانه‌های متعلق به جنوب جزیرةالعرب بودند و مانند داستانهای کعب‌الاحبار*، امکان استفاده کردن از آنها موجود بود. مواد غیردینی دیگر را با ارتباط دادن آنها به اشخاص مشهوری که مقامشان برتر از آن بود که مورد سوءظن قرار گیرند، اسلامی می‌کردند، نظیر عبدالله‌بن عباس که برای نمونه افسانهٔ مربوط به عنقا (←

سیمرغ*) به او منسوب است.

از قرن دوم وضع تغییر کرد و شوق و کنجکاوی فراوانِ پژوهندگان موجب شد تا آثار دینی و غیردینی را متمایز نکنند و هرچه را که به دستشان می‌رسد گرد بیاورند. ظاهراً داستانهای عاشقانه، حکایاتی که دربارهٔ مَثَلهاست، روایات تاریخی، قصه‌های حیوانات و لطیفه‌ها در همین زمان گردآوری شده‌اند. این مطلب احتمالاً در مورد حکایاتی که متضمن پدیده‌های فوق‌طبیعی است نیز صادق است، زیرا برخی از آنها، که در مجموعه‌های متأخر یافت شده‌اند، اصل و منشأ عربی دارند. در عین حال مرکز جهان اسلام از آثاری آکنده شد که از زبان فارسی ترجمه شده بود و مواد زیادی را از ایران و هند در اختیار دانشمندان قرار داد (برای نمونه ← بلوهر و یوداسف*). مطالبی دربارهٔ اساطیر نیز از طریق ترجمه از زبان یونانی به آنها افزوده شد. به این ترتیب، در قرن سوم ادبیات روایی بسیار پربهایی در دسترس مسلمانان بود و انواع منظومه‌های داستانی نیز در قرنهای بعدی به غنای آنها افزود (← حماسه*؛ سیره / سیره‌نویسی*).

موسی سلیمان [ص ۶۶ـ۶۸] ادبیات روایی [= الادب القَصَصی] را به دو مقولهٔ جامع تقسیم کرده است: ۱) قصه‌های مأخوذ از دیگر فرهنگها، که هزار و یک شب و *کلیله و دمنه* نمایندگان اصلی آن هستند. ۲) قصه‌های اصیل عربی که به این رشته‌ها تقسیم می‌شوند: تاریخی (اخباری: داستانهایی دربارهٔ نوازندگان و خوانندگان، حکایات عاشقانه و روایاتی دربارهٔ فخر و هجاء و غیره)؛ پهلوانی (بُطولی، مانند عَنتَر، بکر و تَغلِب، بَرّاق و غیره)؛ دینی (قصص‌الانبیاء و غیره)؛ ادبی (لغوی، مانند مقامات)؛ فلسفی (مانند *التوابع و الزوابع* ابن‌شُهَید*؛ *رسالة الغفران* ابوالعلاء مَعَرّی*؛ *حیّ‌بن یقظان** ابن‌طُفَیل*؛ *الصادح و الباغم* ابن‌هَبّاریه*). از این رده‌بندی چنین برمی‌آید که موسی‌سلیمان تمام آثار متعلق به این زمینه را به حساب نیاورده و منکر وجود داستانهای اصیل عربی دربارهٔ پدیده‌های فوق‌طبیعی است. ولی ابن‌ندیم [ص ۳۶۳ـ۳۶۴] اولین فن از هشتمین مقالهٔ کتاب را «اخبار المُسامرین و المُخرِفین» و کتابهایی دربارهٔ اسمار و خرافات آورده و ترجمه‌هایی را که در اصل، فارسی و هندی و یونانی است جداگانه ذکر کرده است. همچنین روایات راجع به بابل و اشکانیان و سپس حکایات عشقی و داستانهای مربوط به پدیده‌های فوق‌طبیعی حاوی جن* که با آدمیان رابطهٔ عاشقانه دارند، و بالاخره شرحهای مربوط به عجایب دریا را در این فن گرد آورده است. ابن‌ندیم [همانجا] یادآوری کرده است که نخستین کسانی که به گردآوری مجموعه‌هایی از خرافات پرداختند ایرانیان دورهٔ اول، یعنی کیانیان، بودند و افزوده است تا دورهٔ ساسانیان، مرتب به این مواد افزوده می‌شد و بعدها این حکایتها به عربی ترجمه شد و عربها هم حکایتهایی از خود به آنها افزودند.

در قرن چهارم کتابهای سرگرم‌کنندهٔ فراوانی در دست مردم بود. ابن‌ندیم [ص ۳۶۷] صورت مفصّلی از این کتابها را به دست داده و تأکید کرده است که اسمار و خرافات در دوران عباسیان، به ویژه در زمان مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵ـ۳۲۰)، بسیار مورد پسند بودند و کتاب‌فروشان و کاتبان به استنساخ و شاید حتی گردآوری حکایتهای تازه و گاه دروغ می‌پرداختند. متز (ص ۲۴۲ـ۲۴۳) این شیفتگی به ادبیات روایی را معلول انحطاط ذوق اصیل عربی و رواج مطالب بیگانه دانسته است. البته انصاف حکم می‌کند که به اقدامات آمیخته به تردید نویسندگان عرب هم اشاره کنیم که کوشیده‌اند تا درون‌مایه‌های کهن را احیا کنند و از آنها آثاری به واقع ادبی بسازند، ولی بسیار بعید است که فرهنگ عامه الهام‌بخش نویسندگان معاصری شود که به تقلید از غرب به مراتب راغب‌ترند و مواد سنّتی را به فراموشی سپرده‌اند. در واقع انتخاب آسانی نیز نخواهد بود، زیرا حکایت، به مفهومی که ابومطهّر ازدی از آن درمی‌یافت، برای دنیای امروز جذابیت بیشتری دارد تا اسطوره‌های دوران باستان، حتی چنین می‌نماید که با گذشت زمان، آدمهای معمولی نیز دیگر فرصت گوش فرادادن به داستانهایی را ندارند که باعث ابتهاج خاطر اجدادشان می‌شد، دست‌کم آنگاه که این اجداد علاقه‌مند شدن به آن داستانها را دون شأن خود نمی‌شمردند.

بررسی اوضاع اخیر در شمال افریقا و دیگر جاها به ما در ایجاد تصویری از آنچه احتمالاً در کشورهای عربی جریان داشته است کمک می‌کند. بلاشر[1] (ص ۸۳ـ۸۴) این فرضیه را مطرح کرده که اصطلاح قرآنی اساطیر به داستانهایی اطلاق می‌شده که مردان نقل می‌کرده‌اند و خرافات داستانهای خاص زنان را دربرمی‌گرفته است. این امر کاملاً محتمل است، البته در همه جا به این شکل کلی قابل تمایز نیست، اگرچه براساس تحقیقات نگارنده در شمال افریقا و خاورمیانه، می‌توان گفت که قصه‌های مربوط به پدیده‌های فوق‌طبیعی و اسمار دوران باستان را زنان، به‌ویژه زنان سالمند، نقل می‌کنند و حکایتهای پهلوانی و افسانه‌های تاریخی در قلمرو مردان قرار دارد. زنانی را که به داستان‌گویی شهره بودند از مدتها قبل دعوت می‌کردند و هر

1. Blachère

شامگاه، پس از صرف شام، شنوندگانی به‌ویژه زنان و کودکان، در خانه‌های روستایی یا شهری، پیرامونِ آنان جمع می‌شدند. این مراسم بیشتر در زمستان صورت می‌گرفت، ولی در برخی نواحی گرمسیر، شبهای نسبتاً خنک تابستان برای چنین گردهماییهایی مناسب‌تر بود. داستان با وِرْدهایی مقدّس آغاز می‌شد و بنابر سنّت، داستان‌گویی در روز قدغن بود، شاید ازآن‌رو که روز هنگام کار است، ولی عمدتاً بدان سبب که در داستان گفتن نشانه‌ای از سحر و جادو می‌دیدند. بنابر اعتقادات رایج، هرگونه تخطی از این حریم مستوجب تنبیهی از جانب نیروهای فوق‌طبیعی بود، ولی نوع این تنبیه از جایی به‌جای دیگر تفاوت داشت؛ در جایی زنی که به هنگام روز داستان بگوید فرزندانی کوتوله یا عجیب‌الخلقه به دنیا خواهد آورد، در جایی دیگر جانوران درنده فرزندانش را خواهند کشت، یا فرزندانش به کچلی مبتلا خواهند شد و... اما در مورد مردان، لوتورنو[1] (ص ۵۵۵ـ۵۵۶) قصه‌گویان فاس را مشاهده کرده که ماجرای دلاوریهای عربهای دوران پیشین را همراه با آهنگ دایرهٔ زنگی به آواز می‌خواندند. اکثر شنوندگان با داستانها آشنا بودند و اگر احیاناً حافظهٔ راوی یاری نمی‌کرد او را شماتت می‌کردند یا به یادش می‌آوردند، ولی شنیدن داستان سفرها، نبردهای تن به تن و ماجرای خیانت و دلاوری برای چندمین بار باعث التذاذ فراوان آنها می‌شد. البته بررسی قصه‌های مردم‌پسند مشتمل بر ماجراهای عشق و دلاوری، تحقیقی دیگر را می‌طلبد و جای آن در تحلیل قصه‌های هزار و یک شب است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ [ابن‌منظور؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابوالفرج اصفهانی]؛ ابومطهر آزدی، *حکایة ابی‌القاسم البغدادی*، چاپ آدام متز، هایدلبرگ ۱۹۰۲، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ ارسطو، *فن‌الشعر*: *مع‌الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد*، ترجمه عن‌الیونانیة و شرحه و حقق نصوصه عبدالرحمان بدوی، قاهره ۱۹۵۳؛ عمروبن بحر جاحظ، *البیان و التبیین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [? ۱۹۴۸/۱۳۶۷]؛ [همو، *کتاب‌التاج فی‌اخلاق الملوک*، چاپ احمد زکی‌باشا، قاهره ۱۹۱۴/۱۳۳۲]؛ همو، *کتاب‌التربیع و التدویر*، چاپ شارل‌پلا، دمشق ۱۹۵۵؛ همو، *کتاب‌الحیوان*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، مصر [? ۱۳۸۵ـ۱۳۸۹/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۹]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ [قاسم‌بن علی حریری، *مقامات الحریری*، بیروت: دارصادر، بی‌تا.، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ ش.]؛ ابراهیم‌بن علی حُصْری، *جمع‌الجواهر فی الملح و النوادر*، چاپ علی‌محمد بجاوی، [قاهره] ۱۹۵۳/۱۳۷۲؛ [حمزةبن حسن حمزة اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبیاء علیهم الصلاة والسلام*، بیروت: دارمکتبة الحیاة، بی‌تا.]؛ محمودبن عمر زمخشری، *اساس‌البلاغة*، چاپ عبدالرحیم محمود، بیروت [بی‌تا.]؛ [موسی سلیمان، *الادب القصصی عندالعرب: دراسة نقدیة*، بیروت ۱۹۸۳؛ عمروبن عثمان سیبویه، *کتاب سیبویه*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ? ۱۹۶۶/۱۳۸۵، چاپ افست بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ *کتاب الحکایات العجیبة و الاخبار الغریبة*، چاپ هانس ویر، کلن: منشورات الجمل، ۱۹۹۷]؛ مسعودی، مروج (پاریس)؛ [احمدبن محمد میدانی، *مجمع‌الامثال*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷]؛

R. Blachère, "Regards sur la littérature narrative en arabe au I^{er} siècle de l'hégire (VII^e S.J.-C.), *Semitica*, VI (1956), 75-86; [Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, repr. Beirut 1981]; *EI*[1], s.v. "Hikāya" (by D.B. Macdonald); F. Gabrieli, "Sulla 'Ḥikāyat Abī l-Qāsim' di Abūl-Muṭahhar al-Azdī", *RSO*, xx (1942); J. Horovitz, *Spuren griechischer Mimen in Orient*, Berlin 1905; J. Landau, *Studies in Arab theater and cinema*, Philadelphia 1958; R.Le Tourneau, *Fès avant le protectorat: étude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*; Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922.

برای صورت کامل منابع ← د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Ḥikāya.I".

/ شارل پلّا[2]، تلخیص از د. اسلام /

۳) **در ادبیات ترکی.** واژهٔ حکایت در زبان ترکی نیز، مانند عربی و فارسی، دارای معانی گوناگونی است، از جمله نقل و روایت یک سخن یا خبر؛ شباهت داشتن به چیزی؛ تقلید فعلی یا قولی از یک شخص؛ تشبیه کردن تاریخ به داستان، قصه، افسانه، لطیفه، رمان، سِیَر، منقبت و مقتل (اوزقریملی[3]، ج ۱، ص ۶۶۹؛ کلاهلی‌اوغلو اسلام[4]، ۲۰۰۵، ص ۳۲۱؛ همو، ۲۰۰۲، ص ۲۰۵؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>[5]، ج ۴، ص ۲۲۵). مجزا و مشخص نبودن مفهوم واژه‌های مذکور در زبان ترکی نیز، همانند زبان فارسی (← دهخدا، ذیل واژه؛ محجوب، ص ۲۰، پانویس ۵)، تعیین مرزهای حکایت را به عنوان نوع ادبی دشوار کرده است؛ از این‌رو، تعریفی از آن که مورد اتفاق‌نظر محققان باشد، ناممکن شده است (<دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجا). تنها در اصطلاح‌شناسی[6] علمی اخیر است که واژهٔ حکایت / حکایه، در ترکی ارزش اصطلاح فنی دقیق را پیدا کرده است. این اصطلاح بر سه نوعِ ادبی دلالت دارد: در سنّت شفاهی، داستان بلند منثور

---

1. Le Tourneau 2. Charles Pellat 3. Özkırımlı 4. Külahlıoğlu İslam
5. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi* 6. terminology

آمیخته به شعر؛ داستان نمایشی منظوم که نقالان حرفه‌ای اجرا می‌کنند؛ رمان در ادبیات جدید (د. *اسلام*، چاپ دوم، ذیل "Hikâya.III").

زمان پیدایش نخستین حکایات در تاریخ ادبیات ترکی نامعلوم است. حوادث گنجانده شده در داستانهای حماسی، نخستین نمونه‌های حکایت به‌شمار آمده‌اند. نوشته‌های گوک‌ترک[1] (ترکی باستان) هم ــ که نخستین متون ادبیات ترکی به شمار می‌آیند ــ خصوصیات حکایتها را دارند. حکایات تعلیمی تحت‌تأثیر بودایی‌گری دورۀ اویغورها نیز از نخستین نمونه‌های حکایات ترکی محسوب می‌شوند؛ حکایتهایی چون «خرگوش مقدّس»[2] و «امیر میمونها»[3]. البته این داستانهای تعلیمی آثار بدیع نبوده، بلکه از زبان سنسکریت ترجمه شده‌اند (اوزقریملی، ج ۱، ص ۶۷۱). باتوجه به چند لایه بودن مفهوم حکایت در شاخه‌های گوناگون ادبیات ترکی، این مطلب در سه بخش عمدۀ ادبیات عامیانه، ادبیات دیوانی و ادبیات جدید مطالعه شده است (ــه د. *ا*. د. ترک، ج ۱۷، ص ۴۸۸ـ۴۹۰).

۱) در ادبیات عامیانه. حکایات عامیانه[4] پس از اساطیر و داستانهای حماسی[5] پدید آمده‌اند. این‌گونه حکایات، که به هیچ حادثۀ تاریخی اتکا ندارند، به نظم و نثرند و باگذشت زمان، نظم تحت‌الشعاع نثر قرار گرفته است. از دیگر خصوصیات حکایات عامیانه ــ که آنها را از داستانهای حماسی جدا می‌کند ــ غلبۀ ماجراهای عشقی بر ماجراهای پهلوانی است. این‌گونه آثار، ضمن داشتن ویژگیهای آثار حماسی، گونه‌های شخصیتی[6] و حوادث موجود در رمان را نیز دارند (همانجا) و درواقع مرحله‌ای بین آن دو به‌شمار می‌روند (بوراتاو[7]، ص ۵۶). بوراتاو (ص ۵۷) حکایات معروفی چون *کوراوغلو*، *کرم ایله اصلی* (کرم و اصلی)، و *عاشق غریب* را نمونه‌های مشخص حکایات عامیانه به‌شمار آورده و بر آن است که چنین حکایاتی از قرن دهم جای داستانهای حماسی را ــ که محصول آفرینش اوزان[8]های (گونه‌ای از شاعران مردمی ــه رئیس‌نیا، ص ۸۵ـ۸۷) باستان بوده است ــ گرفته‌اند و از آن سنّت، عناصر بسیاری برای حکایتگری به ارث مانده است. حکایات دده‌قورقود هم ــ که پس از قرنها انتقال به سنّت شفاهی، سرانجام در حدود قرن نهم یا دهم (همان، مقدمۀ آراسلی، ص ۵؛ همان، مقدمۀ ارگین، ص ۵۶)، و به گفته‌ای در قرن هشتم (همان، مقدمۀ زیناللوف و علیزاده، ص ۱۸)، به کتابت درآمده ــ از نخستین نمونه‌های آثار شفاهی به کتابت درآمده و از مشخص‌ترین آثارگذار از داستان حماسی به حکایت به‌شمار آمده است و ضمن داشتن خصوصیات داستانهای حماسی، بعضی از ویژگیهای حکایت را نیز دارد؛ بنابراین، حکایت حماسی نامیده شده و بین داستان حماسی و حکایت عامیانه پلی به وجود آورده است (اوزقریملی، همانجا). گفتنی است در نسخه‌ای از کتاب دده‌قورقود در واتیکان، به جای واژۀ «بوی»[9] (داستان)، «حکایت» گذاشته شده است (ــه چاپ ارگین، ص ۲، ۲۰، ۵۳، ۸۵، ۹۲؛ د. *اسلام*، همانجا).

هم زمان با مکتوب شدن حکایتهای دده‌قورقود، که پرداختۀ اوزانها بوده، به تدریج «عاشق»ها (خنیاگران مردمی) جای اوزانها را گرفتند (ــه باش‌گز[10]، ج ۱، ص ۸) و موضوعات عشقی را نیز، در کنار ماجراهای پهلوانی، در داستانها وارد کردند. از این به بعد مبارزه و جنگهای پهلوانی داستانهای حماسی، در حکایات عامیانه به تفاوتها و مسائل اجتماعی (چون توانگری و فقر، و پادشاهی و بندگی)، یعنی مناسبات درونی جامعه، توجه کرد؛ گونه‌های شخصیتی «عاشق» جای «آلپ[11]»ها (پهلوانان) را گرفتند؛ بیان منثور به‌تدریج بر بیان منظوم چیره گردید؛ و موضوعات جدید نزدیک به واقعیت، جانشین عناصر حماسی و افسانه‌ای شدند (*د.ا.د.ترک*، همانجا). بدین‌ترتیب، حکایات عامیانه با گذشت زمان و در فرایند گذار از داستانهای حماسی به رمان، به نوعی مشخص در میان آن دو تبدیل شدند که در عین حال دربردارندۀ ویژگیهایی از هر دو نوع بودند (قاباقلی[12]، ج ۱، ص ۹۰؛ قراعلی اوغلو[13]، ج ۱، ص ۳۰۷). در این نوع، موضوعات قهرمانی به‌تدریج جای خود را به موضوعات قهرمانی ـ عشقی، و بعدها به موضوعات عشقی، داد و سرانجام، حکایات عامیانۀ واقع‌گرا[14] شکل گرفت (*د.ا.د.ترک*، همانجا).

آنچه حکایات عامیانه را از حوادث واقعی جدا می‌سازد، منطق ویژۀ آنهاست؛ منطقی که از زندگی آرمانی دفاع می‌کند. از همین روی، قهرمانِ حکایت، آرمان‌خواه است. حکایت‌پرداز زمانی‌که برای حوادث، راه حل عقلانی و منطقی نمی‌یابد، از خیال و نماد[15] بهره می‌جوید، و بنابراین، قهرمان حکایت برای نایل شدن به آرزوهای خویش، صاحب نیروی فوق‌العاده‌ای می‌شود. تنها از قرن سیزدهم / نوزدهم به بعد، گرایش به حوادث واقعی در حکایت، جنبۀ بارزتری یافت. تحول سریع جامعه و پذیرفته شدن تدریجی ارزشهای جدید، در این امر مؤثر بوده

1. Gök Türk 2. *Kutsal tavşan* 3. *Maymunlar beyi* 4. halk hikâyeleri 5. destanlar 6. types 7. Boratav 8. ozan 9. boy 10. Başgöz 11. alp 12. Kabaklı 13. Karaalioğlu 14. realist 15. symbol

است. مرزهای مفاهیم زمان و مکان هم که عموماً در حکایات عامیانه ناروشن بود، با گذشت زمان به روشنی گرایید (همانجا). مصنفان اولیهٔ حکایات عامیانه معمولاً ناشناخته‌اند؛ عاشقها (شاعرانِ نوازنده و نقّال) آنها را سینه به سینه نقل می‌کردند. عاشقها که خود کم‌وبیش دارای سواد خواندن و نوشتن و انسانهای بافرهنگ بودند، هنگام نقل حکایات، خواه ناخواه، حوادث جدیدی بر حکایتها می‌افزودند و آرزوهای خود و شنوندگان را در آنها وارد می‌نمودند (قاباقلی، همانجا). بدین‌ترتیب، حکایات در جریان انتقال از نسلی به نسلی دیگر، تحول یافتند و از همین‌رو، روایات گوناگونی از آنها پدید آمد. مداحان قصه‌خوان، که معمولاً از تحصیلات مَدرَسی محروم بوده، اما کم‌وبیش تربیت ادبی داشته‌اند، عامل حضور و دوام حکایات عامیانه در شهرها بوده‌اند (د.ا.د.ترک، همانجا).

حکایتهای عامیانه معمولاً مشتمل بر این مراحل‌اند: ۱) «فصل». در این مرحله «عاشق» نقال ابتدا یک «دیوانی» (شعر) به وزن عروضی یا هجایی و سپس ترانه‌ای جناس‌دار را، که «تجنیس» نامیده می‌شود، به آواز می‌خواند و آنگاه حرفهای قالبی قراردادی (کلیشه‌ای) را بر زبان می‌آورد. سپس «استادنامه» را می‌خواند که سخنانِ عاشقهای استاد گذشته در نعت پیغمبر صلی‌اللّه‌وعلیه‌وآله‌وسلم و اولیا و اصفیاست و بعد یک معما و حل آن را بیان می‌کند و سپس وارد مرحلهٔ بعدی می‌شود. ۲) «دوشَـمَه[1]» (دیباچه). در این بخشِ منظوم یا منثور، به شیوه‌ای خاص دربارهٔ زمان و مکانِ وقوعِ حکایت و خانوادهٔ قهرمان حکایت سخن می‌رود (← <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، ج ۲، ص ۳۷۸). ۳) موضوع اصلی و بدنهٔ حکایت. این مرحله معمولاً با آرزوی فرزند داشتن یک زن و شوهر و باردار شدن زن به نظر لطف اولیاءاللّه شروع می‌شود و با تولد قهرمان و عاشق شدن او (که خود دارای دو وجه است: عاشق شدن به معنای دل باختن؛ و «عاشق» شدن، به معنای یافتن قابلیت شاعری و سازنوازی) ادامه می‌یابد و سرانجام عاشق، با گذشتن از موانع دشوار، امتحان عشق می‌دهد. ۴) نتیجه و دعا. طبق سنّت، حکایات عامیانه در این مرحله به دو نوع تقسیم می‌شوند: عشقهای به وصل انجامیده، چون حکایت *عاشق غریب* و *شاه صنم*؛ و عشقهای غالباً ناکام و منجر به فاجعه، چون حکایت کرم و اصلی. نوع اخیر معمولاً با پیام وصالِ عاشق و معشوق در دنیای باقی، به پایان می‌رسد (د.ا.د.ترک، همانجا؛ د.ترک، ج ۱۹، ص ۲۳۲).

حکایات عامیانه از نظر موضوع به چهار نوع تقسیم می‌شوند: ۱) پهلوانی، چون حکایت *کوراوغلو*. ۲) دینی ـ حماسی، چون حکایات جنگهای حضرت علی علیه‌السلام، جنگهای ابومسلم، حمزه، و بطّال‌غازی. ۳) دینی و اجتماعی و اخلاقی، چون حکایت *کسیک‌باش* (سرِ بریده). ۴) عشقی، چون حکایات کرم و اصلی، *فرهاد ایله شیرین* (فرهاد و شیرین)، *طاهر ایله زهره* (طاهر و زهره)، و *عاشق غریب*.

حکایات عامیانه، براساس منشأ آنها، به سه دسته تقسیم می‌شوند: حکایات با منشأ ترکی، چون حکایات دده‌قورقود؛ با منشأ عربی ـ اسلامی، چون *لیلی و مجنون*، و *یوسف و زلیخا*؛ و با منشأ ایرانی ـ هندی، چون *فرهاد و شیرین*، و *کلیله و دمنه* (د.ا.د.ترک، همانجا).

۲) در ادبیات دیوانی. ادبیات دیوانی، تحت‌تأثیر تمدن اسلامی و ادبیات فارسی، از حدود قرن پنجم در بین ترکانِ آسیای مرکزی و از قرن هفتم در آسیای صغیر پدید آمد و تا اواسط قرن سیزدهم ادامه یافت (<دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، ج ۲، ص ۳۲۹ به بعد). این ادبیات، بستر پیدایش حکایات منظوم و منثور بسیاری شد. در این میان شمار حکایتهای منظوم بسیار زیاد است (د. ترک، ج ۱۹، ص ۲۳۳)؛ شاید به این سبب که عرصهٔ نظم برای هنرنمایی، مساعدتر بوده است (کلاهلی اوغلو اسلام، ۲۰۰۵، ص ۳۲۱ـ۳۲۲). بیشتر حکایات منظوم، در قالب مثنوی‌اند (← کوپرولو[2]، ۱۹۸۱، ص ۱۴۲ـ۱۴۴؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، ج ۶، ص ۲۷۷ به بعد). گذشته از آنکه قالب مثنوی از ادبیات فارسی گرفته شده، موضوع و حتی ساختار بیشتر این حکایات منظوم هم تحت‌تأثیر ادبیات فارسی بوده است (← اوزقریملی، ج ۱، ص ۶۷۱ـ۶۷۲؛ د.ا.د.ترک، ج ۱۷، ص ۴۹۱ـ۴۹۲؛ کوپرولو، ۱۹۹۶، ص ۱۹۳، ۲۹۸، ۳۳۷، ۳۵۶، ۳۷۶). حکایات نوشته شده در قلمرو ادبیات دیوانی یا ادبیات کلاسیک ترکی، انواع گوناگونی دارند: از حیث ساختار، به منظوم و منثور و منثور آمیخته به نظم تقسیم می‌شوند؛ از حیث موضوع، به دینی و عرفانی و عشقی و برگرفته از زندگی واقعی و حوادث تاریخی؛ باتوجه به قهرمانانشان، به افسانه‌ای و واقعی و از زبان جانوران (← اوزقریملی، ج ۱، ص ۶۷۲ـ۶۷۳)؛ و از حیث خاستگاهشان، به ترجمه‌ای، تصنیفی و تطبیقی (باز آفرینی) تقسیم می‌شوند.

۳) در ادبیات جدید. حکایت نو، که امروزه غالباً «اویکو»[3] (داستان کوتاه، قصه) نامیده می‌شود (← قاراتاش[4]، ص ۳۶۸)، هم‌زمان با جنبش اصلاحات و فرمان تنظیمات* در ۱۲۵۵،

---

1. döşeme 2. Köprülü 3. öykü 4. Karataş

تحت‌تأثیر داستان‌نویسی غرب وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد و کم‌کم تحول یافت (← کارال[1]، ج ۵، ص ۱۶۹ به بعد؛ برکس[2]، ص ۸۹ به بعد؛ اولکن[3]، ص ۲۱ به بعد؛ موتلوآی[4]، ص ۱۰ به بعد)، این دوره در واقع دورهٔ گذار از حکایت دورهٔ ادبیات کلاسیک به حکایت نو یا داستان کوتاه است و آثاری چون مخیلات عزیزافندی، مسامره‌نامهٔ امین نهادبیک، مجموعه‌های حکایت احمد مدحت‌افندی (۱۸۴۴ـ۱۹۱۲؛ ← قراعلی‌اوغلو، ج ۲، ص ۳۳۳)، قصه دن حصه (حصه از قصه) و لطائف روایات (← قدرت[5]، ج ۱، ص ۵۵) از آثار دورهٔ گذار حکایت به‌شمار می‌روند (← تانپینار[6]، ص ۲۸۹؛ آق‌یوز[7]، ص ۷۵؛ کلاهی‌اوغلو اسلام، ۲۰۰۵، ص ۳۲۲؛ همو، ۲۰۰۲، ص ۲۰۶). بعد از آن است که «حکایه»[8] در ادبیات ترکی وارد مرحلهٔ تازه‌ای می‌شود که آن را داستان کوتاه می‌نامیم (← داستان*).

منابع: دهخدا؛ رحیم رئیس‌نیا، کوراوغلو در افسانه و تاریخ، تهران ۱۳۷۷ ش؛ محمدفؤاد کوپریلو، تورک ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۹۲۶؛ محمدجعفر محجوب، دربارهٔ کلیله و دمنه: تاریخچه، ترجمه‌ها، و دو باب ترجمه نشده از کلیله و دمنه، تهران ۱۳۴۹ ش؛

Kenan Akyüz, *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri*, Ankara 1995; İlhan Başgöz, *İzahlı Türk halk edebiyatı antolojisi*, vol.1, İstanbul 1968; Niyazi Berkes, *The development of secularism in Turkey*, London 1998; Pertev Naili Boratav, *100 soruda Türk halkedebiyatı*, İstanbul 1973; *Dede Korkut kitabı*, ed. Muharrem Ergin, Ankara: Türk dil Kurumu Yayınları, 1989; *EI*[2], s.v. "Ḥikāya. III: the narrative genres of Turkish literature and folklore" (by Pertev Naili Boratav); Ahmet Kabaklı, *Türk edebiyatı*, İstanbul 1965-1966; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, vol.1, 1973, vol.2, 1982; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.5, Ankara 1999; Turan Karataş, *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü, Ankara 2004; Kitabi-Dada Qorqud*, ed. Farhād Zeynālov and Samat Alizāda, Baku: Elm Nashriyyātı, 1988; ibid, ed. Hamid Ārāsh, Baku: Ganjlik, 1977; Mehmed Fuad Köprülü, *Türk edebiyatı tarihi*, ed. Orhan Köprülü and Nermin Pekin, İstanbul 1981; Cevdet Kudret, *Edebiyatımızda hikaye ve roman: tanzimattan meşrutiyete Kadar*, vol.1, İstanbul 1977; Ayşenur Külahlıoğlu İslam, "Cumhuriyet dönemi Türk hikayesi", in *Yeni Türk edebiyatı: el kitabı (1839-2000)*, ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafiker yayıncılık, 2005; idem, "Modern Türk hikâyesinin kısa tarihi", in *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, and Salim Koca, vol. 18, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002; Rauf Mutluay, *100 soruda Tanzimat ve Servetifünun edebiyatı*, İstanbul 1988; Atilla Özkırımlı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 2004; Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 2003; *TA*, s.v. Hikâye" (by Cemal Köprülü), *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976-1998; *TDVİA*, s.vv. "Hikâye. Türk edebiyatı. a: Halk edebiyatı" (by Fikret Türkmen), "ibid. b: Divan edebiyatı" (by Hasan Kavruk and İskender Pala); Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul 1966.

/ رحیم رئیس‌نیا /

الحَکَم، از نامهای خدا. حَکَم و حاکم در لغت به یک معنا هستند (زجاج، ص ۴۳؛ قشیری، ۱۹۶۸، ص ۵۰؛ فخررازی، ص ۲۴۰) و از مادهٔ حُکم، به معنای داوری و قضای به عدل، مشتق شده‌اند (← ازهری؛ ابن‌سیده؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌منظور، ذیل «حکم»). معنای اصلی حُکم، منع است (ابن‌فارس؛ راغب اصفهانی، ذیل «حکم»؛ جوینی، ص ۱۴۲؛ فخررازی، همانجا) و از آن‌رو به کسی که در میان مردم داوری می‌کند حاکم می‌گویند که ستمگر یا طرفین دعوا را از ستم کردن منع می‌کند (زجاج؛ ازهری، همانجاها؛ بیهقی، کتاب‌الاسماء و الصفات، ج ۱، ص ۱۴۲). حَکَم و حاکم هر دو به معنای قاضی‌اند (قشیری، ۱۹۸۳، ص ۶۷؛ ابن‌اثیر، همانجا)؛ با این تفاوت که حَکَم به کسی اطلاق می‌شود که شایستگی داوری دارد، ولی حاکم ناظر به شخصی است که شأن او داوری است، هر چند این کار را به‌خطا انجام دهد (عسکری، ص ۱۹۵؛ طوسی، ذیل انعام: ۱۱۴). از این‌رو حَکَم بلیغ‌تر و ستایش‌آمیزتر از حاکم دانسته شده است. دیگر آنکه حکم برای مفرد و جمع یکسان به کار می‌رود (عسکری؛ راغب اصفهانی، ذیل «حکم»).

واژهٔ حَکَم دوبار در قرآن به کار رفته که یکبار، به عنوان یکی از اسماء الهی، بر خدا اطلاق شده است (انعام: ۱۱۴). حَکَم از حیث صرفی، صفت مشبهه بر وزن فَعَل است که نوعی تداوم را می‌رساند. واژهٔ حاکم به معنای حَکَم، به صورت مفرد

---

1. Karal 2. Berkes 3. Ülken 4. Mutluay 5. Kudret 6. Tanpınar
7. Akyüz 8. hikaye

در قرآن نیامده، اما به صیغهٔ جمع مذکر سالم و در ترکیب اضافی أحکَمُ‌الحاکمین (← هود: ۴۵؛ تین: ۸) و خَیرُالحاکمین (اعراف: ۸۷؛ یونس: ۱۰۹؛ یوسف: ۸۰)، برای خدا به کار رفته است (← محمدفؤاد عبدالباقی، ذیل مادّه).

در احادیث نیز حَکَم یکی از اسماء الهی تلقی شده است (← ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۲؛ ابونعیم اصفهانی، ص ۱۰۱؛ بیهقی، *السنن‌الکبری*، ج ۱۰، ص ۲۷). بنابر پاره‌ای احادیث، خدا در روز قیامت خود را الحَکَمُ العَدْل معرفی و تأکید می‌کند که در بین مردم به عدل حکم می‌کند (← کلینی، ج ۸، ص ۱۰۵، ۱۷۴؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۳۵۴). تعبیر احکم‌الحاکمین در ادعیه نیز برای خدا به کار رفته است (برای نمونه ← *الصحیفة السجادیة*، ص ۹۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۳۶، ۵۶۳).

براساس آیات قرآن کریم، خداوند حَکَم و داور علی‌الاطلاق است (← انعام: ۵۷، ۶۲؛ نیز ← یوسف: ۴۰، ۶۷؛ قصص: ۷۰، ۸۸؛ غافر: ۱۲)، در حکمش هیچ شریکی ندارد (کهف: ۲۶)، به آنچه بخواهد حکم می‌کند (مائده: ۱) و هیچ چیز نمی‌تواند داوری‌اش را مانع شود (رعد: ۴۱)، زیرا خدا بهترین حکم‌کنندگان است (مائده: ۵۰؛ اعراف: ۸۷؛ یونس: ۱۰۹؛ یوسف: ۸۰) و به همین سبب است که مؤمنان باید تنها خدا را داور قرار دهند (انعام: ۱۱۴)، مطیع حکم الهی باشند (نور: ۵۱) و در قبال آن صبر پیشه کنند (طور: ۴۸؛ قلم: ۴۸؛ انسان: ۲۴) و بر او توکل نمایند (یوسف: ۶۷). کتابهای آسمانی که بر پیامبران نازل شده است (قرآن ← رعد: ۳۷؛ تورات ← مائده: ۴۳)، متضمن حکم الهی‌اند و پیامبران و مردم مکلف شده‌اند که براساس آنها داوری کنند (مائده: ۴۸) و هر کس چنین نکند در زمرهٔ کافران، ظالمان و فاسقان است (مائده: ۴۴، ۴۵، ۴۷). شأن داوری و حاکمیت خداوند تنهاً خاص این دنیا نیست، بلکه در قیامت هم خداوند است که میان بندگان خود حکم می‌کند (بقره: ۱۱۳؛ نساء: ۱۴۱؛ حج: ۶۹). همچنین قرآن، برخی پیامبران را نام می‌برد که خدا به آنها «حکم» اعطا کرده است (یوسف: ۲۲؛ انبیاء: ۷۴، ۷۸، ۷۹؛ نور: ۴۸؛ شعراء: ۲۱؛ قصص: ۱۴؛ ص: ۲۶). دیگر آنکه مردم نباید طاغوت را حَکَم قرار دهند (نساء: ۶۰) یا به دنبال داوری (حُکم) جاهلیت باشند (مائده: ۵۰).

با تأمل در موارد استعمال واژهٔ حُکم و مشتقات اسمی و فعلی آن در قرآن‌کریم، روشن می‌شود که این واژه و مشتقات آن معمولاً در مواضعی به‌کار رفته‌اند که اختلافی در میان بوده است؛ چه در امتهای گذشته (← بقره: ۲۱۳) چه در عصر نزول قرآن (نور: ۴۸، ۵۱)، چه در این دنیا (نساء: ۳۵؛ ص: ۲۲) چه در آخرت (بقره: ۱۱۳؛ نساء: ۱۴۱؛ نحل: ۱۲۴؛ حج: ۶۹)، چه در امور تشریعی و اجتماعی (مائده: ۹۵؛ انبیاء: ۷۸) و چه در امور معرفتی (کهف: ۲۶). در همهٔ این موارد، حُکم منحصراً حق خداوند دانسته شده و در مواردی از جانب او به برخی اشخاص، نظیر انبیا علیهم‌السلام، واگذار شده است.

از منظری دیگر، حکم الهی سه گونه است: گونه‌ای از آن صبغهٔ تکوینی دارد و به معنای محقق ساختن مسبَّبات به وسیلهٔ اسباب است (برای نمونه ← یوسف: ۶۷)؛ گونهٔ دیگر جنبهٔ تشریعی دارد، نظیر تکالیف دینی ناظر به اعتقاد و عمل (برای نمونه ← یوسف: ۴۰)؛ و گونهٔ سوم، در روز قیامت در بین مردم متحقق می‌شود که عبارت است از اعلام و اظهار حق در آن روز (برای نمونه ← بقره: ۱۱۳؛ نیز ← طباطبائی، ذیل شوری: ۱۰).

در برخی احادیث (برای نمونه ← کلینی، ج ۷، ص ۴۰۷) حُکم و داوری بر دوگونه دانسته شده است: الهی و جاهلی، و کسی که به داوری الهی تن ندهد، در واقع به شیوهٔ جاهلی حکم می‌کند.

عالمان مسلمان، بنابر آنچه در قرآن کریم دربارهٔ شأن حاکمیت الهی آمده است، به توضیح و تفسیر ابعاد و ویژگیهای آن پرداخته‌اند. بر این اساس، حُکم عبارت است از فصل خصومت بین حق و باطل بر مبنای حکمت، و بدون هیچ بیم و هراسی (طوسی، ذیل آل‌عمران: ۲۳؛ مائده: ۴۳؛ یوسف: ۴۰). بنابراین، حُکم کردن شأن انحصاری خداوند است (طبری؛ طوسی، ذیل انعام: ۶۲)، زیرا جز او کسی نمی‌توانند به مقتضای حکمت به حل و فصل امور بپردازد (طوسی، ذیل یوسف: ۶۷)، در این صورت هیچ‌کس نباید در حکم کردن خود را شریک خداوند بپندارد و به طور مستقل حکم کند و نیز هیچ‌کس نباید جز به آنچه خداوند حکم کرده است، حکم کند (طوسی؛ طباطبائی، ذیل کهف: ۲۶). بر این اساس، هیچ‌کس هم حق ندارد از آن جهت که حکمی را نمی‌پسندد از آن عدول کند (طوسی، ذیل انعام: ۱۱۴). خداوند بهترین حکم‌کننده (حاکم) است، زیرا نه اهل ظلم و جور است و نه از چیزی هراس دارد که به ناحق حکم کند (همان، ذیل اعراف: ۸۶)، همچنان که در صنع و تدبیرش هیچ خللی راه ندارد تا آن را از مقتضای حکمتش خارج سازد (همان، ذیل تین: ۷).

به گفتهٔ طباطبائی (ج ۱۳، ص ۷۲ـ۷۳)، چون اشیا و امور در وجود و تحقق خود مستند به خدایند، هر وقت او اراده کند که چیزی تحقق یابد و اسباب و علل ایجاد آنها را فراهم کند، معنای تعیین از سوی خداوند محقق شده و این تعیین همان ابهام‌زدایی است که به آن قضا گفته می‌شود. این قضا گاه به صورت تکوینی

(← بقره: ۱۱۷؛ فصّلت: ۱۲؛ یوسف: ۴۱) و گاه به صورت تشریعی (← اسراء: ۲۳؛ یونس: ۹۳؛ زمر: ۷۵) است و از همین قضا به اعتبار دیگری، در پاره‌ای موارد (برای نمونه ← انعام: ۶۲؛ رعد: ۴۱؛ ق: ۲۹) به حُکم و قول تعبیر شده است. در این صورت، آیاتی را که در آنها حکم به غیر خداوند و به اذن او، منسوب شده است باید ناظر به احکام وضعی و اعتباری دانست؛ چه، حکم تکوینی به غیر خدا منسوب نمی‌شود (طباطبائی، ج ۷، ص ۱۱۶).

غزالی (ص ۹۸) حاکمیت مطلق الهی را به معنای مسبب‌الاسبابی او و در نتیجه ازلی دانسته است؛ از این‌رو، معنای حکم خدا دربارهٔ نیکوکار و بدکار به سعادت و شقاوت، آن است که خدا نیکی و بدی را سبب سوق آنان به سعادت و شقاوت قرار داده، همان‌طور که ادویه و سموم را اسباب آن قرار داده است که خورندگان آنها به هلاکت می‌رسند (نیز ← قشیری، ۱۹۶۸، ص ۵۱). وی (همانجا) صفت الحَکَم خدا را منشأ قضا و قدر الهی شمرده است. فخررازی (ص ۲۴۱ـ۲۴۲) در توضیح بُعدِ تکوینی حُکم یادآور شده است که جمیع کلیات و جزئیات، مقدر به اوقات و احوال خاصی‌اند و هیچ مقدّمی نمی‌تواند مؤخر و هیچ مؤخری نمی‌تواند مقدّم شود و بدین‌گونه ثابت می‌شود که حکم الهی دربارهٔ همهٔ کلیات و جزئیات، از ازل حاصل است. طباطبائی (ج ۷، ص ۲۵۵)، در نحوهٔ اطلاق حکم، گفته است که حکم منسوب به خداوند اگر ناظر به امور تکوینی باشد معنای ایجاد دارد که مساوی با وجود حقیقی و واقعیت خارجی است (برای نمونه ← رعد: ۴۱؛ بقره: ۱۱۷؛ مؤمن: ۴۸) و اگر به پیامبران منسوب شود معنای قضا و داوری دارد که از جمله مناصب الهی است که به آنان کرامت شده است (برای نمونه ← مائده: ۴۸؛ انعام: ۸۹) و حکم در نسبت به غیر انبیا هم معنای قضا و داوری دارد (برای نمونه ← مائده: ۴۷).

به گفتهٔ غزالی (ص ۱۰۵؛ نیز ← قشیری، ۱۹۶۸، همانجا)، بندگان در قبال حکم الهی در چهار مرتبه قرار می‌گیرند، که به ترتیب، از نازل به عالی، عبارت‌اند از: کسانی که به سابقهٔ امور و آنچه در ازل مقدّر شده است، نظر دارند؛ کسانی که به خاتمه نظر دارند، زیرا خاتمه تابع سابقه است؛ گروهی که گذشته و آینده را وانهاده‌اند و فرزند زمان (ابن‌الوقت) خودند و بدانچه خدا مقدّر کرده است و تجلی می‌یابد، خشنودند؛ و کسانی که حال و گذشته و آینده را رها کرده و مستغرق در حکم و قضای الهی‌اند و ملازم شهودند، که این والاترین مرتبه است.

جوینی (ص ۱۴۲) الحَکَم را هم از صفات ذات الهی دانسته و هم از صفات فعل (نیز ← ابوبکربن میمون، ص ۳۲۲؛ قس بیهقی، *شعب‌الایمان*، ج ۱، ص ۱۲۳؛ جیلی، ص ۱۱۴، که آن را فقط در شمار صفات فعل آورده‌اند)، چنانکه اگر ناظر به قول خدا در بیان جزای عمل افراد باشد، صفت ذات و اگر دالّ بر افعال الهی در ثواب و عقاب انسانها یا منع از طاعت و معصیت آنان باشد، صفت فعل‌اوست (جوینی، همانجا؛ نیز ← قشیری، ۱۹۶۸، ص ۵۰؛ ابوبکربن میمون، همانجا؛ فخررازی، ص ۲۴۰ـ۲۴۱).

الحَکَم و پاره‌ای از مشتقات فعلی آن در قرآن کریم با یکی از معانی فتّاح* و مشتقات فعلی آن هم‌معنا تلقی شده است (طوسی، ج ۸، ص ۲۹۴؛ نیز ← جوینی، ص ۱۴۱؛ فخررازی، ص ۲۲۸ـ ۲۲۹). حَکَم به معنای حکیم* نیز آمده است (فخررازی، ص ۲۴۱).

براساس حدیثی، چون الحَکَم نام مخصوص خداست، پیامبر اکرم کنیهٔ ابوالحکم هانی‌بن یزید را ــ که به سبب مقبولیت داوری، در میان قبیله‌اش به این کنیه شهرت یافته بود ــ به ابوشریح تغییر داد تا کسی در این صفت با خدا شریک نشود (ابوداوود، ج ۲، ص ۴۶۷؛ ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۴۱۸).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌اثیر، *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، چاپ محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، بیروت ۱۹۶۳/۱۳۸۳، چاپ افست قم ۱۳۶۴ ش؛ ابن‌بابویه، *الامالی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *کتاب مَن لا یحضُرُه‌الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۱۴؛ ابن‌سیده، *المحکم و المحیط‌الاعظم*، چاپ عبدالحمید هنداوی، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ ابن‌فارس؛ ابن‌منظور؛ ابوبکربن میمون، *شرح‌الارشاد*، چاپ احمد حجازی احمد سقا، قاهره ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ سلیمان‌بن اشعث ابوداوود، *سنن ابی‌داود*، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ ابونعیم اصفهانی، *جزء فیه طرق حدیث «ان‌لله تسعة و تسعین اسماً»*، چاپ مشهوربن حسن‌بن سلمان، مدینه [۱۴۱۳]؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب اللغة*، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزباوی، قاهره [بی‌تا.]؛ احمدبن حسین بیهقی، *السنن‌الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ همو، *شعب‌الایمان*، چاپ محمدسعید بسیونی زغلول، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ همو، *کتاب‌الاسماء و الصفات*، چاپ عمادالدین احمد حیدر، بیروت ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ محمدبن عیسی‌ترمذی، *سنن‌الترمذی*، ج ۵، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالملک‌بن عبدالله جوینی، *کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، چاپ اسعد تمیم، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ عبدالکریم‌بن ابراهیم جیلی، *الکمالات الالهیة فی‌الصفات المحمدیة*، چاپ سعید عبدالفتاح، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب‌القرآن*، چاپ محمد سیدکیلانی، بیروت [بی‌تا.]؛ ابراهیم‌بن سری زجاج، *تفسیر اسماءالله الحسنی*، چاپ احمد یوسف دقاق، [قاهره] ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ طباطبائی؛ طبری، *جامع*؛ طوسی؛ حسن‌بن عبدالله عسکری، *معجم‌الفروق اللغویة*، الحاوی لکتاب ابی‌هلال العسکری و جزءاً من کتاب السید نورالدین الجزائری، قم ۱۴۱۲؛ علی‌بن حسین(ع)،

امام چهارم، *الصحیفةالسجادیة*، چاپ محمدباقر موحدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، *المقصدالاسنی فی شرح معانی اسماءاللّه الحسنی*، چاپ فضله شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمدبن عمر فخررازی، *شرح اسماءاللّه الحسنی للرازی، و هو الکتاب المسمی لوامع‌البینات شرح اسماءاللّه تعالی و الصفات*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، قاهره ۱۹۷۶/۱۳۹۶، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ ش؛ عبدالکریم‌بن هوازن قشیری، *التحبیر فی‌التذکیر*، چاپ ابراهیم بسیونی، قاهره ۱۹۶۸؛ همو، *الفصول فی الاصول*، چاپ ریچارد فرانک، در MIDEO ، ش ۱۶ (۱۹۸۳)؛ کلینی؛ محمدفؤاد عبدالباقی، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن‌الکریم*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا].

/ اسماعیل باغستانی /

حُکم (۱)، اصطلاحی مهم در فقه، اصول و حقوق با معانی گوناگون. واژهٔ عربی حکم مصدر و اسم مصدر از ریشهٔ «حَ کَ مَ»، به معنای قضاوت کردن، بازداشتن، فرمان دادن، دانش و حکمت است (خلیل‌بن احمد؛ جوهری؛ ابن‌فارس، ذیل واژه).

حکم و مشتقات آن بارها به معانی گوناگون در قرآن کریم آمده است (← محمدفؤاد عبدالباقی، ذیل واژه). در آیات بسیاری (برای نمونه ← انبیاء: ۷۸؛ رعد: ۴۱؛ کهف: ۲۶؛ طور: ۴۸؛ غافر: ۴۸؛ حج: ۵۶؛ ص: ۲۶) معنای حکم را قضاوت کردنِ خداوند و پیامبران او و گاه فرمان دادن دانسته‌اند (← مقاتل‌بن سلیمان؛ طبری؛ طبرسی، ذیل آیات). در برخی آیات (← یوسف: ۲۲؛ مریم: ۱۲؛ انبیاء: ۷۴، ۷۹؛ شعراء: ۲۱) از اعطای حکم به شماری از پیامبران الهی، غالباً همراه با صفت والای علم، سخن رفته است که مفسران معانی گوناگونی برای واژهٔ حکم در این آیات ذکر کرده‌اند، از جمله: رسیدن به نبوت، حکمت، فهم، عقل، فهم دین، رفع منازعات و اختلافات میان مردم، قضاوت کردن، حکمت عملی، حاکمیت بر نفس، شریعت و داشتن فهم و عقل پیش از نبوت (برای نمونه ← طبری؛ طبرسی؛ فخررازی؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ذیل آیات).

در شماری از آیات (← مائده: ۵۰؛ انعام: ۵۷، ۶۲؛ یوسف: ۴۰، ۶۷؛ قصص: ۸۸)، حکم تنها از آنِ خداوند به‌شمار رفته است که آن را به معنای قضاوت کردن، جدا ساختن حق و باطل یا دارای مفهومی وسیع، که شامل خلق تکوینی و تشریع می‌شود، دانسته‌اند (← طبری؛ طبرسی؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ذیل آیات). قرآن از مؤمنان خواسته که تعارضات میان خود یا اختلافات خود با پیروان سایر ادیان را بر پایهٔ حکم الهی، که در دیگر کتابهای آسمانی هم آمده است، حل و فصل کنند (مقاتل‌بن سلیمان؛ طوسی؛ طبرسی، ذیل مائده: ۴۳، ممتحنه: ۱۰، شوری: ۱۰). در برخی آیات (← مائده: ۴۴، ۴۵، ۴۷) گردن ننهادن به حکم و دستورهای الهی که در مقام داوری یا بیان احکام اعلام می‌شود، معادل کفر و ظلم و فسق به‌شمار رفته است.

واژهٔ حکم در منابع فقهی و اصولی به معانی گوناگون به‌کار رفته است، از جمله کاربرد آن به معنای قاعدهٔ کلی و نیز دستورها و مقررات شرعی در موضوعات جزئی رواج دارد (← تفتازانی، ج ۲، ص ۱۲۲، حاشیه؛ تهانوی، ذیل واژه؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «احکام»). مراد از حکم شرعی در زبان فقها و اصولیان، قانونی است که خداوند برای تنظیم زندگی انسانها وضع کرده است (صدر، حلقهٔ ۲، ص ۱۳). حکم شرعی منتسب به شارع، یعنی خداوند، است که تنها مقام شایستهٔ قانونگذاری است، هرچند ادراک حکم شرعی با عقل صورت گیرد (رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۵۹ـ۶۰).

معنای دیگر واژهٔ حکم در منابع فقهی و حقوقی، قضاوت کردن است. در فقه اسلامی و نیز در زبان حقوق‌دانان عرب هر رأیی که دادگاه برای فیصله دادن به خصومتها بر پایهٔ قوانین قضایی صادر کند، حکم خوانده می‌شود (برای منابع فقهی ← شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۲۰؛ آل‌کاشف‌الغطاء، ج ۲، مجلد ۴، ص ۱۷۹؛ حسینی‌همدانی، ص ۱۹۵؛ برای منابع حقوقی ← باز، ج ۲، ص ۱۱۶۱؛ احمد ابوالوفا، ص ۲۴؛ نیز ← قضاء*). شماری از حقوق‌دانان، آرایی را که برای فصل خصومت صادر می‌شوند، حکم قضایی و آرایی را که بدون وجود خصومت صادر می‌شوند، حکم ولایی نامیده‌اند (← احمد ابوالوفا، ص ۴۶ـ۵۰؛ حمادی، ص ۶۵). در برخی از کشورها، مانند تونس، حکم تنها به آرایی اطلاق می‌گردد که دادگاههای بدوی صادر می‌کنند (ابوالبصل، ص ۵۸).

در حقوق ایران، بر پایهٔ مادهٔ ۱۵۴ قانون آیین دادرسی مدنی، میان قرار و حکم تمایز وجود دارد: اگر رأی دادگاه راجع به ماهیت دعوا و، به‌طور کلی یا جزئی، قاطع دعوا باشد، حکم و هرگاه قاطع دعوا نباشد، قرار نامیده می‌شود، مانند قرار رد دعوا، قرار عدم صلاحیت، قرار تأمین خواسته، قرار ارجاع به کارشناس و قرار تحقیق محلی (← مدنی، ج ۲، ص ۵۸۴ـ۵۸۷؛ کاتوزیان، ص ۳۵۷ـ ۳۵۸؛ جعفری لنگرودی، ذیل واژه؛ قس یاسین، ص ۶۴۵؛ نیز برای اقسام احکام قضایی و آثار آنها ← آیین دادرسی*؛ استیناف*؛ قضاء*؛ محکمه*).

از جمله اصطلاحاتی که به‌ویژه در ادوار اخیر در فقه امامی رواج یافته، تعبیر حکم حکومتی (ولایی) است، به معنای دستور حاکم شرعی به اجرای احکام یا الزام به انجام دادن یا ترک کردن کاری بر پایهٔ مصالح حکومتی خاص و ضوابط

پیش‌بینی شده در شرع (برای نمونه ← طباطبائی، ۱۳۴۱ش، ص ۸۲ـ۸۵؛ گرجی، ج ۲، ص ۲۸۷؛ مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۵۳۶ـ۵۳۹). دربارهٔ گسترهٔ این قبیل احکام و چگونگی تأثیر آنها، که احکام سلطانی نیز خوانده شده‌اند، دیدگاه یکسانی در فقه وجود ندارد و برخی فقها حکم حاکم شرع را برای همگان، حتی فقهای دیگر، لازم‌الاجرا دانسته‌اند (← همانجاها؛ امام خمینی، ۱۴۱۴، ص ۱۲۳ـ۱۲۴؛ منتظری، ج ۳، ص ۳۰۷، ج ۴، ص ۱۶۴؛ برای مفهوم اصطلاحی حاکم ← حاکم*؛ نیز برای تفاوت حکم و فتوا ← فتوا*).

واژهٔ احکام (جمع حکم) در ساختار برخی منابع فقهی، به ویژه فقه امامی، برای اشاره به ابوابی از فقه، یعنی آن بخش از دستورها و مقررات شرعی به کار می‌رود که به ابواب عبادات و معاملات مربوط نیستند، مانند احکام قضایی و کیفری و مقررات ارث (برای نمونه ← محقق حلّی، ج ۴، ص ۷؛ شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۰ـ۳۳؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۱).

در منابع اصول فقه تعاریف گوناگونی از حکم شرعی آمده که به‌تدریج در سیر تاریخی خود جامع‌تر و کامل‌تر شده است (شثری، ص ۳۱). برخی اصولیان متقدم، از جمله غزالی (ج ۱، ص ۵۵)، حکم شرعی را خطاب شارع یا خداوند، که به افعال مکلفان تعلق بگیرد، تعریف کرده‌اند (برای نقد آن ← تفتازانی، ج ۱، ص ۱۴). اصولیان بعدی به نحوهٔ تعلق خطاب شارع به افعال مکلفان نیز توجه کرده و قید «اقتضایی» را برای تکالیف الزامی و قید «تخییری» را برای افعال اختیاری به تعریف پیشین افزوده‌اند (برای نمونه ← بیضاوی، ج ۱، ص ۴۷؛ آملی، ج ۱، ص ۴۲۰؛ حسینی‌حنفی، ج ۱، ص ۱۰)، ولی باتوجه به آنکه این تعریف صرفاً احکام تکلیفی را دربرمی‌گیرد و شامل احکام وضعی، مانند سببیت و شرطیت، نمی‌شود (← ابن‌حاجب، ج ۱، ص ۲۸۳؛ تفتازانی، ج ۱، ص ۱۴، حاشیه)، در منابع بعدی واژهٔ «وضعی» نیز به تعریف افزوده شده است و این تعریف نهایی را بسیاری از اصولیان پذیرفته‌اند (برای نمونه ← شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۹؛ تفتازانی، همانجا؛ زکریابن محمد انصاری، ص ۶). در نقد این تعریف گفته‌اند که در اینجا حکم را همان خطاب شرعی شمرده است، در حالی‌که خطاب، پس از مرحلهٔ تشریع قرار دارد و غرض از آن، رساندن حکم به مکلف است (حکیم، ص ۵۲). بر این اساس، حکم در اصطلاح مشهور فقهی، برخلاف دیدگاه اصولیان مذکور، خود خطاب شرعی نیست، بلکه نتیجه و اثر خطاب (مانند وجوب و حرمت) حکم به‌شمار می‌رود (تفتازانی، ج ۱، ص ۱۵؛ خلّاف، ص ۱۱۳).

شیخ‌بهائی (ص ۶۲)، حکم شرعی را «طلب شارع به انجام دادن فعل یا ترک آن از مکلف» تعریف کرده است. وی صریحاً خطاب وضعی را خارج از شمول تعریف حکم شرعی دانسته و اصولاً آن را حکم ندانسته است. برخی اصولیان متأخر امامی، در تعریف حکم به این نکته که حکم توسط «حکم‌گذار» سندیت پیدا می‌کند، یعنی معتبر می‌شود، توجه کرده و حکم را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «اعتباری شرعی» که به‌گونهٔ مستقیم یا غیرمستقیم به افعال بندگان تعلق می‌گیرد، یا «آنچه شارع اعتبار می‌کند و از طریق خطاب شرعی ابراز می‌گردد» (← حکیم، ص ۵۱؛ واعظ الحسینی، ج ۳، ص ۷۷؛ برای تعاریف دیگر حکم ← باجی، ص ۱۷۴؛ قطیعی، ص ۳۲). به فعل مکلف که حکم شرعی به آن تعلق می‌گیرد «محکومٌ‌فیه» گفته می‌شود و به شخص مکلف، «محکومٌ‌عَلَیْه» (قطیعی، ص ۳۹؛ شوکانی، ص ۸، ۱۰).

از دیدگاه فقهی، احکام شرعی که برای پاسخگویی به نیازهای گوناگون انسانها و رساندن او به کمال تشریع شده‌اند، گستردگی و تنوع بسیاری دارند و هیچ واقعه‌ای در زندگی بدون حکم شرعی نیست (← استرآبادی، ص ۲۸؛ صدر، حلقهٔ ۲، ص ۱۷؛ مشکینی، ص ۱۶۴). نقل شده است که برخی از عالمان اهل سنّت تعداد احکام الهی را بی‌نهایت و غیرقابل فراگیری دانسته‌اند (← استرآبادی، همانجا).

به تصریح اصولیان، تنها مصدر معتبر برای تشریع احکام شرعی، خداوند است، هرچند برای شناخت احکام راههای گوناگونی وجود دارد که در علم اصول مطرح شده است (← قطیعی، ص ۳۵؛ خلّاف، ص ۱۰۸ـ۱۰۹؛ نیز ← اصول فقه*، علم؛ ادلّهٔ اربعه*؛ ادلّهٔ احکام*). مثلاً در مستقلات عقلی با تشخیص عقل در مورد حسن و قبح اشیا، حکم شرعی به دست می‌آید که چنین حکمی را از باب مسامحه حکم عقلی خوانده‌اند، درحالی که عقل حکم مزبور را کشف می‌کند ولی منبع صدور آن شارع است (مظفر، ج ۲، ص ۲۲۲؛ حکیم، ص ۲۶۶ـ۲۶۷).

تشریع احکام شرعی بر پایهٔ مصالح و مفاسد واقعی صورت می‌گیرد، یعنی به غرض جلب منفعت در دنیا یا آخرت برای مکلف یا دفع ضرر از او (بقوری، ج ۱، ص ۳۹ـ۴۳؛ شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۳). همهٔ انسانها، از عالم و جاهل و کافر و مسلمان، در احکام شرعی اشتراک دارند. قاعدهٔ اشتراک احکام واقعی میان عالم و جاهل از قواعد مورد قبول فقهاست (صدر، حلقهٔ ۳، جزء ۱، ص ۱۹؛ نیز ← جهل*).

شناخت احکام شرعی با بررسی ادلهٔ شرعی بر طبق قواعد علمی خاص (اصطلاحاً اجتهاد) صورت می‌گیرد. مجتهدی که در صدد یافتن حکم شرعی است، ممکن است به حکم شرعی، قطع، ظن یا شک پیدا کند. احکامی که مجتهد از ادلهٔ اجتهادی،

اعم از ادلهٔ یقین‌آور (علم) و ادلهٔ گمان‌آور (ظن معتبر)، استخراج می‌کنند احکام واقعی نام گرفته‌اند. در صورت شک در حکم واقعی، وظیفهٔ مکلف عمل به حکم ظاهری است که متناسب با هر مورد وضع شده است. دلیل بر حکم ظاهری، «اصول عملیه»* (ادلهٔ فقاهتی) است، مانند اصل برائت. حکم ظاهری، حکم واقعی ثانوی هم خوانده می‌شود، زیرا موضوع حکم ظاهری پس از شک در حکم واقعی محقق می‌شود. بنابراین، مرتبهٔ حکم ظاهری پس از حکم واقعی است (رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۸۵؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، ج ۲، ص ۱۰ـ۱۱؛ صدر، حلقهٔ ۲، ص ۱۸). بر پایهٔ یک کاربرد اصطلاحی دیگر در علم اصول، همهٔ احکامی که در حالت جهل به حکم واقعی از طریق امارات و اصول عملیه اثبات می‌شوند، حکم ظاهری‌اند و احکامی‌که از راه ادلهٔ قطعی به دست آمده‌اند، حکم واقعی (برای نمونه ← مرتضی بن محمدامین انصاری، ج ۲، ص ۱۲؛ حکیم، ص ۷۰؛ صدر، حلقهٔ ۳، جزء ۱، ص ۳۲ـ۳۳؛ برای تفاوت امارات با اصول عملیه ← اماره*؛ نیز ← جهل*؛ شک*). حکم ظاهری تنها بر پایهٔ دیدگاه مخطّئه وجود دارد و پیروان دیدگاه تصویب، بدان قائل نیستند (رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۸۴ـ۸۵؛ صدر، حلقهٔ ۳، جزء ۱، ص ۲۳ـ۳۲؛ حکیم، همانجا؛ نیز ← تصویب*).

از اشکالات مهمی که اصولیان متأخر امامی دربارهٔ حکم ظاهری مطرح کرده و بدان پاسخ داده‌اند، این است که قرار دادنِ حکم ظاهری به عنوان حکمی شرعی، موجب از دست دادن مصلحت حکم واقعی یا در مفسده افکندن مکلف می‌شود یا موجب اجتماع دو حکم متماثل (همسان) در یک موضوع (در مواردی که حکم ظاهری با حکم واقعی مطابق باشد) و اجتماع دو حکم متضاد یا متناقض (در مواردی که حکم ظاهری مخالف با واقع باشد) می‌گردد. بر این اساس، چگونگی جمع کردن میان حکم واقعی و حکم ظاهری در منابع اصول فقه مطرح و آرای گوناگونی دربارهٔ آن ذکر شده‌است. از مهم‌ترین آنها، نظریهٔ «مصلحت سلوکیه» شیخ‌انصاری است که بر پایهٔ آن، مصلحت پیروی از حکم ظاهری، جبران‌کنندهٔ مصلحتِ از دست رفتهٔ حکم واقعی به‌شمار می‌رود (برای این نظریه و نقد آن و نظریات دیگر ← مرتضی‌بن محمدامین انصاری، ج ۱، ص ۱۱۲ـ۱۲۳؛ آخوند خراسانی، *کفایة‌الاصول*، ص ۲۷۶ـ۲۸۰؛ واعظ الحسینی، ج ۲، ص ۹۹ـ۱۱۱؛ نیز ← تصویب*؛ ظن*؛ اماره*؛ اصول عملیه*).

آخوند خراسانی (*حاشیة کتاب فرائدالاصول*، ص ۳۶)، به مناسبت بررسی اشکالات تعبد به ادلهٔ غیرعلمی، احکام الهی را دارای چهار مرتبه دانسته است: اقتضا، انشا، فعلیت و تنجّز. مراد از مرحلهٔ اقتضا (یا شأنیت) آن است که یک کار به خودی خود دارای مصلحت باشد و اقتضای آن را داشته باشد که حکم شرعی قرار گیرد، مانند احکام شریعت اسلام پیش از بعثت پیامبر اکرم. مراد از مرتبهٔ انشا آن است که کاری مصلحت‌دار در نفس‌الامر مصداق اراده و مورد توجه شارع باشد، ولی به دلایلی ارادهٔ جدّی او به تشریع آن به عنوان حکم تعلق نگرفته باشد، مانند اوامر امتحانی (ذبح اسماعیل). در مرتبهٔ فعلیت، حکم به درجهٔ احکام حقیقی می‌رسد و به مکلفان ابلاغ می‌شود و در مرتبهٔ تنجّز مکلف از حکم آگاه می‌شود و استحقاق پاداش یا کیفر (در صورت مخالفت با آن) را می‌یابد (← همو، *کفایة الاصول*، ص ۲۵۸؛ اصفهانی، ج ۳، ص ۲۴ـ۲۷). این دیدگاه آخوند خراسانی دربارهٔ مراتب حکم مورد نقد و بررسی اصولیان بعدی قرار گرفته است. مثلاً شماری از آنان مراحل اقتضا و انشا را از مراتب حکم ندانسته و برخی دیگر حکم را تنها دارای دو مرتبه شمرده‌اند: انشاء و فعلیت (← امام خمینی، ۱۳۷۹ش، ص ۴۱۱ـ۴۱۲؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹؛ واعظ الحسینی، ج ۲، ص ۴۶؛ مصطفی خمینی، ج ۳، ص ۴۲۹ـ۴۳۳).

اصولیان شیعه حکم واقعی، چه تکلیفی چه وضعی، را بر دو گونه دانسته‌اند: حکم واقعی اوّلی، یعنی حکمی که شارع آن را با ملاحظهٔ مصالح ذاتی آن، بدون عارض شدن عنوان ثانوی (مانند عسر و حرج، ضرر، اضطرار، اکراه، شک و جهلِ مکلف)، وضع کرده است و حکم واقعی ثانوی، یعنی حکمی که در صورت عارض شدن عنوان ثانوی، مانند عناوین مذکور، وضع می‌گردد. مثلاً جواز خوردن گوشت مردار یا وجوب تیمم به جای وضو یا غسل در موارد اضطرار، احکامی ثانوی‌اند. احکام ثانوی مانند احکام اوّلی بر پایهٔ مصالح و مفاسد واقعی وضع شده‌اند و با امتثال آنها، تکلیف از عهدهٔ مکلف ساقط می‌شود. تا زمانی که عنوان ثانوی باقی است، حکم واقعی اوّلی مصداق نمی‌یابد (← موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۱۶۵؛ حکیم، ص ۶۹؛ مشکینی، ص ۱۲۴؛ کلانتری، ص ۳۴ـ۳۵؛ برای نمونه‌هایی از احکام ثانوی ← شهید اول، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۲۳ـ۱۳۲).

در منابع اصولی امامی، حکم واقعی به مولوی و ارشادی نیز تقسیم می‌شود. حکم مولوی حکمی است که شارع بر پایهٔ مصالح واقعی برای مکلفان مقرر می‌کند، که بیشتر احکام شرعی از این قبیل‌اند. حکم ارشادی حکمی است که شریعت در تأیید حکم عقل مستقل صادر می‌کند و در واقع نوعی ارشاد و راهنمایی به حکم عقلی به شمار می‌رود. فرمانبری از حکم مولوی موجب استحقاق ثواب و عصیان از آن موجب کیفر است. اصولیان مواردی مانند وجوب فراگیری احکام شرعی، وجوب امتثال اوامر الهی و وجوب

اطاعت از خدا و پیامبر را از مصادیق احکام ارشادی شمرده و برای تشخیص احکام ارشادی از مولوی معیارهایی ذکر کرده‌اند، از جمله اینکه هر حکم مستقل عقلی که ثبوت حکم شرعی مولوی در مورد آن معقول نیست یا لغو به شمار می‌رود، حکم ارشادی است (← آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، ص ۳۲۰؛ واعظ الحسینی، ج ۲، ص ۳۱۸؛ مشکینی، ص ۷۴ـ۷۶، ۲۰۸).

از دیگر تقسیمات حکم، تقسیم‌آن به‌تأسیسی و امضایی است. احکام تأسیسی، احکامی هستند که شارع برای نخستین بار و بدون هیچ سابقه‌ای نزد عرف و عقلا، تشریع کرده و احکام امضایی، احکامی هستند که عرف و عقلا پیشتر بدان عمل می‌کرده‌اند و شریعت آنها را تأیید کرده است (← کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۸۶ـ۳۸۹؛ مظفر، ج ۲، ص ۱۷۱ـ ۱۷۳؛ موسوی بجنوردی، ج ۵، ص ۲۰۷؛ نیز ← بنای عقلا*؛ تأسیسی*).

از جمله تقسیمات مهم حکم، تقسیم آن به حکم تکلیفی و حکم وضعی است. احکام تکلیفی، مستقیماً و بدون واسطه، به افعال مکلف تعلق می‌گیرند (کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۸۴؛ خلّاف، ص ۱۱۳). فقهای همهٔ مذاهب‌اسلامی، جز حنفیان، حکم تکلیفی را پنج‌گونه شمرده‌اند که اصطلاحاً احکام خمسه* نامیده می‌شوند و عبارت‌اند از: وجوب، حرمت، اباحه، کراهت، و استحباب (برای نمونه ← علامه حلّی، ص ۸۴؛ قطیعی، ص ۴۴، ۶۲، ۶۶، ۷۵، ۷۷؛ شوکانی، ص ۵ـ۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۹ش، ص ۴۱۱ـ۴۱۲). در پاره‌ای مذاهب، از جمله در فقه حنفی، احکام تکلیفی به گونهٔ دیگری تقسیم شده‌اند: فرض، واجب، حرمت، سنّت مؤکد، سنّت غیرمؤکد، کراهتِ تحریمی، کراهتِ تنزیهی و اباحه (← بخاری، ج ۲، ص ۳۰۰ـ۳۰۱؛ تفتازانی، ج ۲، ص ۱۲۴ـ ۱۲۶، حاشیه؛ حصری، ص ۳۹ـ۴۲). همچنین برخی مؤلفان اباحه را از احکام تکلیفی پنج‌گانه جدا کرده و آن را حکم تخییری و سایر احکام تکلیفی را حکم اقتضایی نام نهاده‌اند (← شوکانی، ص ۶؛ حکیم، ص ۵۳ـ۵۴؛ نملة، ص ۳۰). هریک از اقسام احکام تکلیفی (از جمله وجوب) به گونه‌های مختلف تقسیم شده است (برای نمونه ← حکیم، ص ۵۵ـ۶۱؛ خلّاف، ص ۱۱۸ـ۱۳۲؛ نیز ← احکام خمسه*؛ اباحه*؛ جواز*).

حکم وضعی، برخلاف حکم تکلیفی، مستقیماً متوجه افعال و کردار مکلف نیست و امر و نهیی دربرندارد، بلکه وضع خاصی را تشریع می‌کند که غیرمستقیم در افعال انسان تأثیر دارد، مانند سببیت، شرطیت و صحت (کاظمی خراسانی، همانجا؛ صدر، حلقهٔ ۱، ص ۱۶۱، حلقهٔ ۲، ص ۱۳؛ برای تعاریف دیگر حکم وضعی ← شثری، ص ۸۴؛ خلّاف، ص ۱۱۴؛ عبدالجلیل زهیر ضمره، ص ۳۶). برخی حکم وضعی را «خطاب إخبار» نیز نامیده‌اند، زیرا وضع این احکام در واقع به معنای اخبار از وجود یا انتفای وضع خاصی مانند صحت یا بطلان است (← رافعی‌قزوینی، ج ۴، ص ۷۱؛ طوفی‌حنبلی، ج ۱، ص ۴۱۱ـ۴۱۲؛ عبدالجلیل زهیر ضمره، ص ۳۵).

دربارهٔ گستره و تعداد احکام وضعی دیدگاههای مختلفی در اصول فقه وجود دارد (حکیم، ص ۶۸). این تعدد آرا عمدتاً برخاسته از اختلاف‌نظر فقها دربارهٔ حکم وضعی بودن یا نبودن اموری مانند طهارت‌و نجاست، صحت‌و فساد، عزیمت و رخصت است. مثلاً برخی فقها بر آن‌اند هر حکمی که از احکام پنج‌گانهٔ تکلیفی نباشد، حکم وضعی است، اما در برخی منابع اصول فقه، احکام وضعی در تعداد خاصی محصور شده‌اند، از جمله در سه‌گونهٔ شرطیت، سببیت و مانعیت. برخی اصولیانْ علت و علامت، و شماری دیگر صحت و فساد، عزیمت و رخصت یا تعدادی از اینها را به موارد احکام وضعی افزوده‌اند (شاطبی، ج ۱، ص ۲۹۷؛ آخوند خراسانی، *کفایةالاصول*، ص ۴۰۰؛ کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۸۴ـ ۳۸۶؛ خلّاف، ص ۱۳۲ـ۱۴۵؛ برای دیدگاههای دیگر ← قطیعی، ص ۸۴ـ ۱۱۲؛ ابوالبصل، ص ۳۲).

از جمله مسائل بحث برانگیز در منابع اصولی امامی این است که آیا احکام وضعی مانند احکام تکلیفی مستقلاً تشریع شده‌اند یا آنکه از حکم تکلیفی انتزاع شده و به تبع تکلیف تشریع شده‌اند (آخوند خراسانی، *کفایةالاصول*، همانجا). این بحث بیشتر در منابع متأخر مطرح شده است، هرچند منابع پیشین نیز به آن بی‌توجه نبوده‌اند. به گفتهٔ شهید اول (۱۳۹۹، ج ۱، ص ۷۰ـ۷۴)، احکام از جهت رابطهٔ خطاب تکلیفی با حکم وضعی چهار حالت دارند: ۱) احکامی که هم حکم تکلیفی‌اند و هم وضعی، که این احکام بسیارند، مانند احکام عبادات، حدود و تعزیرات، نکاح و طلاق. ۲) احکامی که تنها خطاب تکلیفی دارند و حکم وضعی ندارند، مانند احکام استحبابی. ۳) احکامی که تنها وضعی به شمار می‌روند، مانند اوقات نماز و حکم ارث. ۴) احکامی که ابتدا تکلیفی‌اند، ولی پس از وقوع، آثار وضعی دارند، مانند احکام بیع و بسیاری از عقود که ابتدا مصداق یکی از احکام تکلیفی‌اند و سپس جنبهٔ وضعی می‌یابند.

شیخ‌انصاری (ج ۳، ص ۱۲۵ـ۱۲۹) احکام وضعی را انتزاع شده از احکام تکلیفی دانسته و دیدگاهی را که به تباین تکلیف و وضع قائل است، نقد کرده است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه همهٔ احکام وضعی را نمی‌توان از احکام تکلیفی استخراج کرد، آخوند خراسانی (*کفایة الاصول*،

ص ۴۰۰ـ ۴۰۲) احکام وضعی را چند گونه دانسته و گفته است که در برخی مصادیقِ احکام وضعی که اجزای علت تامه به‌شمار می‌روند (مانند سببیت و شرطیت و مانعیتِ تکلیف)، تشریع چه به صورت تبعی و چه به صورت مستقل ممکن نیست، بلکه با جعل موضوع آن، این امور تکویناً جعل می‌شوند. شماری دیگر از احکام وضعی (مانند جزئیت، شرطیت و مانعیتِ مکلَّفٌ‌به) تنها به تبعِ آنچه تکلیف می‌شود، قابلیت تشریع دارند و بخش دیگری از احکام وضعی، مستقلاً قابل‌تشریع‌اند (مانند زوجیت، ملکیت، حجیت، قضاوت، ولایت و نیابت). این دیدگاه آخوند خراسانی را اصولیان بعدی تحلیل و نقد کرده‌اند (ــه کاظمی‌خراسانی، ج ۴، ص ۳۹۵ـ ۳۹۷؛ واعظ الحسینی، ج ۳، ص ۷۹ـ۸۴؛ صدر، حلقهٔ ۳، جزء ۱، ص ۱۷ـ ۱۸؛ نیز برای رابطهٔ حق و حکم و تفاوت آنها ــه حق*).

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمدکاظم‌بن حسین آخوند خراسانی، حاشیة کتاب فرائدالاصول، قم: مکتبة بصیرتی، [بی‌تا.]؛ همو، کفایةالاصول، قم ۱۴۱۷؛ محمدحسین آل‌کاشف‌الغطاء، تحریرالمجلة، نجف ۱۳۵۹ـ۱۳۶۲، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ شمس‌الدین محمدبن محمود آملی، نفائس‌الفنون فی عرایس العیون، ج ۱، چاپ ابوالحسن شعرانی، تهران ۱۳۷۷؛ ابن‌حاجب، مختصر منتهی السئول و الأمل فی علمی الاصول و الجدل، چاپ نذیر حمادو، بیروت ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ ابن‌فارس؛ عبدالناصر موسی ابوالبصل، نظریةالحکم القضائی فی‌الشریعة و القانون، اردن ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ احمد ابوالوفا، نظریة الدفوع فی قانون‌المرافعات، اسکندریه ۱۹۷۷؛ محمدامین‌بن محمدشریف استرآبادی، الفوائدالمدنیة، چاپ سنگی تبریز ۱۳۲۱، چاپ افست [قم، بی‌تا.]؛ محمدحسین اصفهانی، نهایةالدرایة فی شرح‌الکفایة، قم ۱۴۱۴ـ۱۴۱۵؛ امام خمینی، انوارالهدایة فی التعلیقة علی‌الکفایة، ج ۱، قم ۱۳۷۳ ش؛ همو، بدائع الدرر فی قاعدة نفی‌الضرر، [تهران] ۱۴۱۴؛ همو، لمحات الاصول، تقریرات درس آیت‌الله بروجردی، قم ۱۳۷۹ ش؛ زکریابن محمد انصاری، غایة الوصول: شرح لب‌الاصول، مصر: مطبعة عیسی‌البابی الحلبی و شرکاه، [بی‌تا.]؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، فرائدالاصول، قم ۱۴۲۷؛ سلیمان‌بن خلف باجی، احکام الفصول فی احکام الاصول، چاپ عبدالمجید ترکی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ سلیم‌باز، شرح‌المجلة، بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا.]؛ عبدالعزیزبن احمد بخاری، کشف‌الاسرار عن اصول فخرالاسلام البزدوی، قاهره: دارالکتاب الاسلامی، [بی‌تا.]؛ محمدبن ابراهیم بقوری، ترتیب الفروق و اختصارها، چاپ عمربن عباد، مغرب ۱۴۱۴ـ۱۴۱۶/ ۱۹۹۴ـ۱۹۹۶؛ عبدالله‌بن عمر بیضاوی، [منهاج‌الوصول الی علم‌الاصول]، ضمن شرح المنهاج للبیضاوی فی علم‌الاصول، از محمودبن عبدالرحمان اصفهانی، چاپ عبدالکریم‌بن علی‌بن محمد نمله، ریاض ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ مسعودبن عمر تفتازانی، شرح‌التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه و بالهامش شرح‌التوضیح للتنقیح المذکور، [قاهره ۱۳۷۷/۱۹۵۷]، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمد اعلی‌بن علی تهانوی، موسوعة کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیق‌العجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران ۱۳۷۸ ش؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا.]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ ش؛ محمدامین حسینی‌حنفی، تیسیرالتحریر، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ حسین حسینی‌همدانی، المحاکمة فی‌القضاء، تقریرات درس آیت‌الله آل‌شبیرخاقانی، [قم ۱۳۹۷]؛ احمد حصری، نظریةالحکم و مصادر التشریع فی اصول الفقه‌الاسلامی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ محمدتقی حکیم، الاصول العامة للفقه‌المقارن، قم ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ حسن حمادی، نظریة حجیةالحکم القضائی فی‌الشریعة الاسلامیة، عمان، اردن ۲۰۰۳؛ عبدالوهاب خلاف، علم اصول الفقه: خلاصة تاریخ التشریع الاسلامی، استانبول ۱۹۸۴؛ خلیل‌بن احمد، کتاب‌العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ مصطفی خمینی، تحریرات فی الاصول، تهران ۱۳۷۶ ش؛ محمدتقی‌بن عبدالرحیم رازی اصفهانی، هدایةالمسترشدین فی شرح اصول معالم‌الدین، قم ۱۴۲۰ـ۱۴۲۱؛ عبدالکریم‌بن محمد رافعی قزوینی، فتح‌العزیز: شرح‌الوجیز، [بیروت]: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ ابراهیم‌بن موسی شاطبی، الموافقات، چاپ مشهوربن حسن آل‌سلمان، خُبَر، عربستان سعودی، ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ سعدبن ناصر شثری، شرح کتاب قواعد الاصول و معاقد الفصول للعلامة صفی‌الدین عبدالمؤمن‌بن عبدالحق القطیعی، ریاض ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ محمد شوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم‌الاصول، [قاهره] ۱۳۴۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن مکی شهید اول، ذکری‌الشیعة فی احکام‌الشریعة، قم ۱۴۱۹؛ همو، القواعد و الفوائد: فی الفقه و الاصول و العربیة، چاپ عبدالهادی حکیم، [نجف ۱۳۹۹؟/۱۹۷۹]، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن حسین شیخ بهائی، زبدةالاصول، چاپ فارس حسّون کریم، قم ۱۳۸۱ ش؛ محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، [قم] ۱۴۰۸؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴/ ۱۹۷۱ـ۱۹۷۴؛ همو، «ولایت و زعامت»، در بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، [۱۳۴۱ ش]؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ سلیمان‌بن عبدالقوی طوفی حنبلی، شرح مختصر الروضة، چاپ عبدالله‌بن عبدالمحسن ترکی، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ عبدالجلیل زهیر ضمره، الحکم الشرعی بین اصالة الثبات و الصلاحیة: دراسة اصولیة ترصد دعاوی العصرانیین فی ثبات الاحکام و تغییرها، عمان، اردن ۱۴۲۶/۲۰۰۶؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، مبادی الوصول الی علم‌الاصول، چاپ عبدالحسین محمدعلی بقال، قم ۱۴۰۴؛ محمدبن محمد غزالی، کتاب المستصفی من علم‌الاصول، بولاق ۱۳۲۲ـ۱۳۲۴، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ محمدبن عمر فخررازی، التفسیرالکبیر، قاهره [بی‌تا.]، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ عبدالمؤمن‌بن عبدالحق قطیعی، قواعد الاصول و معاقد الفصول، در سعدبن ناصر شثری، همان منبع؛ ناصر کاتوزیان، مقدمهٔ علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، [تهران] ۱۳۷۴ ش؛ محمدعلی کاظمی‌خراسانی، فوائدالاصول، تقریرات درس آیت‌الله نائینی، قم ۱۴۲۱؛ علی‌اکبر کلانتری، حکم ثانوی در

تشریع اسلامی، قم ۱۳۷۸ ش؛ ابوالقاسم گرجی، *مقالات حقوقی*، ج ۲، تهران ۱۳۶۹ ش؛ جعفربن حسن محقق حلّی، *شرایع‌الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ محمدفؤاد عبدالباقی، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن‌الکریم*، قاهره ۱۳۶۴، چاپ افست تهران [؟ ۱۳۹۷]؛ جلال‌الدین مدنی، آئین دادرسی مدنی، تهران ۱۹۷۸؛ علی مشکینی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم ۱۳۷۹ ش؛ محمدرضا مظفر، *اصول‌الفقه*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا.]؛ مقاتل‌بن سلیمان، *تفسیر مقاتل‌بن سلیمان*، چاپ عبدالله محمود شحاته، [قاهره] ۱۹۷۹ـ۱۹۸۹؛ ناصر مکارم شیرازی، *انوارالفقاهة: کتاب‌البیع*، ج ۱، قم ۱۴۱۱؛ حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة*، ج ۳، قم ۱۴۱۱؛ حسن موسوی بجنوردی، *القواعد الفقهیة*، نجف ۱۹۶۹ـ ۱۹۸۲، چاپ افست قم ۱۴۰۲؛ عبدالکریم‌بن علی نملة، *الواجب الموسّع عندالاصولیین*، ریاض ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ محمدسرور واعظ‌الحسینی، *مصباح الاصول*، تقریرات درس آیت‌الله خوئی، قم، ج ۲، ۱۴۱۷، ج ۳، ۱۴۰۸؛ محمدنعیم یاسین، *نظریة الدعوی بین‌الشریعة الاسلامیة و قانون المرافعات المدنیة و التجاریة*، عمان، اردن ۱۴۲۵/۲۰۰۵؛

EI[2], s.v. "Aḥkām" by (J. Schacht).

/ مریم حسینی‌آهق /

حُکْم (۲)، از اصطلاحات منطق و فلسفه. حکم نزد متفکران مسلمان، إسناد چیزی به چیز دیگر به طریق ایجاب یا سلب است و گاهی آن را ادراک وقوع یا لاوقوع نسبت می‌دانند (← صلیبا؛ خوانساری، ذیل واژه).

اصطلاح حکم با اصطلاحات دیگری همچون تصور، تصدیق، ادراک و قضیه پیوند دارد و در مباحث گوناگون منطقی و فلسفی، خصوصاً معرفت‌شناسی، حائز اهمیت است.

منطق‌دانان مسلمان حکم را اعم از ایجاب و سلب حملی و شرطی (اعم از متصله و منفصله و انواع آنها) دانسته‌اند (← قطب‌الدین رازی، ۱۳۶۳ ش، ص ۸، حاشیهٔ جرجانی؛ طباطبائی، ص ۲۵۰ـ۲۵۱).

فارابی در کتاب *عیون‌المسائل* (ص ۲) و «کتاب‌البرهان» (← ۱۴۰۸ـ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۶) علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است. می‌توان این تقسیم را معادل تقسیم تصور و حکم در کتاب <عبارت>[1] ارسطو[2] (← ۱۹۹۵، ۱۶ب ۲۶ـ۲۷) دانست که در این صورت، منطق به بحثهایی راجع به تصور و حکم تقسیم می‌شود.

ارسطو در کتاب <عبارت> (← ۱۹۹۵، ۱۸۱الف ۲۰ـ۲۱) حکم را اثبات شیء برای شیء دانسته، اما بین ساختار خبریِ واجد حکم و فاقد آن تفاوتی قائل نشده (← همو، ۱۹۷۴، یادداشتهای آکریل[3]، ص ۱۱۹)، در حالی‌که فارابی به این تفاوت قائل شده و اظهار کرده‌است که ساختار خبری لزوماً متضمن حکم نیست (← فارابی[4]، ۱۹۹۱، مقدمهٔ تسیمرمان[5]، ص LII). مثلاً مقدّم عبارتِ شرطی هر چند ساختار خبری دارد، واجد حکم نیست (← قطب‌الدین رازی، ۱۳۶۳ ش، ص ۷، همان حاشیه).

آرای منطق‌دانان مسلمان را دربارهٔ ماهیت حکم می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱) حکم از سنخ ادراک است، که این نظر را به شمس‌الدین سمرقندی، قطب‌الدین رازی (فقط در شرح *المَطالِع فی‌المنطق*)، تفتازانی و دوانی منسوب کرده‌اند. ۲) حکم، فعل نفس است و این نظر را به فخررازی و ملاصدرا نسبت داده‌اند (*رسالتان فی‌التصور و التصدیق*، مقدمهٔ شریعتی، ص ۳۲ـ۳۵)؛ اما رأی دوم را می‌توان نظر بیشتر فیلسوفان مسلمان دانست.

قطب‌الدین رازی در *الرسالة‌المعمولة* (ص ۱۰۰)، برای حکم سه تفسیر متفاوت کرده‌است: ۱) حکمْ انتساب امری به امر دیگر به‌ایجاب یا سلب است. ۲) حکمْ همان نسبت‌است نه انتساب، زیرا انتساب، فعل است و علم، انفعال. ۳) حکمْ ادراک وقوع یا لاوقوع نسبت است. این سه تفسیر از حکم، که ناشی از اختلاف فیلسوفان مسلمان دربارهٔ رابطهٔ تصدیق و حکم است، بدین صورت است:

۱) حکم غیر از تصدیق است (فارابی، ۱۴۰۸ـ۱۴۱۰، همانجا؛ ابن‌سینا، ج ۱، فن ۱، ص ۱۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۲۵، ص ۱۰۴، ۱۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ص ۷۱). ۲) حکم جزء یا شرط تصدیق است (فخررازی، ص ۲۵؛ کاتبی قزوینی، ص ۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۲۹۴، ص ۷؛ نیز ← همو، ۱۴۲۵، ص ۱۰۱؛ صدرالدین شیرازی، ص ۶۱). ۳) حکم همان تصدیق است (سهروردی، ۱۳۳۴ ش، ص ۱؛ همو، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۱۴۳؛ علامه حلّی، ص ۱۹۲؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۲۵، ص ۱۰۰؛ نیز ← لامیر[6]، ص ۵۰؛ تصور و تصدیق*).

چون حکمْ فعلِ نفس و تصدیقْ از تقسیمات علمِ حصولیِ تجددی و لذا از مقولهٔ ادراک و کیف است، بنابراین نمی‌توان حکم را، که از مقولهٔ دیگری است، جزء تصدیق یا عین آن دانست. به همین سبب، میر سید شریف‌الدین جرجانی (قطب‌الدین رازی، ۱۳۶۳ ش، ص ۸، حاشیه) حکم را از مقولهٔ ادراک دانسته است.

سهروردی (۱۳۸۵ ش، ص ۸، ۱۲۷) در «منطق مُطارحات» میان این دو قول جمع کرده است. به عقیدهٔ وی، حکم هر چند

1. *De interpretatione* 2. Aristoteles 3. Ackrill 4. Fārābī 5. Zimmermann 6. Lameer

فعلی از افعال نفس است، ولی فعلِ مبادیِ (قوای) ادراکیِ ماست و وجودِ افعالِ مبادیِ ادراکی، عین ظهور و انکشاف است، لذا بین فعل بودنِ حکم و ادراک بودنش تنافی نیست. ملاصدرا (ص ۶۵) نیز دربارهٔ علم چنین عقیده‌ای دارد. به نظر او، علم از هیچ مقوله‌ای نیست، بلکه فعلِ نفس و عین انکشاف و ظهور است.

ابن‌کمونه از جمله کسانی است که حکم را غیر از تصدیق دانسته و در شرح *منطق تلویحات سهروردی* گفته که چون تصدیق، امری بسیط است، حکمْ بیرون از تصدیق است و تصورِ حکم نیز چیزی جز تصور نیست؛ اما تصدیق، وجود خاصِ حکم است، یعنی حکم و تصدیق وجوداً یکی هستند (← قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۱؛ تعلیقهٔ صدرالدین شیرازی؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۲۵، ص ۱۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ص ۶۸ـ ۶۹).

قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمة‌الاشراق* (ص ۴۲) حکم را غیر از تصدیق دانسته است. به عقیدهٔ او، حکمْ فعل است، ولی تصدیقْ امری انفعالی و قسمی از علم حصولی است، اما چون بین حکم و تصدیق تلازم هست، این دو مجازاً به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. قطب‌الدین شیرازی (همانجا) علت بسیاری از ابهامات را در تفسیر این دو اصطلاح، همین کاربرد مجازی دانسته است.

ملاصدرا در *رسالة التصور و التصدیق* (ص ۵۳، ۵۷، ۵۸ـ ۶۸) کوشیده است آرای متفکران متأخر و متقدم را به گونه‌ای تفسیر کند که هم به یکدیگر نزدیک شوند و هم عقیدهٔ او را دربارهٔ حکم تأیید کنند (← تصور و تصدیق*). به گفتهٔ او، مطابق با رأی ارسطو (۱۹۷۴، «مقولات»[1]، ۸ب ۲۱ـ۳۲)، علم کیف است و همچنین، همان‌طور که ابن‌کمونه اشاره کرده، علم بسیط است (نیز ← مشکوةالدینی، ص ۴۰۹ـ۴۴۰). ملاصدرا (ص ۵۷ ـ ۵۸) بسایط را نیز، مانند مرکّبات، دارای جنس و فصلِ تحلیلیِ ذهنی می‌داند. وی می‌گوید در تعریف تصدیق، حکمْ فصلِ تصدیق، و تصورْ جنس آن است و تحلیل به جنس و فصل نیز مانند تحلیل به ماهیت و وجود است که هر چند در ظرف ذهن تغایر دارند، در ظرف حصول یکی هستند، با این تفاوت که ظرف حصولِ حکم نیز ذهن است، زیرا علمْ کیف نفسانی است.

به عقیدهٔ ملاصدرا (ص ۸۵)، حکم نمی‌تواند فصل حقیقی (اشتقاقی) تصدیق باشد، زیرا فصل حقیقی باید تحت همان مقوله مندرج باشد و حکم از مقولهٔ کیف نیست (نیز ← لامیر، ص ۷۳). در اینجا ملاصدرا از تلازمی که قطب‌الدین شیرازی به آن توجه کرده و همچنین از وجودِ خاصِ حکم که ابن‌کمونه بدان اشاره نموده، استفاده کرده است؛ با این تفاوت که قطب‌الدین وجه ملازمه و ابن‌کمونه کَوْنِ خاصِ حکم را بیان نکرده بودند. به نظر ملاصدرا (ص ۸۸) حکم، عرضیِ لازمِ تصدیق است و چون فصلِ حقیقیِ تصدیق همان نحوهٔ وجودی است که حکم لازمهٔ آن است، حکم به عنوان فصل منطقی در تعریف آمده، هر چند که در حقیقت، غیر از تصدیق است (نیز ← لامیر، ص ۵۲).

ملاصدرا (ص ۷۱، ۶۲ـ۶۳) سخن سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی را همین‌گونه تفسیر می‌کند و عقیدهٔ فخررازی و ارموی را (که حکم را غیر از تصدیق می‌دانند) نیز قابل تحویل به همین عقیده می‌شمارد، به این معنا که تصور محکومٌ علیه، محکومٌ به و نسبت حُکمیه، شرایط تصدیق باشند و تصدیق همان تصورِ مستلزمِ حکم باشد.

پس به طور خلاصه تصور و حکم یک تحلیلی ذهنی دارند که تصورْ جنسِ تصدیق، و حکمْ فصلِ منطقی آن است، لذا به وجهی می‌توان گفت تصدیق، همان حکم است، اگر مراد فصل باشد و به وجهی می‌توان گفت تصدیق حکم نیست، چون حکم، فصلِ حقیقی نیست.

ارتباط میان حکم، خبر، اخبار، قول جازم و قضیه نیز از مطالب مهم منطقی است. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اساس‌الاقتباس* (ص ۶۵ـ۶۶) می‌گوید: مراد از قول جازم، إخبار، خبر، حکم، و قضیه یکی است، اما این الفاظ به اعتبارات مختلف بر آن مراد دلالت می‌کنند. پس، از آن روی که قول مشتمل بر تصدیق یقینی باشد، به آن قول جازم می‌گویند و از آن روی که اعلام خبر کند، اخبار و از آن روی که مستلزم صدق یا کذب لذاته باشد خبر است و از آن حیث که بر ربط دو معنی دلالت کند، حکم است و اگر اقتضای جزم به اثبات و نفی کند، قضیه است. البته خواجه هر قولی را که مشتمل بر حکم باشد قضیه شمرده و همچنین هر خبری را حکمی به اثبات و یا نفی دانسته است.

طباطبائی (ص ۲۵۱) دربارهٔ رابطهٔ قضیه و حکم می‌گوید: قضیه قولی است که واجد حکم است، اما علاوه بر حکم مشتمل بر موضوع و محمول است و فقط موضوع و محمول، عناصرِ ضروری در هر قضیه برای حکم کردن است، زیرا هر چند در قضایای مُفاد هَلیهٔ مرکّبه، نسبت حُکمیه مورد نیاز است، ولی در قضایای مفاد هلیهٔ بسیطه ـ چون میان شیء و خودش دوگانگی نیست ـ برای حکم کردن به نسبت حکمیه نیاز نیست. نکتهٔ دیگری که او (همانجا) دربارهٔ حکم بیان می‌کند این

1. Categories

است که در عبارات سلبی، حکم به سلب صورت نمی‌گیرد، بلکه در واقع سلب حکم یا عدم آن است.

یکی از مباحث مهم دیگر، قوه و مبدأ حکم است. به نظر نصیرالدین طوسی (۱۳۵۹ ش، ص ۱۳) صدق و کذب‌پذیری، خاصیت حکم است و صواب و خطا از عوارض احکام عقلی است؛ بنابراین، اگر گفته می‌شود حکم حسی، در اصل مراد از آن حکم عقل دربارهٔ محسوسات است و مجازاً حکم را به حس یا وهم نسبت می‌دهند. ملاصدرا (ص ۵۹) می‌گوید: حکم چیزی است که اگر برای ادراک دست دهد پذیرای خاصیت احتمال صدق و کذب می‌شود و می‌دانیم که احتمال صدق و کذب فقط در حیطهٔ عقل است. به بیان دیگر، داوری و حکم صرفاً کار عقل است (← ابراهیمی دینانی، ص ۲۹۰ـ۳۰۶).

منابع: غلامحسین ابراهیمی دینانی، نصیرالدین طوسی: فیلسوف گفتگو، تهران ۱۳۸۶ ش؛ ابن‌سینا، *الشفاء، المنطق*، ج ۱، الفن‌الاول: *المدخل*، چاپ ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره ۱۹۵۲/۱۳۷۱، چاپ افست قم ۱۴۰۵؛ محمد خوانساری، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ *رسالتان فی التصور و التصدیق*، چاپ مهدی شریعتی، بیروت: دارالکتب‌العلمیة، ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، ج ۴، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ همو، *المشارع والمطارحات*، چاپ مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، [قم] ۱۳۸۵ ش؛ همو، *منطق‌التلویحات*، چاپ علی‌اکبر فیاض، تهران ۱۳۳۴ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *رسالة التصور و التصدیق*، در *رسالتان فی‌التصور و التصدیق*، همان؛ جمیل صلیبا، *فرهنگ فلسفی*، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، [تهران] ۱۳۶۶ ش؛ محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، قم ۱۳۶۲ ش؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *الجوهر النضید فی شرح منطق‌التجرید*، [قم] ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن محمد فارابی، *عیون‌المسائل*، چاپ سنگی دهلی [۱۳۱۲]؛ همو، *المنطقیات للفارابی*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، قم ۱۴۰۸ـ۱۴۱۰؛ محمدبن عمر فخررازی، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من‌العلماء و الحکماء و المتکلمین*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ محمدبن محمد قطب‌الدین رازی، *تحریرالقواعد المنطقیة: شرح الرسالة الشمسیة*، لنجم‌الدین عمربن علی کاتبی قزوینی، و باسفله حاشیه لعلی‌بن محمد جرجانی، قاهره [بی‌تا.]، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، *الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق*، در *رسالتان فی‌التصور و التصدیق*، همان؛ همو، *شرح‌المطالع فی‌المنطق*، چاپ سنگی قم [۱۲۹۴]؛ محمودبن مسعود قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة‌الاشراق*، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ علی‌بن عمرکاتبی‌قزوینی، *الرسالة‌الشمسیة*، ضمن *تحریر القواعد المنطقیة*، تألیف محمدبن محمد قطب‌الدین رازی، قاهره [بی‌تا.]، چاپ افست قم ۱۳۶۳ ش؛ عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، «بساطت تصدیق به روش صدرالدین شیرازی و ارتباط مورد بحث با مسئلهٔ کثرت یا وحدت وجود»، در *منطق و مباحث‌الفاظ: مجموعه متون و مقالات تحقیقی*، باهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا، ۱۳۵۳ ش؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *تلخیص المُحَصَّل*، بانضمام *رسائل و فوائد کلامی*، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ همو، *کتاب اساس الاقتباس*، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۱ ش؛

Aristoteles, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford 1974; idem, *The complete words of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N.J. 1995; Muḥammad b. Muḥammad Fārābī, *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. W. Zimmermann, Oxford 1991; Joep Lameer, *Conception and belief in Ṣadr al-dīn Shīrāzī (ca1571- 1635): Al-Risāla fī l-taṣawwur wa-l-taṣdīq*, Tehran 2006.

/گوهرتاج مینوچهر /

حَکَم / حکمیت ← داور / داوری

حِکَم‌العطائیه ← ابن‌عطاءالله اسکندری

حَکَم‌بن ابی‌العاص‌بن‌امیه، عموی عثمان‌بن عَفّان*، پدر مروان خلیفهٔ اموی و از دشمنان سرسخت پیامبر صلی‌الله علیه‌وآله‌وسلم. وی از سرشناسان تیرهٔ بنی‌امیه از قبیلهٔ قریش بود (ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۰۴). از تاریخ تولدش اطلاعی در دست نیست. گزارشهای اندک از زندگی او اغلب دربارهٔ دشمنیهایش با پیامبر اکرم است و نشان می‌دهد وی از آن دسته دشمنانی بوده است که رفتارهای زشتی با پیامبر داشتند و از درایت و دوراندیشی تهی بودند (← ادامهٔ مقاله). گفته شده کار وی حجامت بوده است (ابن‌رسته، ص ۲۱۵).

پس از آشکار شدن دعوت رسول خدا در مکه، حکم‌بن ابی‌العاص پیامبر را بسیار می‌آزرد و از کسانی بود که بر سر پیامبر در هنگام نماز شکنبهٔ گوسفند ریخت (ابن‌هشام، ج ۲، ص۱۵۷). حکم‌بر خویشانش که مسلمان می‌شدند، سخت می‌گرفت، چنان که برادرزادهٔ خود، عثمان، را با طناب بست و او را تهدید کرد تا از دین جدید دست برندارد، وی را آزاد نخواهد کرد (ابن‌سعد، ج ۳، ص ۵۵). وی در توطئهٔ قتل پیامبر اکرم (توطئهٔ دارالندوه*) شرکت داشت و جزو محاصره‌کنندگان خانهٔ آن حضرت بود (← همان، ج ۱، ص ۲۲۸). او همچنان بر کفر و شرک خود باقی بود تا آنکه پس از فتح مکه، به‌رغم میل خود، اسلام آورد و پس از مدتی در مدینه ساکن شد (ابن‌حجر

عسقلانی، همانجا). مسلمانان همواره با تردید به اسلام آوردن حکم می‌نگریستند و مسلمانی او را واقعی نمی‌پنداشتند (← بلاذری، ج ۵، ص ۱۲۵).

حکم در مدینه نیز از رفتارهای زشت خود دست برنداشت. وی پشت سر رسول خدا به راه می‌افتاد و از راه رفتن پیامبر تقلید و حرکات حضرت را با دست و بینی و چشم مسخره می‌کرد (همانجا؛ ابن‌عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۵۹؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۰۵). یک بار که پیامبر حکم را در حال تقلید کردن دید، او را نفرین کرد و فرمود: «به همین حال بمان»، و حکم از آن لحظه تا پایان عمر به همان قیافه ماند (طبری، ج ۱۰، ص ۵۸؛ ابن‌عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۵۹ـ۳۶۰) و دچار رعشه و بی‌عقلی شد (بلاذری؛ ابن‌عبدالبرّ، همانجاها). حکم اسرار پیامبر را فاش می‌نمود (بلاذری، همانجا). مثلاً، آنچه را پیامبر در بارهٔ مشرکان قریش و منافقان به بزرگان صحابه می‌گفت، برملا می‌کرد (ابن‌عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۵۹). یکی دیگر از کارهای او، که پیامبر را رنجیده‌خاطر ساخت، این بود که پشت خانهٔ رسول خدا می‌ایستاد و به سخنان ایشان گوش می‌داد. یک‌بار نیز از شکاف در به درون خانهٔ پیامبر می‌نگریست که پیامبر بیرون آمد و فرمود: «چه کسی مرا از شرّ این مرد نجات می‌دهد؟» سرانجام، رسول خدا وی را لعنت و به طائف تبعید کرد و فرمود او حق ندارد [در مدینه] با من زندگی و سکونت کند (بلاذری، همانجا). برخی فرزندان حکم، از جمله عثمان و حارث (همانجا) و به قولی، مروان (ابن‌عبدالبرّ، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۷)، نیز همراه وی در طائف به‌سر بردند. تبعید حکم به طائف به سبب همهٔ رفتارهای خصمانهٔ او و نیز افشای اسرار پیامبر برای دشمنان وی از کفار و منافقان بود (بلاذری؛ ابن‌عبدالبرّ، همانجاها). حکم از آن پس به طَرید (تبعید شده) رسول خدا مشهور گشت (← ابن‌عبدربّه، ج ۴، ص ۲۶۷؛ مسعودی، ج ۳، ص ۷۸؛ ابن‌طقطقی، ص ۱۴۳).

حکم‌بن ابی‌العاص مصداق بارز آیهٔ ۵۷ سورهٔ احزاب بود که در آن، آزار پیامبر با آزار خدا یکسان شمرده شده و خدا آزاردهندگان پیامبر را در دنیا و آخرت از رحمت خود دور کرده و عذاب خوارکننده‌ای برای ایشان در آخرت مهیّا ساخته است.

به‌گزارش بلاذری (ج ۵، ص ۱۲۶)، پیامبر اکرم نه فقط حَکَم، بلکه ذریه و نسل او را نیز لعنت کرد، مگر مؤمنان آنان که اندک‌اند. ماجرای لعن حکم و فرزندانش از سوی پیامبر، در روایات متعددی از زبان صحابه و تابعین نقل شده است (← ابن‌عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۶۰؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۷ـ۳۸؛ ذهبی، ج ۲، ص ۱۰۸).

پس از رحلت پیامبر اکرم، حکم و فرزندانش تا زمان خلافت عثمان در تبعید بودند. عثمان ظاهراً به سبب خویشاوندْدوستی اصرار داشت که حکم و خانواده‌اش به مدینه بازگردند (← ابن‌عبدربّه، ج ۲، ص ۱۹۴، ج ۴، ص ۲۸۶). در زمان خلافت ابوبکر، عثمان از او خواست که حکم و فرزندانش را به مدینه بازگرداند، اما ابوبکر گفت: «من نمی‌توانم تبعیدی رسول خدا را به مدینه بازگردانم». با به خلافت رسیدن عمربن خطّاب، عثمان تقاضای خود را تکرار کرد، اما عمر نیز نپذیرفت. زمانی که عثمان به خلافت رسید، حکم و فرزندانش را به مدینه بازگرداند (یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۴؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۸). بر این کار عثمان ایراد گرفته‌اند (← بلاذری، همانجا؛ طبری، ج ۴، ص ۳۴۷، ۳۹۹). مسلمانان نیز به بازگشتِ رانده‌شدگانِ رسول خدا به مدینه اعتراض کردند (← ابن‌اثیر، همانجا).

عثمان با فراخواندن حکم و فرزندانش از طائف به مدینه و بخشیدن صد هزار درهم به او به منزلهٔ صلهٔ رحم، بی‌توجهی خود را به اقدام پیامبر و عواطف و احساسات مسلمانان نشان داد (صفدی، ۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۱۱۲). حکم در آخر عمر نابینا شد (همو، ۱۳۲۹، ص ۱۴۷) و سرانجام در سال ۳۱ یا ۳۲ در مدینه (همانجا؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۰۶) و به قولی، در آخر خلافت عثمان و چند ماه پیش از قیام مردم بر ضد عثمان (۳۵) درگذشت (ابن‌عبدالبرّ، ج ۱، ص ۳۵۹). به‌دستور عثمان، بر سر قبر حَکم خیمه‌ای برپا کردند (ابن‌سعد، ج ۸، ص ۱۱۳). حکم‌بن ابی‌العاص هشت دختر و ۲۱ پسر داشت که مشهورترین آنها مروان، داماد عثمان و خلیفهٔ مشهور اموی، بود (ابن‌قتیبه، ص ۳۵۳؛ نیز ← مصعب‌بن عبداللّه، ص ۱۵۹ـ۱۶۰؛ بلاذری، ج ۵، ص ۱۶۰ـ۱۶۳).

منابع: ابن‌اثیر، *اسدالغابة فی معرفة الصحابة*، چاپ محمد ابراهیم بنا و محمد احمد عاشور، قاهره ۱۹۷۰ـ۱۹۷۳؛ ابن‌حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌رسته؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌طقطقی، *الفخری فی الآداب السلطانیّة و الدول الاسلامیة*، چاپ و. آلوارت، گریفزولت ۱۸۵۸؛ ابن‌عبدالبرّ، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، چاپ علی‌محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌عبدربّه، *العقد الفرید*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸ـ۱۴۱۱/ ۱۹۸۸ـ۱۹۹۰؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن‌هشام، *السیرة النبویة*، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحفیظ شلبی، قاهره ۱۳۵۵/۱۹۳۶؛ احمدبن یحیی بلاذری، *انساب‌الاشراف*، ج ۵، چاپ گویتین، اورشلیم ۱۹۳۶، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ ذهبی؛ خلیل‌بن ایبک صفدی، *کتاب الوافی بالوفیات*، ویسبادن ۱۹۶۲ـ ؛ همو، *نکت الهمیان فی نکت العُمیان*، چاپ احمد زکی‌بک، مصر ۱۳۲۹/ ۱۹۱۱؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ مسعودی، *مروج* (بیروت)؛

مصعب‌بن عبدالله، کتاب نسب قریش، چاپ لوی پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳؛ یعقوبی، تاریخ.

/ صدیقه ابریشم‌کار /

حکم‌بن عبدالرحمان (حکم دوم)، ملقب به المستنصربالله، دومین خلیفهٔ اموی اندلس. ابوالمُطَرِّف حکم‌بن عبدالرحمان‌بن محمدبن عبدالله اموی در ۳۰۲ در قرطبه از کنیزی به نام مرجان، و به روایتی مَهرَجان، به‌دنیا آمد (ــه ابن‌فَرَضی، قسم ۱، ص ۷؛ حُمَیْدی، ص ۱۳؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۳۳). عبدالرحمان ناصر (حک: ۳۰۰ـ۳۵۰)، فرمانروای مشهور اندلس، در میان یازده فرزندش حکم را بیشتر دوست می‌داشت و ازاین‌رو وی را در هشت سالگی به ولایتعهدی خود برگزید (ابن‌حزم، ص ۱۰۰؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۳۵؛ ابن‌خطیب، ص ۴۱؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۴).

حکم در ۳ رمضان ۳۵۰، یک روز پس از وفات پدرش، به خلافت رسید (ابن‌فرضی؛ حمیدی، همانجاها). وی بسیار پرتجربه بود، زیرا در دورهٔ ولایتعهدی‌اش مأموریتهای مهمی انجام داده بود (ــه ابن‌خلدون، همانجا؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۴۸۳). او پس از گرفتن بیعت از خویشان و درباریان و دفن جسد پدرش در کاخ قرطبه (مَقَّری، ج ۱، ص ۳۸۸)، اقدام به توسعهٔ مسجدجامع قرطبه کرد، که این کار چهارسال به درازا کشید (ــه ابن‌حیان، ص ۲۴۳؛ مراکشی، ص ۳۷۲). وی مقام وزارتش را به ابوالحسن جعفربن عثمان‌بن نصر، ملقب به مُصحَفی، سپرد (مراکشی، ص ۳۰؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۵).

خودداری پادشاهان مسیحی شمال اندلس از اجرای تعهداتشان در قبال دولت اموی و ادامهٔ تجاوزات آنان به مناطق مرزی امویان (ــه امویان اندلس*)، باعث شد حکم در ۳۵۲ در رأس سپاهی عظیم راهی شمال شود. وی پس از گردآوردن نیروهایش در طُلَیطُله (تولدو)[1]، به سرزمین قَشتاله (کاستیل) یورش برد و قلعهٔ بلند و مستحکم سان استوان[2] و شهر مستحکم آنتیسه را تصرف کرد (ابن‌ابار، ج ۱، ص ۲۰۴ و پانویس ۲؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۳۶؛ ابن‌خطیب، ص ۴۲؛ ابن‌خلدون، همانجا). آنگاه سپاهی را، به فرماندهی یحیی‌بن محمد تُجیبی، حاکم سَرَقُسطه (ساراگوسا)، به سوی ناوار فرستاد، زیرا حاکم آنجا، گارسیا سانچز، برخلاف تعهداتش، به سرزمینهای اسلامی حمله کرده بود. سانچو، پادشاه لئون، به کمک حاکم ناوار رفت، اما سپاه متحد مسیحی در مقابل امویان شکست خورد (ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۶؛ مقّری، ج ۱، ص ۳۸۳). حکم همچنین لشکرهای دیگری به سوی شهر قَلَهُرّه و قلعهٔ یَبّه فرستاد و پس از فتح آنها و نیز آرام کردن اوضاع این مناطق، که دو سال به درازا کشید، به قرطبه بازگشت (همانجاها).

در ۳۵۴ یا ۳۵۵، نورمانهای دانمارکی با ۲۸ کشتی، به فرماندهی ریچارد اول، به سواحل غربی اندلس یورش بردند و چند شهر را غارت و ویران کردند تا اینکه ناوگان دولت اندلس، به فرماندهی دریاسالار عبدالرحمان‌بن رُماحِس، به حرکت درآمد و نورمانها را در رود شِلْب شکست سختی داد (ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۳۹؛ مقری، ج ۱، ص ۳۸۳ـ۳۸۴).

براساس برخی گزارشها، در فاصلهٔ سالهای ۳۵۴ تا ۳۵۶ حَکَم سپاهیانش را به مناطق مرزی شمالی فرستاد که در سال ۳۵۴ بر قلعهٔ گُرماج مستولی شدند (ــه ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۳۸؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۶).

در ۳۶۰، نورمانها بار دیگر به سواحل اندلس یورش بردند. به فرمان حکم، ناوگان دریایی به‌همراه نیروهای زمینی به مقابله رفتند و ظاهراً نورمانها، بدون درگیری، عقب‌نشینی کردند (ــه ابن‌حیان، ص ۲۳ـ۲۶، ۵۸؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۱).

در ۳۶۰ و ۳۶۲، پادشاهان مسیحی شمال اندلس (مانند امیر بَرْشِلونه (بارسلون)، امیر قشتاله، و پادشاه ناوار) برای تقاضای صلح و دوستی یا بعضاً درخواست کمک، هیئتهایی به دربار حکم فرستادند که از همگی استقبال شد (ــه ابن‌حیان، ص ۲۰ـ۲۲، ۲۴۱ـ۲۴۲؛ ابن‌خطیب، ص ۴۲؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۷). حکم در جمادی‌الاولی ۳۶۱ از یوحنای اول (پادشاه روم شرقی)، و در اواخر ۳۶۳ از اوتوی دوم[3]، شاه آلمان، نامه‌ای دریافت کرد که در آن خواستار تجدید مناسبات دوستی با وی شده بودند (محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۴۹۱؛ کحیله، ص ۱۰۱).

در اواخر ۳۶۰، جعفر و یحیی (فرزندان علی‌بن حمدون اندلسی)، به‌همراه گروهی از اعیان قبایل مغربی بنی‌خزر، سر زیری‌بن مناد* شیعی و یکصد تن از یارانش را که در نبرد ۱۰ رمضان ۳۶۰ کشته شده بودند، تقدیم حکم نمودند و او آنان را تحسین کرد (همان، ص ۲۶ـ۲۷، ۳۲ـ۳۳، ۳۶، ۴۴ـ۵۳؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۲ـ۲۴۳).

در پی لشکرکشی بُلُقّین‌بن زیری* به مغرب اقصا و سرکوبی قبایل سنّی آنجا و تصرف مغرب و گماشتن حسن‌بن گَنّون ادریسی در آنجا، حَکَم سپاه عظیمی را به فرماندهی محمدبن قاسم‌بن طُمْلُس، در شوال ۳۶۱ از جزیرةالخضراء* به شهر سَبْتَه* فرستاد. حسن‌بن گنّون نیز در طَنْجه با سپاه اموی

1. Toledo
2. San Esteban
3. Oto II

جنگید و شکست خورد (ابن‌حیان، ص ۳۸، ۷۹ـ۸۰، ۸۹ـ۹۱؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۴ـ۲۴۵). حسن‌بن گنّون بار دیگر، در آغاز ۳۶۲، با سپاه امویان جنگید و این بار آنان را شکست داد. در این نبرد، محمدبن قاسم و ۱۵۰۰ تن از لشکریان اموی کشته شدند و بقیهٔ افراد سپاه به سبته عقب‌نشینی کردند و از خلیفهٔ اموی درخواست کمک کردند (ابن‌حیان، ص ۹۶؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۶). در رجب ۳۶۲، حکم سپاه دیگری به فرماندهی وزیر و سردارش، غالب‌بن عبدالرحمان، به مغرب گسیل داشت و به وی دستور داد مغرب را از وجود شیعیان پاک سازد (ابن‌حیان، ص ۱۰۲؛ ابن‌عذاری، همانجا؛ ابن‌ابی‌زرع، ص ۱۱۲). غالب‌بن عبدالرحمان در ۱۱ رمضان ۳۶۲ سپاه حسن‌بن گنّون را شکست داد و سپس وی را در قلعهٔ مستحکم حجرالنسر محاصره کرد. حسن‌بن گنّون، که از محاصره خسته شده بود، در جمادی‌الآخره ۳۶۳ امان خواست و اعلام فرمانبرداری از حکم کرد. غالب وارد قلعهٔ حجرالنسر شد و سپس تمام شهرهای مغرب را گرفت و برخی از ادریسیان* را دستگیر نمود و مغرب را تابع دولت اموی اندلس کرد (ابن‌حیان، ص ۱۵۰ـ۱۵۱؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن‌ابی‌زرع، ص ۱۱۳). در اواخر ذیحجهٔ ۳۶۳، غالب‌بن عبدالرحمان به‌همراه حسن‌بن گنّون و خاندان و مریدانش راهی قرطبه شدند و در ۵ محرّم ۳۶۴ حکم از آنان به گرمی استقبال کرد. حکم، حسن‌بن گنّون و ادریسیان را بخشید. آنان دو سال در دربار حکم زیستند تا اینکه در ۳۶۵ از قرطبه اخراج و راهی تونس شدند (ابن‌حیان، ص ۱۹۴ـ۲۰۰؛ ابن‌عذاری، همانجا؛ ابن‌ابی‌زرع، ص ۱۱۴ـ۱۱۵).

در ذیحجهٔ ۳۶۳، گارسیا فرناندث[1]، امیر قشتالة ــ که اندکی پیش از این تاریخ، پیمان صلح با حکم را تجدید کرده بود ــ از مشغولیت سپاهیان حکم در مغرب استفاده کرد و در شهرهای مرزی دولت اموی به غارت و کشتار پرداخت. حکم به‌محض آگاهی، هیئت فرستادهٔ فرناندث را که از قرطبه خارج شده بودند، تعقیب و دستگیر و زندانی کرد و فرزندان زَروال (از سران قبایل بربری مغرب) را بر قشتاله و اَلبه (آلاوا) گماشت (ابن‌حیان، ص ۱۸۸ـ۱۸۹).

در ۲۰ شوال ۳۶۳ به دستور حکم، جعفر و یحیی (دو فرزند علی‌بن حمدون اندلسی) را به‌سبب ستایش علنی خلفای علوی مغرب دستگیر کردند، اما حکم در رجب ۳۶۴ آنان را بخشید و آزاد کرد (همان، ص ۱۷۱ـ۱۷۲).

حکم از سواران و شجاعان بربری مغرب و در رأس آنان بنو بَرزال*، گروهی نظامی با هفتصد سوار تشکیل داد (همان، ص ۱۹۲؛ ابن‌ابی‌زرع، ص ۱۱۴). به‌دستور او در جمادی‌الآخره ۳۶۴، یک‌ششم مالیات تعیین‌شده بر مردم بخشیده شد (ابن‌حیان، ص ۲۰۷؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۹).

در شعبان ۳۶۴، مسیحیان شمال اندلس پیمان صلح خود با حکم را شکستند و به قلعهٔ گرماج یورش بردند. پس از نبردی سخت، مسلمانان ناگزیر در قلعه پناه گرفتند تا اینکه خلیفهٔ اموی سپاهی به فرماندهی غالب‌بن عبدالرحمان گسیل داشت که مسیحیان را شکست سختی دادند (ابن‌حیان، ص ۲۱۸ـ۲۱۹، ۲۳۶ـ۲۳۷).

حکم، که تا ۴۸ سالگی فرزندی نداشت، پس از رسیدن به خلافت، از کنیز ناواری خود صاحب دو فرزند به نامهای عبدالرحمان و هشام شد. عبدالرحمان در کودکی درگذشت و هشام، تنها فرزند حکم، به خلافت رسید (ابن‌حزم، ص ۱۰۰؛ حمیدی، ص ۱۷، قس ص ۱۶؛ مراکشی، ص ۲۷؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۱ـ۲۵۳).

در ۳۶۵، حکم بیمار شد و در جمادی‌الآخره همان سال، هشام یازده ساله را به ولایتعهدی برگزید. او اندکی پس از گرفتن بیعت برای هشام، فلج شد و ادارهٔ امور مملکت را وزیرش، جعفربن عثمان مصحفی، برعهده گرفت (ابن‌حزم، همانجا؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۴۰۹، حوادث و وفیات ۳۵۱ـ۳۸۰ه‍ ، ص ۳۳۸، ۳۵۹). حکم در ۲ یا ۳ صفر ۳۶۶ وفات یافت (← ابن‌فرضی، قسم ۱، ص ۷؛ ابن‌صاعد اندلسی، ص ۱۶۳؛ حمیدی، ص ۱۶؛ ابن‌اَبّار، ج ۱، ص ۲۰۰؛ قس ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۵۳، که به‌اشتباه ماه درگذشت او را رمضان ذکر کرده است؛ ذهبی، ۱۴۰۹، حوادث و وفیات ۳۵۱ـ۳۸۰ه‍ ، ص ۳۳۸: محرّم ۳۶۵).

بیشتر مورخان تأکید کرده‌اند که دوران خلافت حکم از نظر رونق علم و فرهنگ، از درخشان‌ترین و پربارترین دوره‌ها در طول تاریخ حضور مسلمانان در اندلس بوده است (محمد عبداللّه عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۵۰۴). برخی حکم را فقیه، نسب‌شناس و مورخ دانسته‌اند (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۷۷؛ ابن‌اَبّار، ج ۱، ص ۲۰۱)، او کتابی به نام *انساب الطالبیین و العلویین القادمین الی المغرب* تألیف کرد (مقّری، ج ۳، ص ۶۰). ابن‌حزم (متوفی ۴۵۶)، نسب‌شناس بزرگ اندلسی، در کتاب مشهورش *جمهرة انساب‌العرب* (ص ۸۸، ۳۱۰، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۲۴)، بارها مطالبی از حکم نقل کرده است (نیز ← ابن‌اَبّار، ج ۱، ص ۲۰۲؛ مقّری، ج ۳، ص ۶۶).

حکم دانشمندان را بسیار گرامی می‌داشت و شیفتهٔ

---

1. Garcia Fernandez

جمع‌آوری کتاب بود و ازاین‌رو کتابخانهٔ عظیم قرطبه را تأسیس نمود و کتابخانه‌های اندلس را مشحون از کتاب کرد (ابن‌حزم، ص ۱۰۰؛ ابن‌صاعد اندلسی، ص ۱۶۲؛ حمیدی، ص ۱۳). کتابخانهٔ قرطبه از نظر وسعت و تعداد و تنوع کتاب، یکی از بزرگ‌ترین کتابخانه‌های قرون وسطا شمرده می‌شد، تا حدی که گفته شده است جابه‌جایی آن شش ماه طول کشید (← صفدی، ج ۱۳، ص ۱۲۰؛ مقری، ج ۱، ص ۳۹۵). شیفتگی حکم به گردآوری کتابهای نادر و نفیس در میان تمام خلفای اسلامی بی‌نظیر بود. او در شهرهای بزرگ اسلامی، چون دمشق و بغداد و خراسان، نمایندگان و نسخه‌نویسانی داشت که نفیس‌ترین و برجسته‌ترین کتابها را خریداری یا نسخه‌برداری می‌کردند و به کتابخانهٔ قرطبه می‌فرستادند (← ابن‌صاعد اندلسی؛ حمیدی، همانجاها؛ ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۲۰۱ـ۲۰۲). براساس روایات مختلف، تعداد کتابهای این کتابخانه از دویست هزار تا ششصد هزار جلد بوده است (← صفدی، همانجا؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۲۳۰؛ مقری، همانجا) و فقط نام فهرست دیوانهای شعر شامل ۴۴ دفتر بیست برگی، و به روایتی پنجاه برگی، بوده است (← ابن‌حزم، همانجا؛ ابن‌ابّار، ص ۲۰۳؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۷). حکم به جمع‌آوری کتاب بسنده نمی‌کرد، بلکه بسیاری از این کتابها را می‌خواند و در موارد بسیاری، مطالبی در حاشیهٔ آنها می‌نوشت که نشان‌دهندهٔ تبحر و تسلط وی در علوم گوناگون است (ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۷۰؛ همو، ۱۴۰۹، حوادث و وفیات ۳۵۱ـ۳۸۰ هـ، ص ۳۵۹).

حکم برای علمای بزرگ اسلامی پاداشهای هنگفتی می‌فرستاد تا نخستین نسخهٔ آثار مشهورشان را به‌دست آورد. مثلاً هزار دینار طلا برای ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶) فرستاد و نخستین نسخهٔ اصلاح‌شدهٔ *الاغانی* را پیش از حکام دیگر به‌دست آورد (← ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۲۰۱ـ۲۰۲؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۸؛ مقّری، ج ۱، ص ۷۲، ۳۸۶). ابوالفرج اصفهانی کتابی را هم که در انساب بنی‌امیه نوشته بود، برای حکم فرستاد و صلهٔ سخاوتمندانهٔ دیگری دریافت کرد (ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۲۰۲). حکم همچنین پول کلانی برای قاضی ابوبکر ابهری مالکی فرستاد و نخستین نسخهٔ شرحش بر مختصر ابن‌عبدالحکم را به‌دست آورد (ابن‌خلدون، همانجا؛ مقّری، ج ۱، ص ۳۸۶).

توجه خاص حکم به دانش و علما باعث شد بسیاری از بزرگان و دانشمندان نسخه‌ای از کتابهایشان را به وی اهدا کنند یا برایش کتابهایی بنویسند (← مقّری، ج ۳، ص ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۶). گرامی داشتن دانشمندان بدون تبعیض و بدون در نظر گرفتن جوانب سیاسی و مذهبی، باعث شد آنان از هر سو به دربار او روی آورند و با آزادی آرای خود را در علوم گوناگون مطرح کنند و فلاسفه با آرامش‌خاطر به بحث بپردازند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۷۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹، همانجا). برخی از این دانشمندان، که در مسجدجامع قرطبه به تدریس پرداختند، عبارت بودند از: ابن‌قوطیه*، مورخ و زبان‌شناس؛ ابوعلی قالی*، مورخ و ادیب و لغوی؛ و ابوبکر محمدبن حسن زُبیدی*، ادیب و لغوی (← ابن‌خلّکان، ج ۴، ص ۳۶۹، ۳۷۲ـ۳۷۴؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۸۷؛ مقری، ج ۳، ص ۷۰، ۷۳، ۴۷۶، ج ۴، ص ۷، ۴۰).

نهضت علمی و فرهنگی حکم فقط به اعیان و اشراف اختصاص نداشت، بلکه شامل مردم عادی نیز می‌شد. او ۲۷ مدرسه برای مردم ساخت و معلمانی برای آموزش آنان تعیین کرد (ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۲۴۰، ۲۴۹).

حکم شعر نیز می‌سرود (← ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۲۰۳) و در دربارش شاعرانی چون فرجون‌بن اصبغ بلوطی، محمدبن شخیص، یوسف‌بن هارون، محمدبن حسین طُبْنی و محمدبن مُحاوِس إشتَجی حضور داشتند (← ابن‌حیان، ص ۲۳، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۲؛ حمیدی، همانجا؛ ضبّی، ص ۲۰؛ مراکشی، ص ۲۵).

منابع: ابن‌ابّار، *کتاب الحُلّة‌السیراء*، چاپ حسین مؤنس، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴؛ ابن‌ابی‌زرع، *الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس*، چاپ عبدالوهاب‌بن منصور، رباط ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌حزم، *جمهرة انساب العرب*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن‌حیان، *المقتبس فی اخبار بلدالاندلس*، چاپ عبدالرحمان علی حجی، بیروت [۱۹۶۵؟]؛ ابن‌خطیب، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة*، او، *کتاب اعمال الاعلام*، چاپ لوی ـ پرووانسال، بیروت ۱۹۵۶؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌صاعد اندلسی، *طبقات‌الامم*، چاپ حیاة بوعلوان، بیروت ۱۹۸۵؛ ابن‌عذاری، *البیان المُغرب فی اخبارالاندلس و المَغرب*، ج ۲، چاپ ژ.س. کولن و ا. لوی ـ پرووانسال، بیروت ۱۹۸۳؛ ابن‌فرضی، *تاریخ علماء الاندلس*، قاهره ۱۹۶۶؛ محمدبن فتوح حُمَیْدی، *جذوة‌المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس*، قاهره ۱۹۶۶؛ محمدبن احمد ذهبی، *تاریخ‌الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۳۵۱ـ۳۸۰ هـ، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ همو، *سیر اعلام‌النبلاء*، چاپ شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۱ـ۱۹۸۸؛ صفدی؛ احمدبن یحیی ضبّی، *بغیة الملتمس فی تاریخ رجال اهل الاندلس*، قاهره ۱۹۶۷؛ عباده‌بن عبدالرحمان کحیله، *القُطوف الدوانی فی التاریخ الاسبانی*، [قاهره] ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ محمد عبدالله عنان، *دولة‌الاسلام فی الاندلس*، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ عبدالواحدبن علی مراکشی، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، چاپ محمد سعید عریان، قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۹؛ احمدبن محمد مَقّری، *نفح الطیب*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۸.

/ سعید صمدی‌پور /

حَکَم‌بن عَبْدَل‌بن جَبَلَه اسدی، شاعر هجوگوی اموی. وی در اوایل حکومت بنی‌امیه، در کوفه به دنیا آمد و در همانجا زندگی کرد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴؛ آمدی، ص ۱۶۱). لنگ و گوژپشت بود و همواره عصا در دست می‌گرفت. جاحظ* نام او را در *کتاب البُرصان و العُرجان و العُمیان و الحُولان* (ص ۳۲۳ـ۳۲۴)، در زمرهٔ عُرجان (= لنگ) آورده و در *البیان و التبیین* (ج ۳، ص ۷۴ـ۷۷) در زمرهٔ کسانی که از عصا استفاده می‌کردند، ابیاتی نیز از وی نقل کرده است.

ابن‌عبدل به دربار امرا نمی‌رفت بلکه نیازش را روی عصایش می‌نوشت و همراه شخصی آن را می‌فرستاد و چون امرا از هجوهایش می‌ترسیدند، هیچگاه اجابت درخواستهایش به تأخیر نمی‌افتاد؛ اما چون این مطلب با اشعاری که یحیی‌بن نوفل سرود، در بین مردم به مسخره گرفته شد، از آن پس نیازش را روی کاغذ نوشت (← جاحظ، ۱۴۱۰، همانجا؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۷۴ـ۷۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴ـ۴۰۵؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۲۰۱ـ۲۰۲).

ابن‌عبدل از شاعران دربار بنی‌امیه به شمار می‌آمد و از این راه گذران زندگی می‌کرد و بدین منظور در اشعارش خود را بسیار خوار و زبون می‌نمود (برای نمونه ← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴، ۴۱۰، ۴۱۵ـ۴۱۶، ۴۲۵؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۶؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۲۰۱ـ۲۰۴؛ فرّوخ، ج ۱، ص ۶۱۴).

وی با بِشربن مروان* دوستی داشت و در زمان حکومت او در بصره، در آنجا زندگی می‌کرد. بعد از مدتی ابن‌عبدل به دلایلی از بشر دلگیر شد و بشر نیز، برای دلجویی، او را از لحاظ مادّی تأمین نمود. ازاین‌رو، حکم در مرگ بشربن مروان بسیار بی‌تابی کرد (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۱۶، ۴۱۹ـ۴۲۰؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۹).

به هنگام تسلط عبداللّه‌بن زبیر بر عراق و اخراج بنی‌امیه در سال ۶۴، ابن‌عبدل نیز همراه آنان به شام تبعید شد و نزد عبدالملک‌بن مروان رفت و نزد او موقعیتی ویژه یافت و برای شب‌نشینیهای او شعر می‌سرود (ابن‌عساکر، ج ۱۵، ص ۲۶؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۶؛ ابن‌شاکر کتبی، ج ۱، ص ۳۹۰).

حکم‌بن عبدل بسیار بد زبان، دائم الخمر و لاابالی، و اغراض شعری‌اش اغلب غیر اخلاقی بود. وی در طبقهٔ هجوسرایان، گوی سبقت را ربوده بود، چنانکه شعرا نزد حجّاج (متوفی ۹۵)، با وجود حضور ابن‌عبدل، از اشعار سخیفش شکایت کردند، اما ابن‌عبدل در همان مجلس ابیاتی سرود و از حجّاج جایزه گرفت (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴، ۴۲۶؛ آمدی، همانجا؛ بکری، ج ۲، ص ۸۹۹؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۲۰۱).

ابن‌عبدل در رثای بشربن مروان و در سوک کوفیانی که براثر طاعون مردند، اشعاری سروده است (← ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۲۰؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۹ـ۱۱۹۰؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۲۰۳). وی علاوه برهجا و مدح و رثا، قصایدی نیز با مضامین تغزلی دارد. همچنین در متون ادبی، مطالب بسیاری از او به عنوان «حکمت» نقل شده است (← فرّوخ، همانجا).

ابوتمّام* (متوفی ۲۳۱) اشعار حکم‌بن عبدل را در بابهای گوناگون دیوان خود آورده است، از جمله در باب ادب (← ص ۳۴۰ـ۳۴۱، ۳۵۸ـ۳۵۹)، باب هجا (ص ۵۰۲) و باب مدح (ص ۵۹۳). نَضربن شُمَیْل (متوفی ۲۰۳) اشعار ابن‌عبدل را، به عنوان بهترین شعر عرب، برای مأمون خوانده (← یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۹۰).

به نظر می‌رسد حکم‌بن عبدل دیوانی داشته که بغدادی از آن استفاده کرده (← ج ۴، ص ۹۵)، اما هم‌اکنون تنها مجموعه شعری از وی باقی مانده است (← سزگین[1]، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۷).

ابن‌عبدل در حدود سال ۱۰۰ (ابن‌شاکر کتبی، ج ۱، ص ۳۹۲) یا ۱۰۶ (فرّوخ، همانجا) درگذشت.

منابع: حسن‌بن بشر آمدی، *المؤتلف و المختلف فی اسماء الشعراء و کناهم و القابهم و انسابهم و بعض شعرهم*، در محمدبن عمران مرزبانی، *معجم‌الشعراء*، چاپ ف. کرنکو، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌شاکر کتبی، *فوات الوفیات*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵ـ۱۴۲۱/۱۹۹۵ـ۲۰۰۱؛ ابوالفرج اصفهانی؛ حبیب‌بن اوس ابوتمّام، *دیوان الحماسة*، به‌روایت موهوب‌بن احمد جوالیقی، چاپ عبدالمنعم احمد صالح، بغداد ۱۹۸۰؛ عبدالقادربن عمر بغدادی، *خزانة‌الادب و لب لباب‌لسان العرب*، بولاق ۱۲۹۹، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ عبداللّه‌بن عبدالعزیز بکری، *سمط اللآلی*، چاپ عبدالعزیز میمنی، [قاهره] ۱۳۵۴/۱۹۳۶؛ عمروبن بحر جاحظ، *البیان و التبیین*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [? ۱۳۶۷/۱۹۴۸]؛ همو، *کتاب البرصان و العرجان و العمیان و الحولان*، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ فؤاد سزگین، *تاریخ التراث العربی*، ج ۲، جزء ۳، نقله الی العربیة محمود فهمی حجازی، ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ عمر فرّوخ، *تاریخ الادب العربی*، ج ۱، بیروت ۱۹۸۴؛ یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳.

/ زهرا نهاوندی /

1. Fuat Sezgin

۷۴۴ **حَکَم‌بن عُکّاشه**، از ماجراجویان اندلسی در سدهٔ پنجم. ابن‌اثیر (ج ۹، ص ۲۸۷) نام وی را جریربن عکاشه ذکر کرده است. جد او از مولَّدون* معروف اندلس بود. تا پایان قرن سوم به فرزندان نومسلمانان مسیحی، مولد گفته می‌شد، اما پس از آن، به سبب آمیختن مردم با یکدیگر، این عنوان از میان رفت (حسین مؤنس، ص ۴۲۴ـ۴۲۵).

زمانی که عبدالرحمان سوم اموی (حک: ۳۰۰ـ۳۵۰)، مشهور به الناصر، در قرطبه به فرمانروایی رسید، در اندلس شورشها و کشمکشهای بسیاری رخ می‌داد که شورش مولَّدون از جملهٔ آنها بود (← محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۳۷۵ـ۳۷۷). ابن‌حفصون* رهبر بزرگ شورش در غرب اندلس بود که در ۲۷۲ در دژ بُبَشْتَر / بُبَشْتْرُو* مسکن گزیده و گروهی را گرد خود جمع کرده بود (حایک، ص ۱۱۲؛ کمال ابومصطفی، ص ۱۳۱). شورشیان از گوتها و مسیحیان اسپانیایی بودند که در آغاز فتح اندلس در ۹۲/ ۷۱۱ اسلام آورده بودند (محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۳۸۲). در این میان، نیروهای عُکاشةبن مِحْصَن، حاکم وادی بنی‌عبدالله، نیز در شورش برضد حکومت مرکزی قرطبه به ابن‌حفصون پیوستند.

عبدالرحمان در شعبان ۳۰۰ حملاتی پی‌درپی به شورشیان سراسر شبه‌جزیرهٔ اندلس را آغاز کرد. وی نخست به ایالت جَیّان*، یکی از مراکز مهم شورش، حمله برد و در زمانی کوتاه، همهٔ دژهایی را که در این ایالت در تصرف ابن‌حفصون بود تسخیر کرد و همهٔ شورشها را سرکوب نمود. بدین‌ترتیب، رهبران مولَّدون تسلیم شدند و امان خواستند. در پی آن، سران شورشی دیگر مناطق نیز اظهار فرمانبرداری کردند. عبدالرحمان آنان را بخشید و با خانواده‌هایشان به قرطبه منتقل نمود (ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۱۶۰ـ۱۶۱).

حکم‌بن عکاشه در قرطبه در چنین اوضاعی رشد یافت. با فروپاشی خلافت امویان اندلس در اوایل سدهٔ پنجم، حاکمان محلی حوزهٔ فرمانروایی خاص خود را تشکیل دادند. این دولتهای کوچک متخاصم، که به ملوک‌الطوایف معروف شدند، از ۴۲۲ تا ۸۹۷ قلمرو اسپانیای اسلامی را در اختیار داشتند. در این میان، شهر قرطبه در ۴۲۲ به دست جهوریان* افتاد (ابن‌بَسّام، ج ۲، قسم ۱، ص ۶۰۲). در این دوره حکم‌بن عکاشه، به خدمت ابوالحسن ابراهیم‌بن محمدبن یحیی معروف به ابن‌سقاء قرطبی، وزیر ابوالولید محمدبن جهور (حک: ۴۳۵ـ۴۵۶)، درآمد (ابن‌اَبّار، ج ۲، ص ۱۷۶). ابن‌سقاء به تحریک و سعایت معتمدبن عباد و به دست عبدالملک‌بن ابی‌الولیدبن جهور، در ۲۳ رمضان ۴۵۵ به قتل رسید. حکم‌بن عکاشه را به قتل وی متهم و زندانی کردند، اما از زندان گریخت و به یحیی‌المأمون بن ذی‌النون پیوست (ابن‌بَسّام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۳۸ـ۲۴۵، ج ۲، قسم ۱، ص ۶۰۹؛ ابن‌اَبّار، ج ۲، ص ۱۷۶ـ۱۷۷).

یحیی از ملوک‌الطوایف ذوالنونیان* بود که از بزرگ‌ترین حاکمان طُلَیطِلَه در آن زمان محسوب می‌شدند (مَقَّری، ج ۱، ص ۴۴۰). در زمان حکومت عبدالملک‌بن محمدبن جهور بر قُرطُبه، قدرتهای همسایه (حکام اشبیلیه و طلیطله) درصدد تصرف قرطبه بودند. سرانجام معتمدبن عَبّاد، حاکم اشبیلیه، در ۴۶۲ آنجا را تصرف کرد و به حکومت جهوریان در قرطبه پایان داد و فرزند خویش، سراج‌الدوله عَبّاد ملقب به الظافربالله، را به حکومت آنجا منصوب نمود (← ابن‌بَسّام، ج ۲، قسم ۱، ص ۶۰۹ـ۶۱۱؛ ابن‌عذاری، ج ۳، ص ۲۵۶ـ۲۵۹؛ مقری، ج ۱، ص ۴۳۹). حکم‌بن عکاشه ــ که پس از پیوستن به یحیی المأمون تعدادی از دژهای نزدیک قرطبه را در اختیار گرفته بود ــ با همراهی یحیی برای تصرف قرطبه نقشه کشید و در ۴۶۷ به کمک جمعی از یارانش، که دروازه‌های قرطبه را به روی او گشوده بودند، مخفیانه وارد آنجا گردید (ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۸۷؛ ابن‌خطیب، ص ۱۵۸). هنگام ورود حَکَم و یارانش به شهر، محمد ابن‌مُرْتِین، سردار و وزیر عبّادیان، متوجه حملهٔ شبانه نشد و دستگیر گردید. مهاجمان به سرای محمدبن جهور، که در آن زمان مسکن‌الظافر بالله بود، حمله بردند. الظافر بالله به همراه چند تن از یارانش به مقابله برخاست، اما کشته شد (ابن‌ابّار، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ابن‌عذاری، ج ۳، ص ۲۶۰؛ ابن‌خطیب، همانجا). ابن‌مرتین نیز نزد یحیی‌المأمون فرستاده شد و او دستور قتلش را صادر کرد (ابن‌خطیب، همانجا).

ابن‌عکاشه بعد از تسلط بر شهر، مردم را به بیعت با یحیی‌المأمون فراخواند و سر الظافربالله را برای یحیی به بَلَنْسیه* فرستاد. یحیی با هیئتی عظیم و باشکوه در ۲۵ جمادی‌الآخرهٔ ۴۶۷ وارد قرطبه شد و حدود پنج ماه در آنجا اقامت گزید (ابن‌ابّار؛ ابن‌خطیب، همانجاها). وی در ۱۸ ذیقعدهٔ همان سال، ظاهراً براثر مسمومیت، درگذشت و پیکر او را به طلیطله بردند و در آنجا به خاک سپردند (← ابن‌ابّار، همانجا؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۲۰۴ـ۲۰۵). ابن‌عکاشه پس از او زمام امور قرطبه را به دست گرفت و به نیابت از طرف نوهٔ یحیی، یحیی‌بن اسماعیل‌بن یحیی‌المأمون، ملقب به القادر، مدت کوتاهی حکومت کرد (ابن‌ابّار، همانجا).

معتمدبن عباد در پی انتقام خون فرزندش از ابن‌عکاشه بود. پس از مرگ یحیی‌المأمون، از جماعتی از مردم قرطبه پیغامی به دست او رسید که در آن از وی برای تصرف قرطبه دعوت کرده بودند. او از این دعوت استقبال کرد و در ۲۷ ذیقعدهٔ ۴۶۷ به قرطبه یورش برد و آنجا را از ابن‌عکاشه پس گرفت (همانجا؛

ابن‌خطیب، ص ۱۵۹؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۲۰۵). حکم‌بن عکاشه که‌یارای مقاومت نداشت، از شهر گریخت و سپاهیان معتمد وارد شهر شدند. گروهی از سپاهیان نیز به تعقیب ابن‌عکاشه پرداختند و سرانجام وی به دست مردی یهودی از اهالی قرطبه، و بنابه نقلی به‌دست سپاهیان معتمد، کشته شد و جسدش را، برای تحقیر و خوارشماری، با جسد سگی آویزان نمودند (ابن‌اَبّار؛ ابن‌خطیب، همانجاها). پسر حکم‌بن عکاشه، حَریز، به طلیطله گریخت و یحیی القادربن ذوالنون، او را حاکم قلعهٔ رَباح کرد (ابن‌ابّار، همانجا). مردم ناحیهٔ فَحْص‌البَلوط، حَریز را دستگیر کردند و نزد معتمدبن عباد فرستادند تا شاید او را به خون‌خواهی پسرش بکشد، ولی معتمد او را آزاد ساخت. حریز در ۴۸۰ در دژ مَشطاسه به قتل رسید (همان، ج ۲، ص ۱۷۸ـ۱۷۹).

منابع: ابن‌ابّار، کتاب *الحُلة‌السیراء*، چاپ حسین مؤنس، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌بسّام، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸ـ۱۳۹۹/ ۱۹۷۸ـ۱۹۷۹؛ ابن‌خطیب، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة، او، کتاب اعمال الاعلام*، چاپ لوی ـ پرووانسال، بیروت ۱۹۵۶؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌عذاری، *البیان المُغرب فی اخبار الاندلس و المَغرب*، ج ۱ـ۳، چاپ ژ.س. کولن و لوی ـ پرووانسال، بیروت ۱۹۸۳؛ سیمون حایک، عمربن حفصون، او، *ثورة المولّدین*، [جونیه، لبنان] ۱۹۹۱؛ حسین مؤنس، *فجر الاندلس: دراسة فی تاریخ الاندلس من الفتح الاسلامی الی قیام الدولة الامویة (۷۱۱ـ۷۵۶ م)*، قاهره ۱۹۵۹؛ کمال ابومصطفی، بحوث فی *تاریخ و حضارة الاندلس فی العصر الاسلامی*، اسکندریه ۱۹۹۳؛ محمد عبدالله عنان، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ احمدبن محمد مقّری، *نفح‌الطیب*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۸.

/ زهرا برومند /

حَکَم‌بن هِشام‌بن عبدالرحمان، سومین امیر اموی اندلس، معروف به رَبَضی، کنیه‌اش ابوالعاص. او در سال ۱۵۴، از کنیزی به‌نام زُخْرُف، در قُرطُبه به دنیا آمد (ابن‌فَرَضی، قسم ۱، ص ۵؛ حُمَیْدی، ص ۱۰؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۶۸). حکم در ۸ و به روایتی ۱۴ صفر ۱۸۰، جانشین پدرش شد و فرمانروای اندلس گردید (← ابن‌فرضی؛ ابن‌عذاری، همانجاها؛ قس حمیدی، همانجا؛ ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۴۳). او در زمان امارت پدرش نیز ادارهٔ امور حکومتی و مناصبی را برعهده داشت. حکم در ابتدای امارت، با استفاده از ثبات داخلی که در اواخر دوران پدرش به‌وجود آمده بود، سیاست قدرتمندانه‌ای را در برابر دشمنان مسیحی شمال اندلس در پیش گرفت. او حاجب خود، عبدالکریم‌بن عبدالواحدبن مُغیث، را در رأس سپاهی انبوه در سال ۲۰۰ به سوی ناحیهٔ جلیقیه (گالیسیا)[1]، قلعهٔ قَلَهُرّه (کالاهرا)[2] و سپس بلاد بَشکُنِش (باسک) فرستاد که این سپاه، پس از کشتار بسیار، با غنایم و اسیران فراوان بازگشت (ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۳۹؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۳۱۷ـ۳۱۸؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۵؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۱، ص ۲۳۰، ۲۴۲).

پس از به امارت رسیدن حکم، عموهایش (سلیمان و عبدالله) ــ که قبلاً هم بر هشام خروج کرده بودند، اما او آنان را بخشیده بود ــ بار دیگر شورش کردند. عبدالله از مغرب به بلنسیه (والنسیا)[3] رفت و آنجا را تصرف کرد و سلیمان، که در طنجه بود، به او پیوست. عبدالله به دربار شارلمانی، پادشاه فرانسه، رفت و از او یاری خواست. شارلمانی نیز لشکری به سرداری پسرش، لوئی، روانه کرد. برخی سران شورشی نیز عبدالله را همراهی می‌کردند. پس از چندین جنگ، حَکَم پیروز شد و سلیمان را در سال ۱۸۴ کشت. عبدالله در بلنسیه ماند و بخشش خواست و دست از آشوب برداشت. وی در سال ۱۸۷ با حکم صلح کرد (ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۹۳ـ۹۶، ۹۹، ۱۱۶ـ۱۱۹؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۱۴۹، ۱۷۲؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۰ـ۷۱؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۱، ص ۲۳۱).

در سال ۱۸۱، حکم با شورشهایی در منطقهٔ ثَغر اعلیٰ (آراگون)[4] و طُلَیطُله (تولدو)[5] روبه‌رو شد که همگی را سرکوب کرد (← ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۹۶ـ۹۷، ۱۰۴، ۱۱۷؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۱۵۸، ۱۶۵ـ۱۶۶؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۶۱).

در سال ۱۸۵، شارلمانی به منظور ایمن ساختن گالیا (در جنوب فرانسه) از خطر جنگجویان مسلمان، لشکری عظیم به سرداری پسرش برای فتح برشلونه (بارسلون)[6] به اسپانیا فرستاد. نرسیدن حمایتهای حَکَم که مشغول سرکوب شورشهای داخلی بود از یک‌سو، و عصیان والیان ثغر اعلیٰ برضد حکومت اموی اندلس از سوی دیگر، مقاومت والی برشلونه را بی‌ثمر گذاشت. در این جنگ، هزاران نفر کشته شدند و برشلونه، بزرگ‌ترین و استوارترین ثغر در اقصای اسپانیا، از دست مسلمانان خارج شد و حدود اندلس، که روزگاری جبال پیرنه بود، به ثغر اعلیٰ عقب نشست (ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۱۶ـ۱۱۷؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۱، ص ۲۳۵ـ۲۳۶).

با افزایش جمعیت قرطبه، پایتخت خلفای اموی اندلس،

1. Galicia 2. Calahorra 3. Valencia 4. Aragon 5. Toledo 6. Barcelone

محلات اطراف شهر (رَبَض) گسترش یافت. بیشتر ساکنان این محلات مهاجران عرب و بربر و طبقات میانه و فقیر اسپانیایی مسلمان (مولَّدون*) بودند که با امتیازطلبی عربها در حکومت و خروجشان از احکام اسلامی و گرایش آنان به برتریهای نژادی و ملی و قومی و طبقاتی، مخالفت می‌ورزیدند. از سوی دیگر، علما و فقها سیاست مذهبی حَکم را نمی‌پسندیدند. حَکم آشکارا به خوش‌گذرانی و شراب‌خواری می‌پرداخت و به همین دلیل، علما وی را به فسق و خروج از احکام دین نسبت می‌دادند. آنان که در میان تودهٔ مردم قرطبه پایگاهی قوی داشتند، در سال ۱۸۷ یا ۱۸۹ بنیان شورشی عمومی را پی‌ریزی کردند. در رأس مخالفان، یحیی‌بن یحیی لیثی (از فقهای مالکی) بود. مخالفان با شخصی از خاندان اموی، به‌نام محمدبن قاسم مروانی، به جانشینی حَکَم بیعت کردند و او را به ریاست برگزیدند، اما محمدبن قاسم نزد حکم رفت و وفاداری خود را به او اظهار داشت. بدین‌ترتیب، شورش قبل از پا گرفتن کشف شد و حکم بسیاری را دستگیر و اعدام کرد (ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۲۱ـ۱۲۲؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۱۸۸ـ۱۸۹؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۵ـ۷۷؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۶۱ـ۱۶۲).

حکم برای نشان دادن حسن ظن خود و جلب نظر مردم، حکومت طلیطله را به عمروس، از مولَّدون وَشقه، سپرد. عمروس با تظاهر به دشمنی با امویان، تصمیم گرفت بر مردم طلیطله، که هرگاه فرصتی پیش می‌آمد بر ضد حکومت قرطبه شورش می‌کردند، ضربهٔ نهایی را وارد کند. او در خارج شهر قلعه‌ای محکم ساخت و به دستور او، در ضیافتی ساختگی به مناسبت بازگشت عبدالرحمان‌بن حکم از سفر جنگی به شمال اندلس، عدهٔ زیادی، و به روایتی بیش از ۵۳۰۰ تن از مردم و بزرگان شهر، را گردن زدند و در حفره‌ای مدفون ساختند. این واقعه در سال ۱۹۱ اتفاق افتاد و به موجب آن، تا مدتی روحیهٔ عصیان در مردم طلیطله به ضعف گرایید، اما از خشم و کینهٔ مردم این شهر تا پایان امارت حکم کم نشد و او چندبار دیگر، شهر را محاصره کرد و به تسلیم واداشت. در آخرین حمله، شبانه بدانجا یورش برد و آنجا را تصرف کرد و به آتش کشید (ابن‌قوطیه، ص ۶۵ـ۶۷؛ ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۰۸ـ۱۱۴؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۴ـ۷۵؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۶۲).

در سال ۱۹۳، لوئی اول، پسر شارلمانی، به ثغر اعلیٰ حمله و طرطوشه را محاصره کرد. مسلمانان پس از چندین جنگ، طرطوشه را آزاد کردند (ــه ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۲۰۲). سپاهیان لوئی همچنان به قتل و غارت در شهرهای مرزی مسلمانان ادامه دادند؛ ازاین‌رو، حکم در ۱۹۶، به تظلم‌خواهی مسلمانان، به جنگ سپاه مسیحی رفت و بسیاری از آنان را کشت و عده‌ای را نیز اسیر کرد. پس از آن، مسلمانان از تعرض آنها در امان ماندند (ــه ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۳۳؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۲۳۶ـ۲۳۷؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۳).

در اواخر فرمانروایی حکم در ۱۹۸، و به روایتی ۲۰۲، مولَّدون و فقها و در رأس آنان فقهایی همچون عیسی‌بن دینار غافقی، یحیی‌بن یحیی لیثی و طالوت معافری، بر ضد حکم شوریدند. مردم سلاح برگرفتند و کاخ حکم را محاصره نمودند. فقها هم خون و حرمت حَکَم را مباح اعلام کردند. محافظان قصر عدهٔ بسیاری را کشتند. شورش با قساوت تمام سرکوب و بازارهای ربض و مزارع درهم کوبیده شد (ــه ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۲۹۸ـ۳۰۰؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۵ـ۷۷؛ مراکشی، ص ۱۹ و پانویس ۳). پس از این حادثه، یاد این کشتار و محلّ آن با نام امیر اندلس همراه شد و او را حکمِ رَبَضی نامیدند (ضبّی، ص ۱۴).

حکم پس از پیروزی بر مردم حومهٔ قرطبه، بر شمار بردگان صِقلابی خود افزود. آنان پیوسته بر گرد قصر او سواره پاس می‌دادند و اسبها، با ساز و برگ تمام، بیرون قصر مهیّا بود. به‌این‌ترتیب، وی با ایجاد رعب در میان مردم شهر، آرامش برقرار کرد اما خشم و نفرت و خصومت مردم کاهش نیافت (مَقَّری، ج ۱، ص ۳۴۲). از این حوادث در قصاید بسیاری از شاعران قرطبه، همچون غربب‌بن عبداللّه، نکوهش شده است (ــه محمد عبداللّه عنان، عصر ۱، قسم ۱، ص ۲۴۷). پس از قتل‌عام در حومهٔ قرطبه، حکم به بیماری سختی دچار شد که چهار سال، و به روایتی هفت سال، به درازا کشید و تا پایان عمر او (سال ۲۰۶) ادامه یافت (ــه ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۷۹؛ قس ابن‌قوطیه، ص ۷۲).

حکم نخستین حاکم اموی بود که در زمان حیات خود ولیعهد تعیین کرد. وی در ۱۰ ذیحجهٔ ۲۰۶، پسرش عبدالرّحمان و پس از وی، پسر دیگرش مُغیره را به ولایتعهدی برگزید و از مردم برایشان بیعت گرفت (ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۸۱ـ۱۸۳؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۷). گفته‌اند که وی هنگام مرگ بر آنچه بر مردم ربض کرده بود، پشیمان شده بود و تأسف می‌خورد (ــه ابن‌قوطیه، همانجا؛ حسین مؤنس، ج ۱، ص ۶۶). وی در ۲۶ ذیحجهٔ ۲۰۶ وفات یافت و در قصرالروضه، در قرطبه، به خاک سپرده شد (ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۸۶؛ ابن‌فرضی، قسم ۱، ص ۵؛ قس ضبّی، همانجا).

حکمْ نیرومند، زیرک، سرسخت، دارای ارادهٔ قوی، و خطیبی توانا، و در عین حال مستبد، حیله‌گر، دوراندیش، در حفظ قدرت کوشا و در نابود کردن مخالفان و دشمنان بی‌نهایت

بی‌رحم بود و به مبانی اخلاقی توجهی نداشت. بعضی او را در قوّت ملک و استحکام دولت و سرکوبی دشمنان، به ابوجعفر منصور عباسی تشبیه کرده‌اند (← ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۱۴۹؛ ابن‌ابّار، ج ۱، ص ۴۳؛ ابن‌سعید مغربی، ج ۱، ص ۳۸ـ۳۹؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۸ـ۸۰). روش حکم با پدرش اختلاف بسیار داشت. وی فقیهان را از دخالت در امور دولت بازداشت و گفت کار ایشان به‌جز اجرای مراسم مذهبی و قضاوت نیست (نعنعی، ص ۱۹۱). از میان امرای اندلس، او نخستین کسی بود که سپاهی منظم تشکیل داد و به گردآوری سلاح و سازوبرگ جنگی پرداخت و بر شمار اطرافیان و مزدوران خود بسیار افزود. وی بردگان بسیار خرید و آنان را شحنه قرار داد. شمار این بردگان که زبان عربی نمی‌دانستند، به پنج هزار تن رسیده بود. حکم خود همهٔ امور را در دست داشت و بر احوال مردم از طریق جاسوسان نظارت می‌کرد (ابن‌حیان، سفر ۲، ص ۱۶۵؛ ابن‌اثیر، ج ۶، ص ۱۴۹، ۳۷۷ـ۳۷۸؛ ابن‌سعید مغربی، ج ۱، ص ۳۹؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۱۶۳).

حکم‌بن هشام، به‌رغم قساوت در جنگ با مخالفان خود، طبعی شاعرانه داشت و اشعاری را در مفاخره، سیاست و تغزل به او نسبت داده‌اند (← ابن‌سعید مغربی، همانجا؛ ابن‌عذاری، ج ۲، ص ۷۹؛ مقّری، ج ۱، ص ۳۴۲ـ۳۴۳؛ سید عبدالعزیز سالم، ص ۲۲۷). وی در مدت ۲۶ سال امارت، پیوسته گرفتار آشوبهای داخلی و جنگهای خارجی بود؛ با این حال، همه نوع اسباب تنعم و تجمل برای خود فراهم ساخته بود (← سیدعبدالعزیز سالم، ص ۲۲۲؛ نعنعی، ص ۱۸۴؛ حسین مؤنس، ج ۱، ص ۶۵). حکم، مانند دیگر امویان اندلس، به موسیقی و نغمه‌گران علاقه داشت و عطای فراوان به آنان می‌بخشید. در زمان وی، زرقون و عَلّون موسیقی را از بغداد به قرطبه انتقال دادند (حسن ابراهیم حسن، ج ۲، ص ۴۱۴؛ زیدان، ج ۳، ص ۱۶۲). در اوایل سدهٔ سوم، ابوالحسن علی‌بن نافع ملقب به زریاب*، از چهره‌های شاخص غنا و موسیقی ایرانی، از بغداد عازم مغرب شد. وی از حکم اجازه خواست تا نزد او برود. حکم نیز او را فرا خواند، اما وی در مغرب خبر درگذشت حکم را شنید و به قرطبه، نزد عبدالرحمان‌بن حکم رفت (محمد عبداللّه عنان، عصر ۱، قسم ۱، ص ۲۸۱).

منابع: ابن‌ابّار، *کتاب‌الحلة‌السیراء*، چاپ حسین مؤنس، قاهره ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌حیان، *کتاب‌المقتبس*، چاپ محمودعلی مکی، ریاض ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌سعید مغربی، *المُغرب فی حُلی‌المَغرب*، چاپ شوقی ضیف، قاهره [۱۹۷۸ـ۱۹۸۰]؛ ابن‌عذاری، *البیان‌المُغرب فی اخبار الاندلس و المَغرب*، ج ۲، چاپ ژ. س. کولن و ا.لوی ـ پرووانسال، بیروت ۱۹۸۳؛ ابن‌فَرَضی، *تاریخ علماءالاندلس*، قاهره ۱۹۶۶؛ ابن‌قوطیه، *تاریخ افتتاح الاندلس*، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۱۰؛ حسن ابراهیم حسن، *تاریخ‌الاسلام: السیاسی والدینی و الثقافی و الاجتماعی*، ج ۲، قاهره ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ حسین مؤنس، *موسوعة تاریخ‌الاندلس: تاریخ و فکر و حضارة و تراث*، قاهره ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ محمدبن فتوح حُمَیْدی، *جذوة‌المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس*، قاهره ۱۹۶۶؛ جرجی زیدان، *تاریخ‌التمدن الاسلامی*، ج ۳، مصر ۱۹۱۸؛ سید عبدالعزیز سالم، *تاریخ‌المسلمین و آثارهم فی الاندلس: من‌الفتح العربی حتی سقوط الخلافة بقرطبة*، [قاهره] ۱۹۸۶؛ احمدبن یحیی ضبّی، *بغیة‌الملتمس فی تاریخ رجال اهل‌الاندلس*، قاهره ۱۹۶۷؛ محمد عبداللّه عنان، *دولة‌الاسلام فی‌الاندلس*، قاهره ۱۴۱۷/ ۱۹۹۷؛ عبدالواحدبن علی مراکشی، *المعجب فی تلخیص اخبارالمغرب*، چاپ محمدسعید عریان، قاهره ۱۳۶۸/ ۱۹۴۹؛ احمدبن محمد مقّری، *نفح‌الطیب*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۷؛ عبدالمجید نعنعی، *تاریخ‌الدولة‌الامویة فی الاندلس*، بیروت [؟۱۹۸۶].

/ سکینه یعقوبی /

حکمت، مفهومی بسیار مهم در فرهنگهای گوناگون، با بار معنایی غنی فلسفی و دینی، اجمالاً حاکی از علم با ارزشی که همراه با عمل است. این مقاله مشتمل است بر:

۱) کلیات

۲) در قرآن و حدیث

۳) در فلسفهٔ اسلامی

۴) در تصوف و عرفان اسلامی.

۱) **کلیات**. واژهٔ عربی حکمت از ریشهٔ ح ک م است. معنای اول این ریشه را برخی «بازداشتن» دانسته‌اند (مثلاً ← ابن‌فارس، ذیل «حکم»). همین معنا را در یکی از معانی ذکر شده برای حکمت می‌یابیم: علمی که انسان را از کار زشت بازمی‌دارد (طریحی، ذیل «حکم»). بر همین اساس، لگام اسب را حَکَمَة خوانده‌اند، چون اسب را از چموشی باز می‌دارد، و فرمانروا را حاکم خوانده‌اند چون ستمگر را از ستمگری بازمی‌دارد (برای مثال ← خلیل‌بن احمد؛ ازهری، ذیل «حکم»). این وجه معنایی برای حاکم، هم‌ریشگی حکمت و حکومت را معنادارتر می‌سازد و یادآور اندیشهٔ کهن و افلاطونی حکیم / فیلسوف ـ حاکم است (نیز ← حائری یزدی، ص ۶۶، که کشورداری و حکومت را از انواع اصیل حکمت به معنای دانایی و تدبیر دانسته است). به هر حال، اگر چه «بازدارندگی» عنصری مهم در مفهوم حکمت است، به نظر می‌رسد که حکم به معنای نهادن امور در جای خود (جرجانی، ص ۹۷) به نحوی جامع‌تر به مفهوم حکمت اشاره می‌کند که «تعادل» جایگاه ویژه‌ای در آن دارد. معنای دیگر حکم، یعنی نسبت دادن چیزی به چیز دیگر

چه به نحو ایجابی چه سلبی (مثلاً ← همانجا)، یعنی همان «حکم کردن»، نیز با مفهوم حکمت بی‌ارتباط نیست؛ درست داوری کردن در / دربارهٔ موقعیتهای دشوار، مقدمهٔ لازم برای تصمیم‌گیری و عمل درست و از اقتضائات حکمت است.

معانی دیگری نیز برای حکمت ذکر شده است که به فهم اجمالی این مفهوم کمک می‌کند: شناخت بهترین چیزها با برترین دانشها (ابن‌منظور، ذیل «حکم»)، که چنین حکمتی را می‌توان دینی تلقی کرد و مصداق بارز آن را شناخت خداوند دانست؛ دست یافتن به حقیقت به یاری علم و عقل (راغب اصفهانی، ذیل «حکم»)؛ علم همراه با عمل؛ سخن موافق با حق؛ سخن معقول دور از حشو (جرجانی، ص ۹۶)؛ دانشی که آدمی به کمک آن افعالش را از روی تدبیر و اتقان انجام می‌دهد (علم‌الهدی، ج ۲، ص ۲۶۸؛ نیز ← زین‌الدین رازی، ذیل «حکم»، که حکیم را «المُتقِنُ لِلامور» تعریف می‌کند). هر یک از این تعاریف جنبه‌ای از مفهوم حکمت را برجسته می‌سازد، به‌ویژه آخرین تعریف بسیار نیکو می‌نماید و وجه مشترک برداشتهای متفاوت از حکمت را بهتر می‌رساند.

در زبان و ادبیات فارسی، حکمت به معانی دانایی (← احمدنگری، ج ۲، ص ۴۵)، عدل و حلم و بردباری و درستکرداری و راست گفتاری (دهخدا، ذیل واژه) و نیز دلیل و سبب و جهت و غایت (فایده و مصلحت) به کار رفته (تهانوی، ذیل «حکیم»؛ دهخدا، همانجا)،اما نزدیکترین معادل فارسی برای حکمت، «فرزانگی» است (و برای حکیم: فرزانه)، هر چند که این واژه همهٔ بار مفهومی واژهٔ حکمت را دربرنمی‌گیرد.

معانی لغوی حکمت و معادلهای آن در زبانهای دیگر، نباید ما را از توجه به تکثر تلقّیها از حکمت در حوزه‌های فرهنگی و دینی متفاوت باز دارد. این تکثر باعث می‌شود که تعریفی همه‌پذیر یا حتی غالب برای این مفهوم میسر نباشد و ظاهراً بهتر است که این مفهوم از جنبه‌های متعدد بررسی و برداشتهای مختلف از آن کاویده شود. بررسی اجمالی این نوع و توجه به تأکید هر یک از تلقّیهای حکمت برجنبه‌ای از جنبه‌های این مفهوم، ما را به تقسیم‌بندیهای کلی در این زمینه می‌رساند. از یک منظر می‌توان حکمت را به دینی و غیردینی یا الهی و انسانی تقسیم کرد، و از منظری دیگر به نظری و عملی (منظور از مثلاً «دینی» یا «عملی»، تأکید بروجه غالب است).

در برداشتهای دینی، چه نظری چه عملی، حکمت امری الهی است و اگر هم آدمی از آن بهره‌ای ببرد، تنها به خواست و لطف الهی است. در سنّت اسلامی، خواندن خداوند به اسمهای الحَکَم و الحکیم و الحاکم (مثلاً ← ازهری، همانجا) را که هر کدام حاکی از معنایی از معانی مادّهٔ حکم است، می‌توان در چنین زمینه‌ای فهمید. در برداشتهای غیردینی، حکمت برای آدمی امری دست یافتنی است و گوهر آن عبارت است از معرفت معطوف به عملی که آدمی را قادر می‌سازد از پس زندگی به خوبی برآید و زندگی خوبی را سپری کند.

در برداشتهای نظری، چه دینی چه غیردینی، حکمت حتی به معنای نظامی فلسفی هم می‌تواند باشد. در برداشتهای عملی، معرفتی که در برداشتهای نظری مورد تأکید است فقط مقدمه‌ای — البته لازم — برای عمل است و اساساً دانش و معرفتی که به کار نیاید و تحقق نپذیرد حکمت نیست. به هر حال، تفکیک جنبهٔ نظری و جنبهٔ عملی حکمت از یکدیگر بسیار دشوار، و با جان‌مایهٔ این مفهوم ناسازگار است (برای تقسیم حکمت به دو نوعِ عملی و نظری ← بخش ۳: در فلسفهٔ اسلامی).

در بررسی تلقّیهای مختلفی که در طول تاریخ از حکمت پدید آمده است، بیش از هر چیز توجه به نسبت این تلقّیها با دو پدیده یا مفهوم بسیار مهم دیگر ضرورت دارد: دین و فلسفه.

نسبت حکمت با دین در حوزه‌های فرهنگی دینیِ مختلف، متفاوت بوده است. مثلاً در چین و آیین کنفوسیوس حکمت کمتر دینی و بیشتر اخلاقی ـ فلسفی بوده، اما در جاهای دیگر به‌شدت رنگ دینی گرفته است. در ادیان ابراهیمی نیز حکمت با دین پیوند نزدیکی دارد؛ جنبهٔ حِکْمی بخشهایی از کتاب مقدّس برجسته است، به‌ویژه در حکمت سلیمان، کتاب ایوب و کتاب جامعه. محققان غربی در بررسی مفهوم حکمت از منظر دینی ـ فرهنگی، در حوزهٔ غربی به ترتیب تاریخی بر سهم بین‌النهرین (سومر و بابل) و مصر و یهودیت و مسیحیت، و در حوزهٔ شرقی بر اهمیت آیینهای هندو و تائو و بودا و کنفوسیوس تأکید می‌ورزند؛ اما در این میان عموماً از سهم شایان توجه ایران باستان و آیین زردشت غفلت می‌شود (برای استثنایی در این مورد و به طور کلی بررسی درخوری از حکمت از منظری دینی ـ فرهنگی ← <دایرة‌المعارف دین>[1]، ج ۱۵، ص ۳۹۸، که به غفلت مذکور اشاره کرده و بخش متناسبی را به ایران اختصاص داده است).

ارتباط حکمت و فلسفه ظاهراً از ارتباط حکمت و دین هم وثیق‌تر بوده است؛ هر چه باشد، فلسفه از نظر مفهومی با حکمت پیوند داشته و لفظاً هم با آن آغاز شده است؛ «فلسفه»

1. *The Encyclopedia of religion*

(فیلوسوفیا در یونانی) یعنی دوستداری حکمت (سوفیا). در واقع، بخش عمده‌ای از تاریخ فلسفه همان تاریخ حکمت است (برای گزارشی منحصر به فرد از تاریخ مفهوم حکمت به منزلهٔ مفهومی فلسفی ← «فرهنگ تاریخی فلسفه»[1]، ۲۰۰۵). بنابر تبیینی، با ظهور مسیحیت، فلسفه به معنای اولیه‌اش (راه و روشی برای رسیدن به کمال و نوعی جهان‌نگری و شیوهٔ زندگی)، کم‌کم در محاق رفت و مسیحیت خود تبدیل به چنین فلسفه‌ای شد. در قرون وسطا که الهیات برترین علم بود و فلسفه نیز، به‌مثابهٔ «خادمهٔ» آن، تنها درکار تدارک نظری بود، نقش اولیهٔ فلسفه را عرفان و اخلاق مسیحی برعهده گرفت. در عصر جدید، فلسفه استقلال خود را باز یافت، اما بسیاری از خصایص قرون وسطایی خود را حفظ کرد؛ از جمله اکتفا کردن به ساحت نظر و تغییر و اصلاح آدمی را وظیفهٔ خود ندانستن. به همین دلیل مورخان معاصر فلسفه به‌ندرت به جنبهٔ حکمی فلسفه رغبت نشان داده‌اند (برای نمونه ← هدو[2]، ص ۴۵، برای تفصیل بیشتر ← ص ۱۷۰ به بعد). اما به نظر نمی‌رسد که فلسفه حتی در قرون وسطای مسیحی کاملاً از شکل اولیه‌اش دورافتاده باشد (← «فرهنگ تاریخی فلسفه»، ج ۱۲، ستون ۳۷۷ به بعد) و، به هر حال، با توجه به مطالعات رو به گسترشی که هم از منظر فلسفی هم ــ به‌ویژه ــ از منظر روان‌شناختی در دو سه دههٔ اخیر دربارهٔ موضوع حکمت صورت گرفته است (برای یکی از آخرین کارها و به نوعی دریچه‌ای به این مطالعات ← «دستینهٔ حکمت»[3]، ۲۰۰۵)، می‌توان از گونه‌ای بازگشت به مفهوم سنّتی حکمت در فلسفه و کلاً تفکرغربی سخن به میان آورد (برای نمونه‌ای از رویکرد نو و ژرف به حکمت ← کیکز[4]، ۱۹۹۵). فلسفه‌های شرقی را نیز اساساً باید گونه‌هایی از حکمت تلقی کرد، همچنین در سنّت اسلامی، فلسفه و حکمت همواره درهم تنیده بوده‌اند و به کاربردن حکمت به معنای فلسفه، و حکیم به معنای فیلسوف امری معمول بوده است (نیز ← بخش ۳: در فلسفهٔ اسلامی).

از حیث قالب (نوع) ادبی نیز باید به حکمت پرداخت. در این زمینه، پیش از هر چیز «کلمات قصار» به ذهن می‌آید. اندیشه‌های حکمی، در تناسب با جنبهٔ عملیشان، به خوبی به این قالب درآمده و از این طریق میان مردمان پراکنده گشته‌اند. مرتبط با همین امر، حکمت پیش از آنکه شکل مکتوب به خود بگیرد، شفاهی بوده است؛ ازاین‌رو، در بررسی مفهوم حکمت توجه به فرهنگ عامه و به‌ویژه مَثَلها اهمیت اساسی دارد (← کلمات قصار*؛ مَثَل*). در شکل مکتوب، حکمتْ خاصه در متون ادبی یافت می‌شود (گذشته از اینکه بسیاری از متون حکمی دینی یا فلسفی از جنبهٔ ادبی هم با اهمیت‌اند). برخی بزرگان ادب با عنوان «حکیم» شناخته شده‌اند (مانند فردوسی، خیام، ناصرخسرو و نظامی) و بسیاری از آثار ادبی از منظر حکمت نیز درخور بررسی‌اند، از جمله *کلیله و دمنه*، *شاهنامهٔ* فردوسی، و *گلستان* و *بوستان* سعدی. مفهوم حکمت در ادبیات عرفانی، مثلاً آثار عطار نیشابوری و سنائی‌غزنوی و مولوی، نیز جای تأمل فراوان دارد که البته باید در پیوند با دیدگاه عرفانی و صوفیانه دربارهٔ حکمت به آن نگریست (← بخش ۴: در تصوف و عرفان اسلامی). در فرهنگ ایرانی، به جنبهٔ حکمت‌آمیز پندنامه‌ها یا اندرزنامه‌ها نیز باید توجه داشت (← پندنامه*؛ اندرز*؛ نیز ← جاویدان‌خرد*). به هر حال، «متون یا ادبیات حِکَمی»[5] نزد حکمت‌پژوهان اصطلاح پرکاربردی است و بخشی از پژوهشها در این زمینه را می‌توان ذیل این عنوان پی‌گرفت.

موضوع درخور توجه دیگر دربارهٔ حکمت، «عقلای مجانین» است. در عالم اسلام، ظهور عقلای مجانین به‌ویژه در زمینهٔ تصوف قابل فهم است. اما به‌طور کلی رفتار و گفتار عقلای مجانین را می‌شود واکنشی تلقی کرد در برابر عالِمکی و فاضل‌مآبی مدعیان ناراستین عقل و حکمت؛ واکنشی در برابر یکی دانستن عقل با زیرکی و هوشمندی، یکی دانستن حکمت با دانشِ صرف (توجه به عقلای مجانین و نقل حکایت از آنان خاصه در آثار عطار نیشابوری بروز دارد؛ دربارهٔ این موضوع و گزارشی از این حکایتها ← پورنامداریان، ص ۵ـ۱۵؛ برای اثری قدیمی در این زمینه، که گذشته از بحث لغوی و مطالبی دیگر، به معرفی دهها عاقل مجنون می‌پردازد ← نیسابوری، ۱۹۸۹؛ نیز ← بهلول*؛ عقلای مجانین*).

منابع: تقی پورنامداریان، *دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ابن‌فارس؛ ابن‌منظور؛ عبدالنبی‌بن عبدالرسول احمدنگری، *جامع‌العلوم فی اصطلاحات الفنون، الملقب بدستور العلماء*، چاپ قطب‌الدین محمودبن غیاث‌الدین علی حیدرآبادی، حیدرآباد، دکن [۱۳۲۹ـ۱۳۳۱]، چاپ افست بیروت ۱۳۹۵/ ۱۹۷۵؛ محمدبن احمد ازهری، *تهذیب‌اللغة*، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزباوی، قاهره [بی‌تا]؛ تقی پورنامداریان، *دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمداعلی‌بن علی تهانوی، *موسوعة کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ علی‌بن محمد جرجانی، *کتاب التعریفات*، چاپ گوستاو فلوگل، لایپزیگ ۱۸۴۵، چاپ افست بیروت ۱۹۷۸؛ مهدی حائری‌یزدی، *حکمت و حکومت* [لندن ۱۹۹۵]؛ خلیل‌بن

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*
2. Hadot
3. *A Handbook of wisdom*
4. Kekes
5. wisdom literature

احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ دهخدا؛ حسین‌بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سیدکیلانی، تهران [? ۱۳۳۲ ش]؛ محمدبن ابی‌بکر زین‌الدین رازی، *مختارالصحاح*، بیروت ۱۹۸۸؛ فخرالدین‌بن محمد طریحی، *مجمع‌البحرین*، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *رسائل الشریف المرتضی*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۵ـ۱۴۱۰؛ ابوالقاسم حسن‌بن محمد نیسابوری، *عقلاءالمجانین*، چاپ مصطفی عاشور، قاهره [۱۹۸۹]؛

The Encyclopedia of religion, ed. Mircea Eliade, NewYork 1987, s.v. "Wisdom" by (Kurt Rudolph); Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform: Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Frankfort on the Main 2002; *A Handbook of wisdom: psychological perspectives*, ed. Robert J. Sternberg and Jennifer Jordan, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.12, ed. J. Ritter, K. Gründer, and G. Gabriel, Basel: Schwabe & Co. 2005, s.v. "Weisheit" (by A. Speer); John Kekes, *Moral wisdom and good lives*, Ithaca, N.Y. 1995.

/ مالک حسینی /

۲) در قرآن و حدیث. واژهٔ حکمت بیست بار در قرآن کریم به‌کار رفته است (ــــه محمدفؤاد عبدالباقی، ذیل «حکمة»). بررسی این کاربردها و درک سیاق کلام و فهم واژگان و عبارتهایی که در ردیف این واژه قرار گرفته است، می‌توانند به ما در کشف معنای موردنظر قرآن از واژهٔ حکمت یاری رسانند. بر اساس آیات قرآن، پیامبران برانگیخته شده‌اند تا به مردم کتاب و حکمت بیاموزند (ــــه آل‌عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲). خدا به همهٔ پیامبران (آل‌عمران: ۸۱) و لقمان (لقمان: ۱۲) حکمت عطا کرده است. برخی از جملات حکمت‌آمیز لقمان در قرآن (لقمان: ۱۳ـ۱۹) و روایات (برای نمونه ــــه مجلسی، ج ۱۳، ص ۴۰۸ـ۴۳۴) آمده است. خدا به داوود علیه‌السلام مُلک و حکمت (بقره: ۲۵۱) و نیز حکمت و فصل‌الخطاب داده (ص: ۲۰) و به آل‌ابراهیم نیز کتاب و حکمت و مُلک عظیم بخشیده است (نساء: ۵۴). ابراهیم و اسماعیل در یکی از دعاهای خود از خدا خواسته‌اند در میان ذرّیّهٔ ایشان رسولی را برانگیزد که بر مردم آیات الهی را بخواند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد (بقره: ۱۲۹). خدا به عیسی‌بن مریم کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموخت (آل‌عمران: ۴۸؛ مائده: ۱۱۰) و او را به جانب بنی‌اسرائیل فرستاد (آل‌عمران: ۴۹).

بنا بر آیات قرآن، خدا به هرکس بخواهد، حکمت عطا می‌کند و به کسی که حکمت عطا کند، خیر فراوانی داده شده است (ــــه بقره: ۲۶۹). بر اساس مجموع آیات، حکمت به پیامبران عطا می‌شود و به مردم تعلیم داده می‌شود. از میان پیامبران، فقط در مورد عیسی‌بن مریم گفته شده که حکمت به او تعلیم شده است (ــــه آل‌عمران: ۴۸؛ مائده: ۱۱۰). به پیامبر اسلام حکمت وحی شده است و این حکمت، مجموعه‌ای از توصیه‌های اعتقادی و دستورهای اخلاقی است از قبیل نهی از شرک، زیاده‌روی در هزینه‌ها، خوردن ناروای مال یتیم، تبعیت از امر نامعلوم، قتل‌نفس، تکبر و امر به احسان به پدر و مادر و پرداخت حق نزدیکان و درماندگان، میانه‌روی در معیشت و داد و ستد عادلانه (اسراء: ۲۲ـ۳۹).

از پیامبر خواسته شده است با حکمت و اندرز نیکو (المَوعِظَة الحَسَنَة) مردم را به راه پروردگار دعوت کند و با آنان به شیوه‌ای نیکو مجادله نماید (نحل: ۱۲۵). طباطبائی (ذیل نحل: ۱۲۵) بر آن است که آنچه در این آیه آمده، به ترتیب، همان برهان و خطابه و جدل، در اصطلاح منطقیان، است. به نظر او حکمت، برهانی است که حق را بدون هیچ تردید و سستی و ابهامی نتیجه می‌دهد.

به نوشتهٔ تفلیسی (ص ۸۰ـ۸۱)، حکمت در قرآن به پنج وجه به‌کار رفته است: پنددادن (بقره: ۲۳۱؛ نساء: ۱۱۳)، علم و فهم (لقمان: ۱۲)، قرآن (نحل: ۱۲۵)، تفسیر قرآن (بقره: ۲۶۹)، پیامبری و نبوت (نساء: ۵۴؛ ص: ۲۰).

مفسران غالباً ذیل آیهٔ ۲۶۹ سورهٔ بقره به تفصیل مراد از حکمت را بیان کرده‌اند. وجوه ذکر شده برای معنای حکمت از این قرار است: علم قرآن، شامل شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدّم و مؤخر، حلال و حرام و مانند آن؛ دستیابی به حقیقت در گفتار و کردار؛ علم دین؛ نبوت؛ شناخت خدا؛ فهم؛ خشیت و پروای الهی؛ قرآن و فقه؛ سنّت (برای نمونه ــــه طوسی؛ طبرسی؛ قرطبی؛ ابن‌کثیر، ذیل آیه)؛ آنچه خدا به پیامبران و امتهایشان عطا کرده است، از قبیل کتاب و نشانه‌های پیامبران، که آنان را به شناخت خدا و دینش راهنمایی می‌کند و لطفی است از جانب او که به هرکس بخواهد عطا می‌کند؛ علم و عمل به آن؛ و علم نافعی که به عمل بینجامد (ــــه طوسی؛ زمخشری؛ طبرسی؛ سیوطی، ذیل آیه) به اعتقاد طباطبائی (ذیل بقره: ۲۶۹)، گزاره‌های حق و مطابق با واقع، از آن‌رو که به گونه‌ای مشتمل بر سعادت انسان است، حکمت خوانده می‌شود، مانند معارف حقهٔ الهیه دربارهٔ مبدأ و معاد. همچنین معارفی که حقایق عالم طبیعی را توضیح می‌دهد، از آن‌رو که با سعادت انسان مرتبط است، حکمت است، زیرا حقایق فطری، اساس تشریعات دینی است.

در مجموع، به نظر می‌رسد در تمام این معانی، یک معیار کلی وجود دارد و آن بازداشتن از نادرستی و ناراستی است و چون قرآن، سنّت، عقل، علم، شریعت، خشیت و ورع، همه، از مصادیق بازدارنده از خطا و ناراستی‌اند، حکمت خوانده شده‌اند، لذا حکمت منحصر به هیچ‌یک از آنها نیست. همچنین حکمت در روایات نوعی ثبات و استواری رأی خوانده شده (برای نمونه ← مجلسی، ج ۱، ص ۲۱۶) که صفتی نفسانی است و دیگر موارد، یا وسایل و مقدمات ایجاد و تقویت آن است یا از جمله مصادیق و ثمره‌های آن.

در آیهٔ پنجم سورهٔ قمر، تعبیر «حکمة بالغة» به کار رفته که در فرهنگ اسلامی پرکاربرد است. در این آیه و آیات پیش از آن، سخن از نزدیک شدن قیامت و شکافتن ماه است و اینکه کافران چون آیت و نشانه‌ای ببینند، روی بگردانند و تکذیب کنند و هوسهای خویش را دنبال کنند، در حالی که أخبار مردمان گذشته به عنوان حکمت بالغه‌ای که هشدارهایشان به کافران سود نبخشد، به آنان رسیده است.

حکمت بالغه یعنی نهایت و غایت حکمت (بیضاوی، ذیل قمر: ۵). به نظر برخی مفسران، مراد از آن حکمتی است تمام و کمال، که به خودیِ خود و از حیث آثار، نقصانی ندارد و آن خود قرآن است (← ابوالفتوح رازی؛ طباطبائی، ذیل قمر: ۵).

در احادیث مقصود از حکمت، اطاعت خدا، شناخت امام، تفقّه در دین و اجتناب از کبائر دانسته شده است (← مجلسی، ج ۲۴، ص ۸۶). مجلسی (ج ۱، ص ۲۱۵) از بررسی احادیث چنین نتیجه گرفته که مراد از حکمت، علوم حقیقی سودمند و عمل به آن علوم است و نیز علومی که بنده پس از عمل به دانسته‌های خود از درگاه خدا دریافت می‌کند.

دربارهٔ فضیلتِ حکمت، در روایات، سخن بسیار رفته است. حکمت، گمشدهٔ مؤمن به‌شمار آمده است که هر جا آن را بیابد (← ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۳۹۵؛ ترمذی، ج ۴، ص ۱۵۵؛ کلینی، ج ۸، ص ۱۶۷)، هرجا که باشد (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۷۹؛ مجلسی، ج ۲، ص ۹۹)، هرچند از منافق (*نهج‌البلاغة*، حکمت ۸۰؛ مجلسی، همانجا) و مشرک (مجلسی، ج ۲، ص ۹۷)، باید آن را دریابد.

مؤمن راضی است که حکمت داشته باشد و دنیایی ناچیز، اما راضی نیست که بهره‌مند از دنیا باشد و کم‌بهره از حکمت (کلینی، ج ۱، ص ۱۷؛ مجلسی، ج ۱، ص ۱۳۸). پیشوایان دین حسد ورزیدن را به کسی که دارای حکمت است و آن را تعلیم می‌دهد، روا دانسته‌اند (← ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۳۸۵، ۴۳۵؛ بخاری، ج ۸، ص ۱۰۵، ۱۵۰؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۲، ص ۲۰۱).

در احادیث، حکمتْ ضدهویٰ و خطا دانسته شده است (← کلینی، ج ۱، ص ۲۲، ۱۱۲؛ مجلسی، ج ۱، ص ۱۱۱) که ژرفایش به عقل دریافت می‌شود، چنان‌که ژرفای عقل به حکمت دریافت می‌شود (کلینی، ج ۱، ص ۲۸). حکمت درختی است که در قلب می‌روید و بر زبان ثمر می‌دهد (لیثی واسطی، ص ۲۱). حکیم تا نبی شدن راهی در پیش ندارد (متقی، ج ۱۶، ص ۱۱۷). ترس از خدا، رأس حکمت است (دیلمی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۷۳؛ حرّعاملی، ج ۱۶، ص ۱۶۳)، چنان‌که رفق و مدارا چنین است (نوری، ج ۱۱، ص ۲۹۵).

در احادیث، زهد (← کلینی، ج ۲، ص ۱۲۸؛ ابن‌شعبه، ص ۵۸؛ دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۱۹۴)، سکوت (کلینی، ج ۲، ص ۱۱۳؛ ابن‌شعبه، ص ۴۴۲، ۴۴۵)، روزه‌داری و گرسنگی (دیلمی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۰۳)، تفکر (همو، ۱۴۰۸، ص ۲۷۳)، راستگویی (مجلسی، ج ۱، ص ۲۱۵ـ۲۱۶)، وقار (دیلمی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۱۰۴) و برخی فضیلتهای دیگر، راههای کسب حکمت یا نشانه‌های آن شمرده شده‌اند. همچنین در حدیثی نبوی آمده است که هر کس چهل صبح برای خدا اخلاص ورزد سرچشمه‌های حکمت از قلب او بر زبانش جاری می‌گردد (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۶۹؛ قضاعی، ج ۱، ص ۲۸۵؛ مجلسی، ج ۶۷، ص ۲۴۹).

حکمت در همهٔ انسانها به ودیعت نهاده شده است و سرشت هیچ انسانی تهی از حکمت نیست (← هیثمی، ج ۸، ص ۸۲ـ۸۳؛ متقی، ج ۳، ص ۱۱۲، ۱۱۴).

در روایتی رازگونه آمده است که قلب پیامبر اکرم پیش از رفتن به معراج، سرشار از حکمت و ایمان گردید (← ابن‌حنبل، ج ۴، ص ۲۰۷؛ مسلم‌بن حجاج، ج ۱، ص ۱۰۲؛ نسائی، ج ۱، ص ۳۲۷ـ۳۲۹). همچنین پیامبر خانهٔ حکمت و امیرالمؤمنین و ائمه (علیهم‌السلام) کلیدهای آن دانسته شده‌اند (← کلینی، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۷۷ـ۱۸۸). برخی محدّثان این حدیث نبوی را در فضیلت علی علیه‌السلام نقل کرده‌اند که نُه جزء از ده جزء حکمت، به آن حضرت داده شده است و یک جزء آن به دیگر مردمان (← حسکانی، ج ۱، ص ۱۳۵؛ دیلمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۲۱۲؛ متقی، ج ۱۱، ص ۶۱۵). در بیشتر کتابهای حدیثی اهل سنّت از پیامبر اکرم نقل شده است که برخی اشعار واجد حکمت‌اند (برای نمونه ← ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۴۵۶، ج ۵، ص ۱۲۵؛ دارمی، ج ۲، ص ۲۹۶ـ۲۹۷؛ بخاری، ج ۷، ص ۱۰۷؛ ترمذی، ج ۴، ص ۲۱۶).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، *الامالی*، قم ۱۴۱۷؛ همو، *عیون اخبارالرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ش؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمدبن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن‌شعبه، تحف

العقول عن آل‌الرسول صلی‌اللّه علیهم، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌کثیر، *تفسیرالقرآن العظیم*، بیروت ۱۴۱۲؛ ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجة*، چاپ محمدفؤاد عبدالباقی، [قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳]، چاپ افست [بیروت، بی‌تا.]؛ ابوالفتوح رازی، *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵ـ۱۳۷۶ ش؛ محمدبن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی‌افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ عبداللّه‌بن عمر بیضاوی، *انوار التنزیل و اسرار التأویل، المعروف بتفسیر البیضاوی*، مصر ۱۳۳۰، چاپ افست بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن عیسی ترمذی، *سنن الترمذی*، ج ۴، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ حبیش‌بن ابراهیم تفلیسی، *وجوه قرآن*، چاپ مهدی محقق، تهران ۱۳۵۹ ش؛ حرّ عاملی؛ عبیداللّه‌بن عبداللّه حسکانی، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ عبداللّه‌بن عبدالرحمان دارمی، *سنن الدارمی*، چاپ محمداحمد دهمان، دمشق: مکتبة الاعتدال، [بی‌تا.]؛ حسن‌بن محمد دیلمی، *ارشاد القلوب*، قم ۱۳۶۸ ش؛ همو، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم ۱۴۰۸؛ زمخشری؛ سیوطی؛ طباطبائی؛ طبرسی؛ طوسی؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ محمدبن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ محمدبن سلامه قضاعی، *مسندالشهاب*، چاپ حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ کلینی؛ علی‌بن محمد لیثی واسطی، *عیون‌الحکم و المواعظ*، چاپ حسین حسنی بیرجندی، قم ۱۳۷۶ ش؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنز العُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ مجلسی؛ محمدفؤاد عبدالباقی، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قاهره ۱۳۶۴، چاپ افست تهران [? ۱۳۹۷]؛ مسلم‌بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا.]؛ احمدبن علی نسائی، *سنن النسائی*، بشرح الامامین السیوطی و السندی، چاپ سیدمحمد سید، علی‌محمد علی، و سیدعمران، قاهره ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ حسین‌بن محمدتقی نوری، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸؛ علی‌بن ابوبکر هیثمی، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

/ سیدعلی طالقانی /

۳) **در فلسفهٔ اسلامی.** مفهوم حکمت در میان فلاسفه و حکمای یونانی و مسلمان کاربرد گسترده‌ای داشته و متضمن معانی متعددی بوده است. حکمت گاه به معنایی عام و مرادف با علم و مطلق دانش به کار رفته و بر تمام علوم و فنون و هنرها اطلاق شده است؛ گاه به معنای خاص و به منزلهٔ فلسفه و دانشی تلقی شده است که حقایق هستی را، در حد امکانات و توانایی فاهمهٔ بشر، مکشوف می‌سازد؛ گاه به معنای اخص و مرادف با بخشی از فلسفه، یعنی حکمت نخستین، فلسفهٔ اولیٰ و الهیات، است؛ و گاهی نیز به منزلهٔ فضیلتِ قوهٔ ناطقه به کار رفته است (ــــه ادامهٔ مقاله).

تلقی یونانیان از حکمت. حکمت در متون فلسفه در عالم اسلام، معادل واژهٔ یونانی σοφία (Sophia / سوفیا) است به معنای قابلیت مبتنی بر معرفت(نظر) و مهارت (عمل)، چنان‌که هراکلیت گفته است «دوستداران حکمت باید به چیزهای بسیار خبره باشند.» اما سقراط این را «حکمتِ فراتر از وسعِ آدمی» دانسته و بنابر الهام پیشگوی معبد دلفی معتقد است که «حکمتِ در وسعِ آدمی» این است که انسان «بداند که هیچ چیز نمی‌داند» (ــــه <فرهنگ تاریخی فلسفه>[1]، ج ۱۲، ستون ۳۷۱؛ بورمان[2]، ص ۴۸؛ کاپلستون[3]، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ایلخانی، ص ۸۷ـ۸۸).

به نظر افلاطون[4] حکمت برترین دانشی است که دوستدارش در جستجوی آن است، با آنکه می‌داند به دلیل محدودیت و جسمانی بودن چه بسا نیل به آن برایش میسر نباشد. از نظر افلاطون تلاش برای دستیابی به حکمت، گذراندن آگاهانهٔ زندگی میان ندانستن و دانستن است آگاهی‌ای که در مقابل صورت مطلق خود، یعنی حکمت، ناقص است. دوستدار حکمت آرزویی جز مرگ ندارد، بدین معنا که روح او برای شناخت آنچه هست و برای نیل به حقایق باید از بند تن رها شود و از طریق دیالکتیک و سیر وجودی و عروج روحانی و معنوی به شهود حقایق دست یابد و حقیقت اشیا را بی‌واسطهٔ مفاهیم مشاهده کند (فایدون[5]، ۶۴ـ۶۸ط؛ جمهوری[6]، کتاب ۶، کتاب ۷، ۵۳۴ـ۵۳۵ C؛ نیز ــــه بورمان، ص ۴۸ـ۵۵؛ <فرهنگ تاریخی فلسفه>، ج ۱۲، ستون ۳۷۲). افلاطون (جمهوری، کتاب ۱۰، ۶۱۳ b؛ *ثئای تتوس*[7]، ۱۷۶ b) حکمت را تشبه به امر سرمدی و تغییرناپذیر یا الوهیت می‌داند (نیز ــــه بورمان، همانجا). بدین ترتیب، وی در تلقی‌اش از حکمت به جنبه معنوی و الهی، یا به تعبیر دیگر به جنبهٔ فرابشریِ آن نظر دارد؛ از این‌رو، اگرچه نیل به کمال و تمامیت آن را برای آدمی میسر نمی‌داند، اما به قدر توان کسی که طالب و مستعد آن باشد، راه سلوک به سوی آن باز است. افلاطون حکمت را برتر از فلسفه می‌داند؛ از این رو، به نظر او فیلسوف را باید دوستدار حکمت دانست نه حکیم. او حکمت را خاص خدایان می‌داند و دوستدار حکمت را در جایگاهی میان خدایان (حکیمان به‌معنای مطلق) و نابخردان قرار می‌دهد (افلاطون،

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*
2. Karl Bormann
3. Frederick Charles Copleston
4. Plato
5. Phaedo
6. Republic
7. Theaetetus

فایدروس[1]، ۵۲۷۸؛ <«حکمت»>[2]، ص ۸۷۳). ارسطو[3] با این تلقی موافق نیست، اما نه به دلیل اینکه برای حکمت ارزش کمتری قائل است، بلکه به این دلیل که حکمت را با معرفت فلسفی، به‌ویژه با برترین شاخهٔ دانش نظری یعنی الهیات، فلسفهٔ اولیٰ یا مابعدالطبیعه، یکی می‌داند، زیرا این دانشی است که دربارهٔ مبادی و علل اولیٰ مطالعه می‌کند و از این‌رو باید آن را علم الهی یا الهیات نامید، زیرا خدا از جمله علل اشیا و مبدأ نخست آنهاست. به نظر ارسطو، اگرچه حکمت بدین معنی مفیدترین علم نیست، اما فی نفسه و به سبب دانایی پسندیده‌ترین دانش است و هرچند علوم دیگر ضروری‌ترند، هیچ‌یک برترین علم نیستند (*مابعدالطبیعه*[4]، کتاب ۱، ۹۸۲ب ـ ۹۸۳الف ۱۱؛ کتاب ۶، ۱۰۲۶ الف ۱۹ـ۳۲). ارسطو (همانجاها و کتاب ۱۱، ۱۰۶۱ب ۳۰ـ۳۴) حکمت را گاه به معنایی گسترده و مقسَّم دانش نظری و عملی و مشتمل بر طبیعیات، ریاضیات، فلسفهٔ اولیٰ، اخلاق، سیاست و همچنین مهارت در هنرها و فنون، و گاه در معنایی خاص و معادل مابعدالطبیعه و فلسفهٔ اولی به کار می‌برد؛ از این‌رو، از تعبیر «حکمت فلسفی» برای متمایز ساختن حکمت نظری از حکمت عملی یا سیاسی استفاده می‌کند و معتقد است که فیلسوف می‌تواند حکمت را که در پی آن است به دست آورد (<حکمت>، ص ۸۷۴؛ نیز ← ادامهٔ مقاله). بیشتر حکمای باستانی پس از ارسطو، به پیروی از رأی افلاطون، حکمت را دانشی الهی دانسته‌اند که حقیقت آن نزد خداست و برای انسان دست نیافتنی است و فلسفه در واقع جستجوی حکمت و راهی برای رسیدن به آن است (برای گزارشی از این موضوع در تاریخ فلسفهٔ غرب پس از افلاطون ← <فرهنگ تاریخی فلسفه>، ج ۱۲، ستون ۳۷۳ به بعد).

تلقی فلاسفه اسلامی از حکمت. درپی نهضت ترجمه در قرن دوم و سوم ــ که کتابها و رساله‌های فلسفی یونانی به عربی ترجمه شد و به جهان اسلام راه یافت و از این رهگذر برای متفکران مسلمان مجال آشنایی عمیق با فرهنگ و اندیشهٔ فلسفی یونانیان فراهم گردید ــ مترجمان آثار فلسفی همچون ابن‌مقفع (ص ۲ـ۳)، حکمت را به عنوان ترجمهٔ معیار برای سوفیا به کار بردند. چنان‌که کندی (۱۳۶۹ـ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۲) نیز «فیلوسوفیا» را به «دوستداری حکمت» ترجمه کرد. بدین ترتیب تلقی فلاسفهٔ مسلمان از این اصطلاح دربرگیرندهٔ آن چیزی بود که یونانیان از اصطلاح سوفیا درک می‌کردند. فیلسوفان مسلمان ضمن اعتقاد به اینکه حکمت اصل و منشأ و خاستگاهی الهی دارد و از مشکلات نبوت ناشی شده،

فلسفه را با حکمت یکی دانستند. یکی از دلایل الهی دانستن حکمت و فلسفه را در عالم اسلام می‌توان اعتقاد به وجود عقل فعال به عنوان موجود مجرد تام و مستقل از انسان در فلسفهٔ اسلامی دانست، چرا که عقل فعال در فلسفهٔ اسلامی حلقهٔ ارتباط میان مجردات و عالم مادی و مبدأ صدور کثرات جهان مادی، موجِد هیولی، عناصر اربعه، مرکّبات و نفوس است. معرفت انسانی نیز در تمام مراتب خود در فلسفهٔ اسلامی وابسته به اتصال یا اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال و افاضهٔ صور کلی و معقولات توسط این عقل بر نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعل است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ش، ص ۳۹۴ـ۳۹۶؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۶۱؛ صدرالدین‌شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۳۵ـ۳۴۴، سفر ۴، ج ۲، ص ۱۴۰) از این‌رو غیر الهی بودن فلسفه در اسلام ممکن نیست. بنابراین به نظر می‌رسد که استفادهٔ مترجمان و فلاسفهٔ مسلمان از واژهٔ قرآنی حکمت به جای دانش فلسفه یا مترادف آن، کوششی بود برای تأکید بر سازگاری میان آموزه‌های فلسفه با معارف و تعالیم نظری وحیانی اسلام، در مقابل کسانی که تفکر عقلانی و به‌ویژه فلسفهٔ یونانی را راهزن ایمان مسلمانان و رقیبی برای تعالیم پیامبران می‌دانستند و از این‌رو آشکارا مردم را از آن برحذر می‌داشتند. به همین دلیل نیز کندی نامه‌ای خطاب به معتصم در فلسفهٔ اولی («کتاب‌الکندی الی المعتصم باللّه فی‌الفلسفة الأولی») نگاشت تا از فلسفه دفاع و رفع اتهام کند. نزاع غزالی با فلاسفه و پاسخ ابن‌رشد به او و همچنین تشکیکات فخررازی به منظور تضعیف و ابطال آرای حکما و مواردی از این‌گونه، شواهدی است بر طرح موضوع مناقشه آمیز سازگاری یا ناسازگاری حقیقت فلسفی و حقیقت وحیانی در میان متفکران مسلمان (← نصر[5]، ۱۳۷۵ش الف، ص ۲۱ـ۲۶؛ همو، ۱۳۷۵ش ب، ص ۲۷ـ۳۹؛ برای اطلاع از نمونه‌های دیگر و نیز گزارش آرا در این‌باره ← فلسفه*، بخش فلسفه و دین؛ *تهافت‌الفلاسفه**؛ *تهافت‌التهافت**؛ ابن‌رشد*؛ فخر رازی*). از این‌رو می‌توان گفت این راه که از کندی آغاز شده بود با ابن‌سینا به بالندگی رسید. چنان‌که وی در رسالهٔ اقسام حکمت بر عدم مخالفت حکمت با وحی و شریعت پافشاری کرد. اما با تداوم چنین اوضاعی، نه فقط ادامهٔ حیات برای حکمت و فلسفه در بستر فرهنگ اسلامی به تنگنا گرفتار نشد، بلکه زمینه‌های مناسبی فراهم گردید تا حکمای مسلمان برای تحکیم مبانی تلقی خاص خود دربارهٔ نسبت فلسفه و دین و همسویی آموزه‌های حِکْمی و فلسفی با تعالیم اسلام در نیل انسان به درک حقایق هستی و معارف الهی، از مبانی قرآنی و حدیثی نیز، علاوه بر مبانی فلسفی، بهره‌برداری

1. *Phaedrus* 2. "Wisdom" 3. Aristoteles 4. *Metaphysics* 5. Nasr

کنند. کشف و ابداع اصول و مبانی عقلانی و تغییر در شیوه و روش سلوک عقلی و در نتیجه تأسیس نظامهای جدید در حکمت و فلسفه، از دستاوردهای این تکاپوی فکری در جهان اسلام است (برای گزارش تفصیلی دربارهٔ این دستاوردها ← ادامهٔ مقاله؛ اشراق*، حکمت؛ مشاء*، حکمت؛ حکمت متعالیه*؛ ابن‌سینا*؛ فارابی*).

تعریف حکمت برای تعیین حدود و ثغور آن از جمله مباحث معمول و مرسوم در صدر متون جامع حکمت و فلسفهٔ اسلامی است. حکما، برحسب اندیشه‌ها و دیدگاههای خاص خود، از وجوه مختلفی به معرفی حکمت پرداخته‌اند. این تعاریف را در چهار دسته می‌توان طبقه‌بندی کرد: ۱) تعریف بر حسب موضوع، که بنابر آن، حکمت علم به اشیای کلی و حقایق آنها یا علم به احوال موجودات است از آن حیث که موجودند (← کندی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۳۳۸).

۲) تعریف برحسب برخی از مصادیق موضوع، چنانکه فارابی (۱۳۷۱ش الف، ص ۱۳۶) حکمت را معرفت وجود حق و واجب‌الوجود بذاته معرفی کرده است، چون واجب‌الوجود بذاته موجود خاص و در نتیجه یکی از مصادیق موجود (موجود بما هو موجود) به‌شمار می‌رود. از این‌رو، فارابی (۱۴۰۵، ص ۶۱) حکمت را برترین علم به برترین دانستنیها (افضل علم بافضل معلوم) تعریف کرده که علمی همیشگی و زوال‌ناپذیر است و تنها معلوم و مکشوف خود خداست. این عبارت در واقع از نتایج تعریف حکمت به معرفت خداست که برترین موجود است (نیز ← ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ج ۱، ص ۵؛ سبزواری، ج ۲، ص ۵۰ـ۵۱). در عین حال، باید توجه داشت که چون شناخت حق تعالی متضمن معرفت حقایق اشیا نیز هست (زیرا حق تعالی علت اولیٰ و غایت الغایاتِ عینیت و تحقق همهٔ اشیاست و بدون علم به آن حقیقت، نمی‌توان به خود اشیا علم پیدا کرد)، پس این تعریف را به دستهٔ اول از تعاریف می‌توان بازگرداند (← صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷ش، ص ۵۷). تعریف حکمت به «معرفت نفس» نیز تعریف آن به مصادیق موضوع است (کندی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷ش، همانجا).

۳) تعریف برحسب مسائل، که بنابر آن، حکمت عبارت است از معرفت علل و اسباب موجودات یا علم به صورت اولیٰ و غایت آنها (ابن‌رشد، ج ۱، ص ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۹۸؛ نیز ← ابن‌سینا، همانجا).

۴) تعریف برحسب غایت. فارابی در *التنبیه علی سبیل السعادة* (ص ۶۵) از این جنبه حکمت را صناعتی دانسته که غایت آن تحصیل زیبایی است. ابن‌سینا (۱۹۸۰، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۶) نیز حکمت را به سیر نفس به سمت کمالِ ممکن برای آدمی در محدودهٔ علم و عمل تعریف کرده و آن را صناعتی نظری دانسته است که انسان به وسیلهٔ آن، به قدر وسع و طاقت خود، به آنچه واقعاً در عالم وجود هست عالم می‌شود و در نتیجه نفس او عالَمی معقول شبیه به عالَم عینی می‌گردد و به کمال می‌رسد و مستعد سعادت قُصوایِ در آخرت می‌شود (نیز ← بهمنیاربن مرزبان، ص ۲۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۳؛ سبزواری، ج ۲، ص ۵۰؛ برای اطلاع از اشکالات واردشده بر این تعریف ← دشتکی، ج ۲، ص ۵۰۶ـ۵۰۹). ابن‌سینا حکمت را در این تعریف به معنای عام ــ که مشتمل بر جمیع علوم برهانی و وجه مشترک علوم نظری و عملی است ــ به کار برده، اما در *الهیات شفا* (همانجا) معنای خاصی از حکمت را ترجیح داده و آن را بر فلسفهٔ اولیٰ اطلاق کرده است.

همچنین حکمت را، برحسب غایت، به تشبه به اله و اقتدا به خالق به اندازهٔ طاقت بشری نیز تعریف کرده‌اند (برای نمونه ← کندی، ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۵۱۴).

قید «وسع و طاقت آدمی» که در دیگر تعاریف حکمت نیز ذکر شده، از این‌روست که شناخت کنهِ اشیا مخصوص خداست و انسان به قدر وسع و توان خود از علم به آنچه در عالم وجود هست و از معرفت حقایق بهره‌مند می‌شود و مراد از آن توان و سعهٔ وجودی نوع بشر است، بدین معنا که هر انسانی در هر مرتبه‌ای از مراتب انسانیت و عقلانیتِ فوق‌طبیعی و حتی فوق ملَکی خود قرار گرفته باشد، به همان میزان از علم به حقایق بهره‌مند خواهد شد (آشتیانی، ج ۱، ص ۷۸ـ۷۹). باید توجه داشت که استکمال نفس، نتیجه و غایتِ حکمت است نه خود آن، زیرا حکمت از سنخ علم است و استکمال نفسانی غایت مترتب بر علم. اسباب استکمال هم هر دو شاخهٔ حکمت (نظری و عملی) است (← ادامهٔ مقاله).

از میان این تعاریف، تعریف بر حسب موضوع بر تعریف بر حسب غایت مقدّم است، زیرا بیان غایت نمی‌تواند یکی از مؤلفه‌های تعریف علم باشد، زیرا در این صورت بسیاری از مسائل علم از نظر پنهان می‌ماند و تعریف، جامع و مانع نخواهد بود. علاوه بر این، استکمال نفس بدون شناخت حقیقت نفس، که از جملهٔ موجودات است، مقدور نیست.

سهروردی فلسفه و حکمت را ارمغانی الهی می‌داند که توسط انبیا به انسان ارزانی شده است؛ گوهری جاودانی و خمیره‌ای ازلی که اصل آن هرگز از جهان منقطع نمی‌شود و به

قوم و سرزمین خاصی اختصاص ندارد و جهان هرگز از وجود حامل حکمت، که برهانها و بینه‌ها نزد اوست، خالی نمی‌ماند (ــه سهروردی، ج ۱، ص ۴۹۴، ج ۲، ص ۱۱؛ اشراق*، حکمت؛ سهروردی*، شهاب‌الدین). ملاصدرا (۱۳۷۷ ش، ص ۵۸) نیز، با استناد به قرآن (یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثیراً وَ مایَذَّکَّرُ إلّا أُولُوا الْألْبابِ، بقره: ۲۶۹)، حکمت را موهبتی الهی و از رَشَحات وجود او دانسته است که تنها از جانب حق نصیب خواص عِباد و کسانی می‌شود که با تقوا و ورع و زهد حقیقی از دنیا و نفس خود مجرد می‌شوند. او (۱۳۷۹ـ۱۳۸۰ ش، ذیل همین آیه) می‌گوید که علم به حقایق اشیا، یعنی حکمت، برای انبیا و اولیا برحسب فطرت و برای حکما و علما با ریاضت به دست می‌آید و از همین‌روست که گفته‌اند برای کسی که در طلب حکمت الهی است، فطرت دیگری حادث می‌شود.

اقسام حکمت. از دو جنبه، شاخه‌ها و اقسامی برای حکمت قائل شده‌اند: یکی از جنبهٔ متعلَّق و دامنهٔ مباحث و مطالعاتی که در آن صورت می‌گیرد، و دیگری از لحاظ روشی که در نیل به چنین معرفتی اتخاذ می‌شود. حکمت را از جنبهٔ نخست، به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. این تقسیم‌بندی را می‌توان برگرفته از دو حوزهٔ متمایز نظر و عمل در مباحث و موضوعاتی دانست که حکما، به‌ویژه متفکران باستان، دربارهٔ آنها به مطالعه و تفکر پرداخته‌اند. افلاطون در آثارش به مباحث هر دو حوزهٔ حکمت پرداخته، اما قول صریحی از او در خصوص این تقسیم‌بندی نمی‌توان یافت. به نظر می‌رسد نخستین‌بار ارسطو به حوزه‌های متفاوت حکمت توجه کرده است. باید توجه داشت که او تقسیم قطعی و مشخصی از حکمت عرضه نکرده است. ارسطو در کتاب ششم *اخلاق نیکوماخوس*[1]، حکمت نظری و عملی را از فضائل عقلی و قسیم شناخت علمی و عقل شهودی و فن و هنر دانسته است. همچنین در جای دیگر از *اخلاق نیکوماخوس* (کتاب ۶، ۱۱۴۱الف ۲۰، ۱۱۴۲الف ۳۰، ۱۱۴۳الف ۱ـ۳۵) دربارهٔ سه قسم حکمت، فلسفی و عملی و سیاسی، سخن گفته است. اما سرانجام، آنچه پس از او متداول شد، تقسیم حکمت به دو شاخهٔ نظری و عملی بود و حکمت سیاسی در زمرهٔ شعب حکمت عملی قرارگرفت که اشاره‌های خود ارسطو در نوشته‌هایش (برای نمونه ــه *مابعدالطبیعه*، کتاب ۲، ۹۹۳ب ۲۰ـ۲۳) نیز این تقسیم‌بندی دوگانه را تأیید می‌کند (ــه ادامهٔ مقاله).

ارسطو (همان، کتاب ۴، ۱۰۰۵ب ۱، کتاب ۶، ۱۰۲۶الف ۱۹، کتاب ۱۱، ۱۰۶۱ب ۱۸ـ۳۳، ۱۰۶۴ب ۱ـ۵) حکمت فلسفی یا نظری را به حکمت نخستین (مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولی) و ریاضیات و حکمت یا دانش طبیعی (حکمت دومین) تقسیم می‌کند. او (همانجاها) دانش طبیعی و ریاضیات را نیز بخشی از حکمت دانسته است، چون آنها نیز از مبادی موجود بحث می‌کنند، اما نه مبادی موجود بما هو موجود (دربارهٔ این علوم ــه طبیعیات*؛ ریاضیات*). در عین حال در *مابعدالطبیعه* (کتاب ۱، ۹۸۲ب ـ ۹۸۳الف ۱۱) گاهی حکمت را تنها بر فلسفهٔ اولی اطلاق کرده است.

اظهارات ارسطو دربارهٔ موضوع حکمت یا ــ به تعبیر دیگرش ــ فلسفهٔ اولی، مختلف است و به همین دلیل پیروان و شارحان وی نیز در تفسیر سخن او موضع یکسانی نگرفته‌اند (ــه اونز[2]، ص ۱ـ۶۸). او در مواضع مختلف، موضوع حکمت نخستین یا علم اول را موجود از آن حیث که موجود است، مبادی و اصول و علل نخستین، جوهر موجودات مجرد نامتحرک و جاویدان دانسته است (*مابعدالطبیعه*، کتاب ۱، ۹۸۱ب ۲۷ـ۹۸۲الف ۲، ۹۸۲ب ۱ـ۴، کتاب ۲، ۹۹۶ب ۱۲ـ۱۹، کتاب ۴، ۱۰۰۵الف ۱۵، کتاب ۶، ۱۰۲۶الف ۱۶، کتاب ۱۱، ۱۰۶۱ب ۸ـ۳۰، ۱۰۶۴الف ۲۸ـ۱۰۶۴ب ۵).

به نظر او در میان اصول اولیه و علل برتر و جواهر نامحسوس و مفارق و ثابت هم جوهری هست که قاهرترین مبدأ یا جوهر نخستین و موجود بی‌تغییر و قائم به ذات و نامحسوس و ابدی است که خدا نامیده شده است. پژوهش دربارهٔ این جوهر، بخشی از پژوهشهای حکمت نخستین است. از این‌رو، او حکمت نخستین یا فلسفهٔ اولیٰ را خداشناسی نیز نامیده و آن را ارجمندترین دانش دانسته است، زیرا دربارهٔ ارجمندترین موجودات بحث می‌کند و الهی‌ترین دانش است. داشتن چنین دانشی برای خدا شایسته‌تر است و او خود به تنهایی یا بیشتر از همه آن را دارد (*مابعدالطبیعه*، کتاب ۱، ۹۸۳الف ۴ـ۱۱، کتاب ۶، ۱۰۲۶الف ۲۱، کتاب ۱۱، ۱۰۶۴ب ۱ـ۵). به گفتهٔ او (همان، کتاب ۱، ۹۸۲الف ۵ـ۲۵)، حکمت دانشی است که متضمن بیشترین شناخت کلی است و بنابراین، دورترین علم از ادراک حسی، انتزاعی‌ترین و در نتیجه دشوارترین دانش برای انسان است.

به عقیدهٔ ارسطو (*اخلاق نیکوماخوس*، کتاب ۶، ۱۱۴۰الف ۲۴ـ۱۱۴۰ب ۳۰)، حکمت عملی استعداد عمل کردن همراه با تفکر درست، در حوزهٔ اموری است که برای انسان بد یا نیک‌اند

1. *Nicomachean ethics*
2. Owens

و توانایی تفکر درست دربارهٔ روشها و وسایل و قواعد دستیابی به زندگی نیک است و نتیجهٔ آن، میل حقیقی به عمل با در نظر گرفتن خیر و شرّ امور برای انسان است.

به گفتهٔ او (همان، کتاب ۶، ۱۱۴۵ الف ۶ـ۱۴، کتاب ۱۰، ۱۱۷۶ الف ۳۰ـ۱۱۷۹ الف ۳۲)، سعادتْ فعالیت بر طبق فضیلت است و عالی‌ترین فضیلت و درنتیجه عالی‌ترین سعادت، اندیشیدن و تأمل و فعالیتِ حکمت نظری است. بدین ترتیب، او حکمت نظری را برتر از حکمت عملی و نظریه را مقدم بر عمل می‌داند.

بنابه گفتهٔ ارسطو (همان، کتاب ۶، ۱۱۴۱ب ۷ـ۱۱۴۲الف)، حکمت عملی برچند نوع است: در درجهٔ اول آن نوعی است که به خود شخص ارتباط دارد و عنوان عام حکمت عملی تنها بر این نوع اطلاق می‌شود و از انواع دیگر یکی «تدبیر منزل» نامیده می‌شود و دومی «قانونگذاری» و سومی «کشورداری». وی معرفت در امر قانونگذاری و «معرفت در امور کشورداری» را از بخشهای معرفت سیاسی دانسته است (دربارهٔ تقسیمات حکمت از نظر ارسطو، قس ارسطو، *متافیزیک*، مقدمهٔ شرف‌الدین خراسانی، ص چهل و یک، هفتاد؛ کدیور، ص ۴۱ـ۴۴).

حکمای مسلمان نیز حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. به گفتهٔ ابن‌سینا در *رسالة اقسام‌الحکمة* (ص ۱۰۷) اشیای موجود یا وجودشان خارج از اختیار و فعل ماست یا وجودشان به اختیار و فعل ماست. شناخت اموری را که به قسم اول مرتبط‌اند حکمت نظری، و شناخت امور قسم دوم را حکمت عملی می‌نامند (نیز ← کندی، ۱۹۸۷، ص ۱۲۳؛ فارابی، ۱۳۷۱ش ب، ص ۶۵ـ۶۶؛ سهروردی، ج ۱، ص ۲ـ۳، ۱۹۶ـ۱۹۷، ج ۴ ص ۱۳۴؛ فخررازی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۸۱ـ۲۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۲).

حکمای اسلامی (برای نمونه ← کندی، ۱۹۸۷، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۷ـ۱۱۵؛ سهروردی، همانجاها؛ فخررازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹ش، ص ۳۸۲ـ۳۸۳، ۵۲۶ـ ۵۲۸؛ دشتکی، ج ۲، ص ۵۱۲) همچنین حکمت نظری را به الهی، ریاضی و طبیعی تقسیم کرده‌اند. از نظر آنان الهیات یا علم اعلیٰ دو بخش دارد: امور عامه یا الهیات به معنای عام، و الهیات به معنای خاص. ریشهٔ این تقسیم دو وجهی در ابن‌سیناست که مابعدالطبیعه را بر دو بخش دانسته است: عام، مشتمل بر مباحث کلی وجودشناسی، یعنی بررسی موجود بما هو موجود و احکام کلی و اقسام آن؛ و خاص، دربارهٔ علت و مبدأ اعلیٰ و صفات آن (گوتاس[1]، ص ۲۳۷ـ۲۵۴؛ فنا، ص ۵۹ـ۶۰). طبیعیات یا علم اسفل شامل سماء و عالم، کون و فساد، آثار علوی، سماع طبیعی، معادن، نبات، حیوان و نفس بود و ریاضیات یا علم اوسط نیز به حساب، هندسه، هیئت و موسیقی منشعب می‌شد (نیز ← کدیور، ص ۵۱ـ۵۲، ۵۹ـ۶۶). حکمت نظری دربارهٔ موجود مطلق به شرط عدم تخصص به ریاضی، منطقی، طبیعی و اخلاقی بحث می‌کند. بدین‌ترتیب، حکمت به معنای اعم علمی واحد نیست، بلکه مشتمل بر علوم گوناگونی است که وجه اشتراک آنها شناخت برهانی و یقینی جهان خارج است (دربارهٔ ارتباط حکمت با دیگر علوم ← فلسفه*).

از عبارات ابن‌سینا در *الهیات شفا* (ج ۱، ص ۵) چنین استفاده می‌شود که پیشینیان هرگاه حکمت را به طور مطلق استعمال کرده‌اند، از آن حکمت و فلسفهٔ اولیٰ را منظور داشته‌اند. به این معنا که حکمت اگرچه بر علوم طبیعی و ریاضی و حکمت عملی اطلاق می‌شده، استفاده از آن واژه برای این گونه علوم با قید همراه بوده است؛ اما برای فلسفهٔ اولیٰ، که بخشی از حکمت نظری بوده، از لفظ حکمت یا فلسفه به طور مطلق و بدون تقید به قید خاصی استفاده می‌شده است.

ابن‌سینا (۱۳۸۷ش، ص ۱۱۵ـ۱۱۶) و برخی دیگر از حکمای اسلامی (← دشتکی، ج ۲، ص ۵۰۵؛ سبزواری، ج ۱، ص ۳۶ـ۴۰) منطق را نیز از جمله اقسام حکمت نظری دانسته و بر این مطلب اقامهٔ دلیل کرده‌اند. حکما در اینکه منطق علم است یا نه و اگر علم است آیا از اقسام حکمت است و در آن صورت جزء کدام شاخهٔ حکمت خواهد بود، اختلاف نظر داشته‌اند (← ابن‌سینا، *الشفاء، المنطق*، ج ۱، فن ۱، ص ۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۲۲ـ۲۳؛ تهانوی، ذیل «حکمت»).

ابن‌سینا در *الهیات شفا* (ج ۱، ص ۵ـ۱۶)، ضمن نقد و بررسی سخنان مختلف ارسطو دربارهٔ موضوع فلسفه و حکمت، به تعیین موضوع این علم پرداخته است. به نظر او ویژگی علم به موجودات مفارق و مطالعه و بررسی علل و اسباب اولیهٔ همهٔ موجودات، اگرچه حکمت را تعریف می‌کند، اما موضوع خاص حکمت نیست. وی سپس، با این استدلال که وجود خداوند و علل چهارگانهٔ موجودات هیچ یک نمی‌توانند موضوع حکمت باشند، به این نتیجه می‌رسد که موجود بما هو موجود موضوع حکمت و فلسفه است و در این علمْ موجودات، خواه مجرد خواه مادّی،

1. Gutas

از آن حیث که موجودند بررسی می‌شوند و به طور کلی مسائل حکمت، أعراض ذاتی وجود است. پس از ابن‌سینا، به جز حکمای اشراق، موضوع حکمت را مطلق موجود دانسته‌اند. این موضوع نیز اعم از موضوعات دیگر علوم است، زیرا حکمت، تمام علوم نظری و عملی را شامل می‌شود؛ بنابراین، موضوع آن باید اعم از موضوعات سایر علوم باشد و به همین دلیل (شمولِ موضوع) نیز از تمامی علوم برتر و والاتر است (تُرکه اصفهانی، ص ۱۶۸).

ابن‌سینا (۱۳۸۷ش، ص ۱۰۷ـ۱۰۸) در تبیین موضوع شاخه‌های حکمت می‌گوید که موضوع حکمت نخستین، موجودی است که در ذهن و خارج، مجرد از مادّه است و موضوع علم ریاضی موجودی است که گرچه در ذهن مجرد از مادّه است، اما در خارج با مادّه و محتاج به مادّه است و موضوع حکمت طبیعی موجودی است که در ذهن و خارج منفک از مادّه نیست و محتاج و مقید به مادّه است.

البته باید توجه داشت که اگر چه از زمان افلاطون و ارسطو تاکنون حکمتْ علم به مطلقِ وجود است و فارابی و ابن‌سینا هم آن را علم به اعراضِ ذاتیِ وجود می‌دانند، اما نسبتی که حکمای اسلامی در تفکر با وجود دارند، غیر از نسبتی است که افلاطون و ارسطو داشتند. یونانیان در موجودات نشان و اثر الهی نمی‌دیدند و وجود را از او نمی‌دانستند، اما وجود در حکمت اسلامی به نحو دیگری ظاهر شد، به طوری که مباحث وجود و ماهیت، وحدت و کثرت، علت و معلول و قوه و فعل هم، به‌نظر حکمای اسلامی، امورعامهٔ علم‌الهی است، زیرا از نظر آنان فلسفه از وجودهای خاص پرسش نمی‌کند، بلکه علم به ماهیت اشیاست، اما ماهیت و حقایق اشیا مستقل از وجود الهی نیست و او وجود اول و آخر است (داوری اردکانی، ص ۷۶).

حکمت عملی نزد حکمای مسلمان نیز عبارت است از دانستن مصالح افعال صناعی و ارادی نوع انسان به نحوی که مقتضی رسیدن به کمال باشد (برای نمونه ــ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹ش، ص ۴۰). موضوع حکمت عملی نیز نفس انسانی است، از آن جهت که از او افعال ارادی محمود یا مذموم صادر می‌شود (مسکویه، ص ۳۴؛ نصیرالدین طوسی، ص ۴۸). حکمای مسلمان نیز حکمت عملی را به سه شعبهٔ اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم کرده‌اند، چون تهذیب و تدبیر یا مختص به خود فرد است، یا در منزل و خانواده، یا در حوزهٔ حیات اجتماعی (برای نمونه ــ ابن‌مقفع، ص ۳؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶؛ سهروردی، ج ۱، ص ۳؛ فخررازی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۸۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹ش، ص ۴۰؛ لاهیجی، ص ۱۱۸).

به نظر ابن‌سینا (۱۹۸۰، ص ۱۶ـ۱۷) مبدأ اقسام حکمت عملی از شریعت الهی مستفاد می‌شود، چنان‌که حدود کمالات آنها نیز از طریق شریعت الهی تعیین می‌گردد. همچنین از نظر او مبادی حکمت نظری از پیامبران و کتابهای آسمانی بر سبیل تنبیه مستفاد می‌گردد، ولی کمالات و غایت این حکمت بر عقل مبتنی است و به صورت حجت و استدلال صورت می‌پذیرد، بدین معنا که آنچه پیامبران بر مردم واجب کرده‌اند، اصل اقرار به توحید و منزه دانستن حق از هرگونه عیب و نقصی است، اما شرح و تفصیل مبادی حکمت نظری به عقل و ذکاوت اهل خرد واگذار شده است و برای فهم عامه مناسب نیست (نیز ــ ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۶ـ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۱۲۶ـ۱۲۸).

به اعتقاد برخی از حکمای اسلامی، حکمت نظری شریف‌تر از حکمت عملی است، زیرا هر آنچه برای عمل کردن دانسته می‌شود، علم در آن وسیله است و عمل غایت و مقصود، و وسیله در هر شیئی احسن از غایت است. منزلت علم دربارهٔ عمل همچنین پایین‌تر از معارف الهی است و به همین جهت هم منزلت حکمت عملی بسیار پایین‌تر از حکمت نظری است و به همین ترتیب استکمال قوهٔ نظری شریف‌تر از استکمال قوهٔ عملی است. به عقیدهٔ آنان، حکمت عملی فرع بر حکمت نظری است، زیرا اصلِ وجودِ نفس و تجرد آن و شئون نظری و عملی آن در حکمت نظری ثابت می‌شود، آن گاه حکمت عملی دربارهٔ تهذیب روح و استکمال قوهٔ عملی بحث می‌کند (ــ دشتکی، ج ۲، ص ۵۰۹ـ۵۱۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۳ـ۴).

اگرچه حکمت عملی در نزد مسلمانان اهمیت ویژه داشت و کسانی چون فارابی، مسکویه، محمدبن زکریای رازی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر حکمای مسلمان آثار بسیاری در این‌باره تألیف کردند و در همهٔ موارد کوشیدند آرای خود را با استناد به مفاد آیات و اخبار تأیید و بر آنها تأکید کنند، اما اغلب آثاری که در این زمینه پدید آوردند از تقسیم‌بندیهای افلاطون و ارسطو با گرایشهای نوافلاطونی متأثر بوده است. در این میان فقط ابوحامد محمد غزالی در *احیاء علوم‌الدین* کوشید نظامی اخلاقی اسلامی تدوین و تنظیم کند، و پس از او خواجه نصیرالدین طوسی *اوصاف‌الاشراف* را در حکمت عملی به روش عرفا و اصحاب شهود نگاشت و در عین حال آن را بر قوانین عقلی و اسناد سمعی مبتنی ساخت (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۶ش، ص ۵۱۱ـ۵۱۴، ۵۲۱).

اصطلاح حکمت به معنای اخص بر فضیلت قوهٔ عقلانی اطلاق می‌شود. حکما در اخلاق ــ که از شاخه‌های حکمت عملی است ــ گفته‌اند که مبنای پاکی و تهذیب اخلاق چهار

خصلت است: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. این خصال به جنبه‌های اعتدالی نیروهای مختلف نفس انسانی وابسته‌اند. به این معنا، حکمت نتیجهٔ فضیلت علم است که خود از اعتدال قوهٔ ناطقه حاصل می‌شود. یعنی اگر قوهٔ ناطقه در فعالیت خود به اعتدال باشد، موجب شوق به کسب دانش حقیقی و رسیدن به یقین وافر می‌شود و در نتیجه فضیلت علم حاصل می‌گردد و در پی آن فضیلت حکمت است. در مقابلِ فضیلتِ حکمت، رذیلهٔ بُلْه و سَفَه است که از عدم اعتدال قوای نفس ناشی می‌شوند. سفه در طرف افراط است، به معنای استعمال قوهٔ فکر در آنچه واجب نیست یا زیادتر از مقدار واجب، و بله در طرف تفریط است، به معنای تعطیل قوهٔ فکر به اراده. فضائل تحت جنس حکمت هم عبارت‌اند از: ذُکاء، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلیم، حسن تعقل و تحفظ و تذکر (← افلاطون جمهوری، کتاب ۴، ۴۲۸، ۴۳۵؛ مسکویه، ص ۴۰؛ نصیرالدین‌طوسی، ۱۳۶۹ش، ص ۱۰۹ـ۱۲۰؛ قس نراقی، ص ۵۳ـ۵۴، که حکمت را حدوسط دو طرف جربزه و جهل ذکر کرده است).

حکمت، بر حسب روشی که حکمای مسلمان در صورت‌بندی و تألیف آرای خود به کار بسته‌اند، به چند نوع تقسیم می‌شود که به ترتیب ظهور تاریخی عبارت‌اند از: ۱) حکمت مشاء، که متفکران آن پیرو روش استدلالی و بحثیِ ارسطویی‌اند و از مبانی اندیشهٔ ارسطو متأثرند، در عین حال حکمایی چون ابن‌سینا در چهارچوب فلسفهٔ ارسطویی محصور نماندند. چنان‌که ابن‌سینا، در ضمن تفسیر و تعلیم آموزه‌های ارسطویی، مکتبی متمایز و مستقل از آن به نام حکمت مشرقیه را بنیان نهاده و آثاری نظیر *حکمة المشرقیة*، *کتاب‌الانصاف* و رسالهٔ *حیّ‌بن یقظان* را در این زمینه تألیف کرده است (← مشاء*، حکمت؛ ابن سینا*؛ *حکمةالمشرقیة**؛ *حیّ‌بن یقظان**). حکمت مشرقیهٔ ابن سینا را طلیعهٔ ظهور حکمت اشراق سهروردی دانسته‌اند (نصر، ۱۳۷۵ش [الف]، ص ۲۲).

۲) حکمت اشراق، مشرب سهروردی و پیروان او که در اصولِ اندیشه متأثر از حکمت خسروانی (حکمت ایران باستان) و آرای افلاطونی و نوافلاطونی است. این دسته از حکما می‌کوشند با تهذیب نفس و با عنایت الهی از مشاهدهٔ انوار مجرد و معانی عالی برخوردار شوند. سهروردی این نوع حکمت را حکمت ذوقی و اشراقی نامیده و آن را از حکمت بحثی برتر دانسته است. به گفتهٔ او، این حکمت بر اساس مشاهدات عقلی و دریافت امور روحانی تحقق می‌یابد و صرفاً حکمتی تصوری و تصدیقی نیست؛ البته به اعتقاد او، درک حقیقتِ حکمتِ ذوقی و اشراقی بدون مهارت داشتن در علوم بحثی و حکمتِ رسمی میسر نیست (سهروردی، ج ۲، ص ۱۰ـ۱۳؛ شهرزوری، ص ۳ـ۶؛ ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۰، ۹۱؛ نیز ← اشراق*، حکمت). وی (ج ۲، ص ۱۱ـ۱۲)، براساس همین تقسیم، حکما را با توجه به درجهٔ بهره‌مندی آنان از ذوق و بحث، به چند طبقه تقسیم کرده است: حکیم متأله و متبحر در ذوق و بی‌بهره از حکمت بحثی؛ حکیم متبحر در بحث و بی‌بهره از حکمت ذوقی؛ حکیم متبحر در ذوق و بحث هر دو؛ حکیم متبحر در ذوق و تأله و متوسط در بحث یا ناتوان در آن؛ و حکیم متبحر در بحث و متوسط در ذوق و تأله یا ناتوان در آن.

سهروردی تنها حکما را شایستهٔ خلافت الهی می‌داند و معتقد است که خلیفهٔ خدا بر روی زمین حکیمی از حکمای طبقهٔ سوم است (← اشراق*، حکمت؛ سهروردی*، شهاب‌الدین).

۳) حکمت متعالیه. مکتب ملاصدرا و پیروان او که مبتنی بر تلفیق مکاتب فکری اسلامی مختلف و جمع میان عرفان و برهان و قرآن است (← حکمت متعالیه*؛ ملاصدرا*).

علاوه بر این سه مکتب ــ که مشهورترین مکتبها در حکمت اسلامی به شمار می‌روند ــ حوزه‌های فکری دیگری در دوره‌های میانی حکمت اشراق سهروردی و حکمت متعالیهٔ ملاصدرا وجود داشته که از آن جمله است مکتب شیراز و مکتب اصفهان، به‌ویژه حکمت یمانیهٔ میرداماد در مکتب اصفهان. نام حکمت یمانیه برگرفته از روایت منسوب به پیامبر اکرم صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم است: «الایمان یمانی و الحکمة یمانیة» (کلینی، ج ۸، ص ۷۰). حکمت یمانیه از عناصری چون حکمت مشاء، حکمت اشراق و آموزه‌های شیعی تألیف یافته است. مراد از فلسفهٔ یمانیه، حکمتی است که خداوند توسط پیامبران و از راه وحی یا اشراق بر بشر نازل کرده است (نصر، ۱۳۶۵ش، ص ۴۵۲؛ اوجبی، ص ۹۸).

ملامحمدجعفر لاهیجی در شرح مشاعر ملاصدرا (ص ۱۱۴ـ۱۱۶) تقسیم‌بندی دیگری برای حکمت، از حیث روش، آورده است: ۱) حکمت مشاء، که پایین‌ترین مرتبهٔ علم و حکمت است و دایر بر علوم رسمی است. صاحب این حکمت به مشی فکر و استدلال بسنده می‌کند و برای او فقط علم‌الیقین حاصل می‌شود. ۲) حکمت راوق یا علم تأویل و کشف، که دایر بر هدایت و حسن توفیق از جانب خداست و خدا برای صاحب آن روزنه‌ای از «رواق» ملکوت می‌گشاید. این مشرب متعلق به کسانی است که علاوه بر نظر، به سمع و دریافت مسائل از جهان‌شناسان حقیقی نیز بها می‌دهند، اما چون گرفتار حجاب سمع‌اند تنها تا رواق کاخ هستی راه می‌یابند و از مشاهدهٔ مستقیم درون آن محروم می‌مانند و به

علم‌الیقین و عین‌الیقین دست می‌یابند. ۳) حکمت اشراق یا علم تفهیم و الهام، که صاحب آن بدون حجابِ سمع در معرض اشراق انوار قرار می‌گیرد و برای او علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین حاصل می‌شود (نیز ← جوادی آملی، ج ۱، بخش ۱، ص ۱۳۷ـ۱۳۸).

غایت حکمت. چنان‌که گذشت، هدف و غایت حکمت نزد افلاطون، شهود حقایق و تشبه به اله است. به نظر ارسطو (*مابعدالطبیعه*، کتاب ۱، ۹۸۲الف ۱۵) حکمت مقصود لذاته است، یعنی معرفت برای خود معرفت. زیرا درک و دیدار حقایق کمال است و کمال نمی‌تواند وسیلهٔ چیز دیگری باشد. وی غایتِ حکمت عملی را سعادت می‌داند. بدین ترتیب، بنابر رأی ارسطو (همان، کتاب ۲، ۹۹۳ب ۱۹ـ۲۱)، هدف حکمت نظری حقیقت و هدف شناخت عملی کنش و کردار است.

حکمای مسلمان غایت حکمت نظری را تکامل قوهٔ نظری، استکمال و تبدل نفس به عالَمی معقول و مشابه با عالَم خارج، تشبه به اله، علم به تمام اسماء و صفات و رسیدن به حق، و غایت حکمت عملی را تحصیل خیر و دفع شرّ و رسیدن به سعادت و رستگاری دانسته‌اند (برای نمونه ← فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶؛ همو، *الشفاء*، *المنطق*، ج ۱، فن ۱، ص ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۳ـ۴).

حکیم. مفهوم واژهٔ حکیم در کاربرد اصطلاحی با معنای عرفی آن (در غیر حوزهٔ فلسفی و حکمی) از جهاتی همسو و از جهاتی مختلف است. عنوان حکیم بر فلاسفهٔ اولیه و به افراد صاحب فکر اطلاق می‌شد. به مرور، این عنوان به صاحبان مشاغلی که در جامعه منشأ خیر و برکت بودند تعمیم پیدا کرد و به همین سبب تا حدودی موجب خلط جنبه‌های نظری و عملی آن شد. پس از آن، این عنوان برای کسانی که به حکمت به معنای اصطلاحی می‌پرداختند به کار رفت (مجتهدی، ص ۷ـ۸).

افلاطون (*فایدروس*، 278d) حکیم به معنای واقعی را از عناوین مختص خدایان می‌داند و به اعتقاد او (*جمهوری*، کتاب ۶، ۴۸۵ـ۴۸۷) نفوس طالبِ حکمت کسانی هستند که عاشق علم‌اند چون به وسیلهٔ علم است که می‌توانند شمه‌ای از وجود حقیقی را که مصون از کون و فساد است درک کنند. آنان عاشق راستی مطلق، عدالت، شجاعت و اعتدال‌اند و دارای حافظهٔ خوب، سرعت‌فهم، علوّ همت و حسن سیرت‌اند. به عقیدهٔ او باید ادارهٔ خانه و جامعه به چنین کسی سپرده شود و از نظر او حکومت یعنی حاکمیت حکیم بر نفوس ناقص.

بنابه گفتهٔ ارسطو (*مابعدالطبیعه*، کتاب ۱، ۹۸۲الف ـ ۹۸۳الف ۱۰) تعاریف متعددی دربارهٔ حکیم وجود داشته و این عنوان به کسی داده می‌شده که همه چیز را تا آنجا که ممکن بوده است، می‌دانسته و همچنین به کسی که می‌توانسته است چیزهای دشوار را بفهمد یا کسی که در هر یک از رشته‌های دانش فرزانه‌تر بوده است. اما به نظر او حکیم کسی است که خواهان شناختن به خاطر خود شناخت است و جویای برترین دانش یا حکمت است. او نیز معتقد است که خدا برای داشتن چنین دانشی شایسته‌ترین است.

از نظر حکمای مسلمان نیز حکیم کسی است که به حقایق اشیا عالم باشد؛ از این‌رو، حکیم مطلق را فقط خدا دانسته‌اند، زیرا هیچ کس جز خدا به کنه اشیاء عالِم نیست (برای نمونه ← فارابی، ۱۳۷۱ش الف، ص ۱۳۶؛ غزالی، ص ۱۳۰؛ فخررازی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۶۶۷). همچنین در آثار حکمای مسلمان عنوان حکیم به کسی که ماهر در صناعتی باشد (برای نمونه ← فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۹)، کسی که به تمام علوم الهی، ریاضی، طبیعی، عملی و منطقی عالِم و به منافع و مصالح امور آگاه باشد و نیز بر فاعلی که خللی در فعل او نباشد اطلاق شده است (برای نمونه ← صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ـ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۳۵۹ـ۳۶۰).

منابع: مهدی آشتیانی، *تعلیقة علی شرح المنظومة السبزواری*، ج ۱: قسم‌المنطق، قم ۱۳۷۶ش؛ غلامحسین ابراهیمی‌دینانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی*، تهران ۱۳۸۶ش؛ همو، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران ۱۳۷۶ـ۱۳۷۹ش؛ ابن‌رشد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، چاپ موریس بویژ، بیروت ۱۹۶۷ـ۱۹۷۳؛ ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳؛ همو، *رسالة اقسام الحکمة*، چاپ محسن کدیور، در *جاویدان خرد*، سال ۵، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۷)؛ همو، *الشفاء*، چاپ ابراهیم مدکور و دیگران، چاپ افست قم ۱۴۰۴ـ۱۴۰۶؛ همو، *عیون‌الحکمة*، چاپ عبدالرحمان بدوی، بیروت ۱۹۸۰؛ همو، *النجاة من‌الغرق فی بحرالضلالات*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ش؛ ابن‌مقفع، *المنطق*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۵۷ش؛ ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه بر پایهٔ متن یونانی از شرف‌الدین خراسانی، تهران ۱۳۸۵ش؛ علی اوجبی، *میرداماد: بنیانگذار حکمت یمانی*، تهران ۱۳۸۲ش؛ محمد ایلخانی، «افلاطون و حکمت سقراطی»، *پژوهشنامهٔ علوم انسانی*، ش ۴۹ (بهار ۱۳۸۵)؛ کارل بورمان، *افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۷۵ش؛ بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، چاپ مرتضی مطهری، تهران ۱۳۷۵ش؛ علی‌بن محمد تُرکه اصفهانی، *تمهیدالقواعد*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۱ش؛ محمد اعلی‌بن علی تهانوی، *موسوعة کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، بخش ۱، قم ۱۳۷۵ش؛ رضا داوری اردکانی، *فلسفهٔ تطبیقی*، تهران ۱۳۸۳ش؛ منصوربن محمد دشتکی، *مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی*

دشتکی شیرازی، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح‌المنظومة*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶ـ۱۴۲۲؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن محمود شهرزوری، *شرح حکمة‌الاشراق*، چاپ حسین ضیائی تربتی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *تفسیرالقرآن الکریم*، چاپ محمد خواجوی، قم ۱۳۷۹ـ۱۳۸۰ ش؛ همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ همو، *شرح الهدایة الاثیریة*، [چاپ سنگی تهران ۱۳۱۳]، چاپ افست [بی‌جا، بی‌تا]؛ همو، *شرح و تعلیقة صدرالمتألهین بر الهیّات شفا*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ همو، *المظاهر الالهیة*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۷۷ ش؛ همو، *مفاتیح‌الغیب*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ محمدبن محمدغزالی، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءالله الحسنی*، چاپ فضله شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمدبن محمد فارابی، *التعلیقات*، در *کتاب التنبیه علی سبیل‌السعادة*، چاپ جعفر آل‌یاسین، تهران ۱۳۷۱ ش[الف]؛ همو، *فصول منتزعة*، چاپ فوزی متری نجار، [تهران] ۱۴۰۵؛ همو، *کتاب التنبیه علی سبیل‌السعادة*، چاپ جعفر آل‌یاسین، تهران ۱۳۷۱ ش[ب]؛ همو، *کتاب تحصیل السّعادة*، چاپ جعفر آل‌یاسین، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمدبن عمر فخررازی، *شرح اسماءالله الحسنی للرازی، و هو الکتاب المسمی لوامع البینات شرح اسماءالله تعالی و الصفات*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، قاهره ۱۹۷۶/۱۳۹۶، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ ش؛ همو، *المطالب العالیة من‌العلم الالهی*، چاپ احمد حجازی سقا، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ فاطمه فنا، «مقایسة تفسیر توماس آکوینی و ابن‌سینا دربارة نظر ارسطو در 'مابعدالطبیعه' دربارة وجود و ماهیت»، پایان‌نامة دکتری فلسفه، دانشکدة ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ ش؛ فردریک چارلز کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱: یونان و روم، ترجمة جلال‌الدین مجتبوی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محسن کدیور، «ابن‌سینا و طبقه‌بندی حکمت: تحلیل، تحقیق و تصحیح *رسالة اقسام الحکمة*»، جاویدان خرد، سال ۵، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۷)؛ کلینی؛ یعقوب‌بن اسحاق کندی، *رسائل الکندی الفلسفیة*، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۹ـ۱۳۷۲/ ۱۹۵۰ـ۱۹۵۳؛ همو، *فی‌الصّناعة العظمی*، چاپ عزمی طه سیداحمد، قبرس ۱۹۸۷؛ محمدجعفربن محمدصادق لاهیجی، *شرح رسالة المشاعر ملاصدرا*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ ش؛ کریم مجتهدی، «مفهوم فلسفه در دائرةالمعارف بزرگ فرانسه (قرن هیجدهم میلادی)»، *فلسفه*، دورة جدید، ش ۸ (بهار و تابستان ۱۳۸۳)؛ احمدبن محمد مسکویه، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، چاپ حسن تمیم، بیروت [۱۳۹۸؟]، چاپ افست قم ۱۴۱۰؛ احمدبن محمدمهدی نراقی، *کتاب معراج‌السعاده*، تهران: جاویدان، [بی‌تا]؛ حسین نصر، «مکتب اصفهان»، ترجمة عبدالحسین آذرنگ، در *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش میان محمد شریف، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، چاپ مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۹ ش؛ همو، *تلخیص المُحَصَّل*، بانضمام *رسائل و فوائد کلامی*، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۵۹ ش؛

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.1 and 2, in *Great books of the Western world*, ed. Mortimer J. Adler, vol.7 and 8, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Leiden 1988; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.12, ed. J. Ritter, K. Gründer, and G. Gabriel, Basel: Schwabe & Co., 2005, s.v. "Weisheit" (by A. Speer); Hossein Nasr, "The meaning and concept of philosophy in Islam", in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, pt.I, Tehran: Arayeh Cultural Ins, 1375 Sh.[a]; idem, "The Qur'ān and ḥadīth as source and inspiration of Islamic Philosophy", in *ibid*, 1375sh.[b]; Joseph Owens, *The doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto 1978; Plato, *The collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane Cooper *et al.*], Princeton, N. J. 1994; "Wisdom", in *Great books of the Western world*, ed. Mortimer J. Adler, vol.2, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1996.

/ انسیه برخواه /

۴) در تصوف و عرفان اسلامی. حکمت در میان صوفیان همواره معنای مثبتی نداشته، زیرا یکی از معانی حکمت در عالم اسلام همان فلسفة یونانی بوده است ــ یا هر نظام فکری‌ای (مانند علوم طبیعی) که مبتنی بر صرف عقل و استدلال و تجربه باشد. این حکمت فلسفی، و به تعبیر دقیق‌تر حکمت مشائی، در سخنان عرفا با عنوان «حکمت تجربتی» (ــه انصاری، ۱۳۶۲ ش، ص ۶۴۴)، «حکمت دنیا» (مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۳)، «حکمت یونانی» یا «حکمت یونانیان» (شیخ‌بهائی، ص ۵، ۲۹) خوار شمرده می‌شده است. نجم رازی در *مرصادالعباد* (ص ۳۹۱ـ ۳۹۳)، با اشاره به رأی کسانی که می‌گویند «انبیا حکما بودند و هرچ [هرچه] گفتند از حکمت گفتند... جبرئیل عبارت از عقل فعال بود و میکائیل عبارت از عقل مستفاد که از عقل کل فیض می‌گرفتند»، به این تفسیر فلسفی از دین (نزد کسانی چون فارابی و ابن‌سینا) به‌شدت حمله کرده و آن را کفر تحقیقی دانسته است. وی در جایی دیگر (ــه ص ۳۱) نیز عمرخیام را به تحقیر «بیچارة فلسفی» خطاب می‌کند که به حکمت مشهور است اما در گمراهی است. به گفتة ابن‌عربی (*الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۵۶)، حکمت نزد فیلسوفان عاریه است.

از نظر صوفیه چنین حکمتی که از فیض حق بی‌بهره است، زاییدهٔ طبع و خیال است و جز بر ظن و شک نمی‌افزاید (← مولوی، ج ۱، دفتر ۲، ابیات ۳۲۰۲ـ۳۲۰۳) و برای کاستن از شقاوت باید از آن دوری جست (همان، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۱). مراد حافظ (ج ۱، ص ۲۲، بیت ۸) نیز از اینکه «راز دهر» را با حکمت نمی‌توان گشود، همین معنا از حکمت بوده است. صاحب چنین حکمتی ممکن است از علوم بسیاری با خبر باشد، اما از جان خود بی‌خبر است، خاصیت هر جوهری را (جوهر* در برابر عَرَض* و در اصطلاح فلسفهٔ مشائی) می‌داند، اما در حقیقتِ هستیِ خود درمانده است (← مولوی، ج ۲، دفتر ۳، ابیات ۲۶۴۸ـ۲۶۴۹). از همین روست که مولوی (ج ۱، دفتر ۱، بیت ۲۴۸۲، ج ۳، دفتر ۶، بیت ۲۲۱۸)، با اشاره به برخی آرای فلسفی ـ طبیعی حکما، ایشان را به تحقیر «حکیمک» خوانده است (سیدحیدر آملی، عارف شیعی قرن هشتم، در حمله به این قسم از حکمت و خصوصاً آرای ابن‌سینا، حکمای اشراق را نیز همچون حکمای فلسفی دانسته است؛ برای اطلاع بیشتر ← آملی، ج ۱، ص ۴۸۰ـ۴۸۲). چنین حال و هوایی را، اگر چه نه لزوماً با ارزشداوری منفی، در طبقه‌بندی دیگری نیز می‌یابیم که براساس آن جویندگان حقیقت چهار دسته‌اند: کسانی که در طریق نظر و استدلال‌اند، اگر تابع سنّت باشند متکلم نام دارند وگرنه حکیم مشائی‌اند؛ و کسانی که طریق ریاضت و مجاهدت می‌پیمایند، چنانچه پیرو سنّت باشند صوفی و در غیر این صورت حکیم اشراقی‌اند (عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۱، پانویس؛ نیز ← ادامهٔ مقاله). مضمون این طبقه‌بندی در این گفتهٔ جامی (ص ۲۱) نیز تلویحاً آمده که از نظر حکیم و متکلم، وجودْ عارض بر ماهیت است و از نظر محقق و موحد، وجود معروض است و موجوداتِ مقید، عارض بر وجود هستند.

گذشته از حکمت به معنای فلسفه* و ارزیابی منفی آن، نزد صوفیه غلبه با معنای مثبت حکمت بوده است. این معنا در کاربرد قرآنی کلمهٔ حکمت ریشه داشته که با وصف «خَیراً کثیراً» (← بقره: ۲۶۹) و با تجلیل فراوان از آن یاد شده، به نحوی که گاه در ردیف کتاب و نبوت آمده است (نیز ← بخش ۲: در قرآن و حدیث). این معنا از حکمت، در تقابل با معنای منفی، «حکمت یمانی» (← عین‌القضاة، ص ۳۲۶؛ نیز ← ثبوت، ص ۵۰، ۲۶۰)، «حکمت دینی» (مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۳)، «حکمت ایمانی» یا «حکمت ایمانیان» (شیخ‌بهائی، همانجاها) خوانده شده است. حکمتی که گمشدهٔ مؤمن است، حکمت قرآنی است (← مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۲۹۱۵) که نه از طریق استدلالِ عقل جزئی، بلکه از راه فیض و عطای حق به دست آمدنی است (ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، همانجا؛ مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۷) و به گفتهٔ حافظ (ج ۱، ص ۴۵۰، بیت ۷)، نوشیدن از چشمهٔ چنین حکمتی است که می‌تواند جهل را از دل آدمی بزداید.

به این ترتیب، از نظر صوفیه حکمت ذیل نبوت* می‌آید یا حتی حکمت عین وحی* و نبوت است (← مولوی، ج ۱، دفتر ۱، بیت ۳۲۳۵؛ نیز ← آل‌عمران: ۴۸؛ نساء: ۵۴). حکما جانشینان یا پیروان انبیا (خَلَفُ‌الانبیاء) هستند و بعد از نبوت چیزی نیست مگر حکمت (سُلَمی، ص ۲۲۶؛ عطار، ص ۵۳۶). در همین سیاق دینی است که حکمت در تقابل با مفهوم «بدعت*» آمده است: هر کس سنّت را بر گفتار و کردار خویش غالب سازد از روی حکمت سخن خواهد گفت و هر کس هوا را بر خویش مسلط کند از روی بدعت حرف خواهد زد (ابونصر سرّاج، ص ۱۰۳؛ قس سلمی، ص ۱۰). حدیث نبوی مشهورِ «مَنْ أَخْلَصَ‌لِلّه اربعین صباحاً ظهرت ینابیع‌الحکمة من قلبه علی لسانه»، که بارها در آثار صوفیان نقل شده (برای نمونه ← سهروردی، ص ۲۰۷)، نیز مؤید این معنای دینی حکمت است. همچنین در تفسیری حِکْمی از زهد، آن را نتیجهٔ حکمت دانسته‌اند، زیرا حکیم کسی است که بنای کارها را براساس محکم می‌نهد و زاهد به‌سبب روی گرداندن از دنیای فانی، حکیمانه می‌زِیَد (← عزالدین کاشانی، ص ۲۶۰ـ۲۶۱؛ قس همان، ص ۲۶۱: قولی که حکمت را نتیجهٔ زهد دانسته است).

در کنار این تلقی صوفیانه از حکمت، در قرون متقدم به معنای عرفانی حکمت، در جریانی به‌نام «حکماءالمشرق» (← ابونعیم اصفهانی، ج ۱۰، ص ۲۳۲)، برمی‌خوریم که به گفتهٔ راتکه[1] (ص ۱۵۴) نوعی تئوزوفی (عرفان تعقلی) است که با حکمةالمشرقیین ابن‌سینا یا حکمةالاشراق سهروردیِ مقتول متفاوت است. راتکه (ص ۱۴۴ـ۱۵۵)، در تبارشناسی تاریخی جریان حکمة / حکماءالمشرق در عرفان اسلامی قرون سوم و چهارم، خطوط اصلی این حکمت را در آثار حکیم ترمذی* (محمدبن علی) می‌یابد که تلفیقی از تعالیم خداشناسانه، جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانهٔ الهیات اسلامی و مکاشفات عرفانی است که مجموع اینها صبغه‌ای نوافلاطونی ـ گنوسی ـ هرمسی دارد. به این ترتیب، معنای گفتهٔ انصاری (۱۳۶۲ ش، ص ۳۱۷) دربارهٔ ابوبکر وراق ترمذی (محمدبن عمر) ــ که «حکیم بود عارف، نه صوفی. صوفی چیزی دیگر است» ــ

---

1. Bernd Radtke

نیز تا حدودی روشن می‌شود (برای اطلاع بیشتر ← راتکه، ص ۱۳۹ـ۱۵۵).

در تصوف و عرفان اسلامی، حکمت به سه معنای مرتبط با هم به کار رفته است: معرفت به معنای سنّتی آن، که متضمن علم و حال و عمل است؛ حالت یا قوه‌ای نفسانی؛ مواعظ و سخنان بصیرت‌آمیز (نیز ← بخش ۱: کلیات).

در معنای اول، حکمت عمیق‌تر از علم و اطلاع صرف است: آنچه گوش دریابد علم است و آنچه فهم دریابد حکمت است (انصاری، ۱۳۶۲ش، ص ۴۸۴، نیز ← ص ۳۱۷، که عالم را کمتر از سخن خویش و حکیم را برابر با سخن خویش دانسته است). به گفتهٔ انصاری (۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۱۳)، حکمتْ «دیدن چیزی است چنان‌که آن چیز است.» روزبهان بقلی (ص ۱۴۷) نیز در اشاره به معنای حکمت، حدیث نبوی «اللهم أرنی الاشیاء کما هی» (خدایا امور را چنان‌که هستند به من نشان بده) را آورده که مؤید سخن انصاری است (قس عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۳، که این حدیث را ذیل معنای «حکمت جامعه» آورده که عبارت است از حقّ دیدنِ حق و عمل به آن، و باطلْ دیدنِ باطل و دوری از آن). حکمتْ «دانستن چیزهاست چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به قدر استطاعت» تا روح به کمالی که متوجه آن است برسد (ابرقوهی، ص ۶۹). حکمت علم و عمل درست است: علم به حقایق اشیا و اوصاف و احکام آنهاست و علم به ارتباط اسباب به مسببات و اسرار نظام موجودات و عمل به مقتضای این علم (عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵۰ـ۲۵۱). از نظر انصاری (۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۱۳ـ ۳۱۴)، این حکمت که به انبیا و اولیا داده شده است، سه مرتبه دارد: دیدن، گفتن و بدان زیستن (برای توضیح این مراتب ← همانجا؛ نیز برای درجات حکمت ← همو، ۱۴۰۸، ص ۷۸؛ عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۲ش، ص ۳۳۲ـ۳۳۵). شمس تبریزی (دفتر ۲، ص ۱۹۶) نیز حکمت را سه‌گونه دانسته: حکمت گفتار و حکمت کردار و حکمت دیدار، که به ترتیب مختص عالمان و عابدان و عارفان است.

در معنای دوم، حکمت به گفتهٔ غزالی (*احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، ص ۱۷۷ـ۱۷۸) اعتدال قوهٔ عقل یا علم است؛ قوه‌ای که تفاوت میان صدق و کذب در اقوال، و حق و باطل در اعتقادات، و خوب و بد در افعال را ادراک می‌کند. وی (*میزان‌العمل*، ص ۲۶۴ـ۲۶۶، ۲۷۴ـ۲۷۵؛ همو، *کتاب روضة‌الطالبین*، ص ۱۴۴ـ۱۴۵) حکمت را، به تبع فلسفهٔ اخلاق مشائی، ذیل فضائل چهارگانه (در کنار شجاعت که کمال قوهٔ غضب، و عفت که کمال قوهٔ شهوت است) و نظریهٔ حد وسط آورده که حد افراط آن «خِبّ» (مکر و حیله) و حد تفریط آن «بُلْه» (حماقت و جنون) است (نیز ← بخش ۳: در فلسفهٔ اسلامی). در بیان عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۹ش، ص ۲۵۲) نیز حکمت عبارت است از قوهٔ تشخیص و تمییز میان حق و باطل در باورها، و خوب و بد در اعمال؛ همچنین قوهٔ ضبط نفس است تا آن را به سوی باورهای حق و افعال نیکو بکشاند و از باورهای باطل و اعمال بد باز دارد. به دلیل همین اوصاف شریف است که حکمت به مرتبهٔ شریف قلب متعلق است (← حکیم ترمذی، ص ۱۸۶؛ انصاری، ۱۳۶۲ش، ص ۳۱۱، پانویس ۱۰۱).

در معنای سوم، انصاری (۱۳۶۲ش، ص ۳۰۰) از یکی از صوفیان نقل می‌کند که حکمت، هر سخن درستی است که به کار درست یا حال درست بینجامد. این گفته با حدیث مشهور نبوی «حکمت گمشدهٔ مؤمن است...» در هماهنگی کامل است؛ چنان‌که از حضرت علی علیه‌السلام نیز در *نهج‌البلاغة* (حکمت ۷۹ـ۸۰) نقل شده است که حکمت را فراگیرید ولو از منافقان، زیرا گاه حکمت در سینهٔ منافق است اما چون در جایگاه خود نیست، در آنجا بی‌قراری می‌کند تا بیرون آید و در سینهٔ مؤمن در کنار اقران خویش بیارامد. شقیق بلخی ادامهٔ آن حدیث نبوی را این‌گونه نقل کرده است که مؤمن آن (حکمت) را می‌جوید حتی اگر نزد کافر باشد (← عطار، ص ۲۳۴).

حکیم، بنا به تعریف، کسی است که صاحب حکمت باشد؛ اما در تاریخ عرفان اسلامی کاربرد این لقب همواره ناظر به معنای حقیقی آن نبوده است. در حوزهٔ فکری شرق اسلامی (ماوراءالنهر: بلخ، ترمذ، و سمرقند) در قرون سوم و چهارم، لقب حکیم به طور کلی به معنای عارف متأله رایج بوده (راتکه، ص ۱۴۰)، همچنان‌که برای برخی شاعران فارسی نیز به کار می‌رفته است (← همانجا). علاوه بر این، چنان‌که در آن ایام رایج بوده، حکیم به معنای پزشک (← ابوطالب مکّی، ج ۲، ص ۳۴۷؛ مولوی، ج ۱، دفتر ۱، ابیات ۵۵، ۶۴) و موسیقی‌دان یا منجم (مولوی، ج ۲، دفتر ۴، بیت ۷۳۲) نیز آمده، اما غزالی (*احیاء علوم‌الدین*، ج ۱، ص ۵۲ـ۵۳) به کار بردن حکیم برای پزشک و شاعر و منجم را از جملهٔ تبدیل و تحریفهای مفاهیم دینی دانسته است.

با نظر به معنای حقیقی حکیم، در متون عرفانی، گاه مقام و مرتبهٔ عنوان حکیم با دیگر عناوین، همچون فقیه یا عارف، مقایسه می‌شده است (پیشتر به مقایسهٔ عالِم و حکیم اشاره شد). انصاری در همان مقایسه حکیم را برابر با سخن خویش، و عارف را ورای سخن خویش دانسته است (۱۳۶۲ش، ص ۳۱۷، نیز ← ص ۱۸ـ۱۹، که گفتهٔ سهل تستری را در مقایسهٔ عارف و فقیه و حکیم نقل کرده است). اما به طور کلی میان القابی مانند حکیم، قطب*، ولی (← ولایت*؛ اولیاءاللّه*)

ابدال*، ترادف یا هم‌پوشانی معنایی برقرار بوده است (← حکیم ترمذی، ص ۵۸؛ ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۷۹؛ مولوی، ج ۱، دفتر ۱، بیت ۳۲۵۵). برای حکیم نشانه‌هایی نیز ذکر شده که از آن جمله است: سکوت و سخن گفتن به قدر حاجت (سلمی، ص ۲۲۶؛ عطار، همانجا)، سخت‌گیری بر خویش و آسان‌گیری بر دیگران (سُلَمی، ص ۱۸۱)، خشم نگرفتن بر کسی که مخالف اوست و کینه نداشتن از کسی که به وی بدی کرده است (شمس تبریزی، دفتر ۲، ص ۱۹۶).

حکمت را از جهتی می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: حکمتِ گفته شده یا گفتنی (الحکمة المنطوق بها)، و حکمتِ گفته نشده یا ناگفتنی (الحکمة‌المسکوت عنها؛ ابن‌عربی، *فصوص‌الحکم*، ج ۱، ص ۱۸۸؛ عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۱ـ۶۲؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵۱). قسم اول، علوم شریعت و طریقت است و بخش عمدهٔ آنچه را که تا اینجا ذیل معنای مثبت حکمت در عرفان اسلامی آوردیم می‌توان حکمتِ گفته شده دانست که برای انسان ــ با عنایت خدا ــ علی‌الاصول فهم‌پذیر است. اما حکمت ناگفتنی، حقایق و اسراری است که با هیچ‌کس نمی‌توان گفت زیرا فهم آن، چه برای عامهٔ مردم چه برای علما، چنان‌که باید مقدور نیست یا دانستن این اسرار ممکن است موجب زیان یا هلاک (گمراهی) گردد. عبدالرزاق کاشی (۱۹۸۱، همانجا؛ همو، ۱۳۷۹ش، همانجا) ذیل این قسم از حکمت، روایتی آورده که روزی پیامبر صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلم از یکی از کوچه‌های مدینه می‌گذشت که زنی، به اصرار، ایشان را به خانهٔ خویش دعوت کرد. پیامبر وقتی وارد شد آتش (تنور) شعله‌وری دید و کودکان آن زن را که در اطراف آتش به بازی مشغول بودند. آن زن پرسید خداوند با بندگانش مهربان‌تر است یا من با فرزندانم؟ پیامبر جواب داد خداوند زیرا او ارحم‌الراحمین است. زن پرسید من نمی‌توانم کودکانم را در آتش بیفکنم پس خدا چگونه می‌تواند با بندگانش چنین کند؟ پیامبر گریست و فرمود به من چنین وحی شده‌است (نیز ← عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵۱ـ۲۵۲، پانویس ۴). در همین سیاق، «حکمت مجهوله» عبارت است از آنچه حکمتِ (جهت عقلی یا مصلحت) خدا از ایجاد آن بر بندگان پوشیده است، مانند رنج انسانها، مرگ کودکان و آتش [عذاب] همیشگی اهل جهنم (همو، ۱۹۸۱، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵۲؛ نیز ← توضیحات زرین‌کوب دربارهٔ حکمت بالغه، ج ۱، ص ۵۷۷، ج ۲، ص ۶۱۱).

منابع: علاوه بر قرآن؛ حیدربن علی آملی، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص‌الحکم لمحیی‌الدین ابن‌العربی*، ج ۱، چاپ هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۶۷ش؛ شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، *مجمع‌البحرین*، چاپ نجیب مایل‌هروی، تهران ۱۳۶۴ش؛ ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا.]؛ همو، *فصوص‌الحکم* و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، تهران ۱۳۷۰ش؛ ابوطالب مکّی، *قوت‌القلوب*، چاپ سعید نسیب مکارم، بیروت ۱۹۹۵؛ ابونصر سراج، *کتاب اللُّمَع فی التصوف*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ ابونعیم اصفهانی، *حلیة الاولیاء و طبقات الأصفیاء*، چاپ محمدامین خانجی، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ عبداللّه‌بن محمد انصاری، *طبقات الصوفیه*، چاپ محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲ش؛ همو، *کتاب منازل‌السائرین*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، *مجموعهٔ رسائل فارسی خواجه عبداللّه انصاری*، چاپ محمدسرور مولائی، تهران ۱۳۷۲ش؛ اکبر ثبوت، *فیلسوف شیرازی در هند*، تهران ۱۳۸۰ش؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰ش؛ شمس‌الدین محمد حافظ، *دیوان*، چاپ پرویز خانلری، تهران ۱۳۶۲ش؛ محمدبن علی حکیم ترمذی، *ثلاثة مصنّفات للحکیم الترمذی: کتاب سیرة الأولیاء، جواب المسائل التی سأله اهل سرخس عنها، جواب کتاب من الرّی*، چاپ برند راتکه، بیروت ۱۹۹۲؛ برند راتکه، «حکمت فلسفه: بحثی در حکمةالاشراق یا حکمةالمشرق»، ترجمهٔ مریم مشرّف، *معارف*، دورهٔ ۱۲، ش ۱و۲ (فروردین ـ آبان ۱۳۷۴)؛ روزبهان بقلی، *کتاب مشرب الارواح و هوالمشهور بهزار و یک مقام (بألف مقام و مقام)*، چاپ نظیف محرم خواجه، استانبول ۱۹۷۳؛ عبدالحسین زرین‌کوب، *سرّ نی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، تهران ۱۳۶۴ش؛ محمدبن حسین سلمی، *طبقات الصوفیة*، چاپ نورالدین شریبه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ عمربن محمد سهروردی، *کتاب عوارف المعارف*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمدبن علی شمس تبریزی، *مقالات شمس تبریزی*، چاپ محمدعلی موحد، تهران ۱۳۶۹ش؛ محمدبن حسین شیخ‌بهائی، *کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ‌بهاءالدین محمدالعاملی مشهور به شیخ‌بهائی*، چاپ غلامحسین جواهری [تهران، بی‌تا.]؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیة*، چاپ محمدکمال ابراهیم جعفر، [قاهره] ۱۹۸۱؛ همو، *شرح منازل السائرین*، چاپ محسن بیدارفر، قم ۱۳۷۲ش؛ همو، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، چاپ مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۷۹ش؛ محمودبن علی عزالدین کاشانی، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، چاپ عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران ۱۳۸۲ش؛ محمدبن ابراهیم عطار، *تذکرةالاولیاء*، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ش؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی‌تا.]؛ عبداللّه‌بن محمد عین‌القضاة، *تمهیدات*، چاپ عفیف عسیران، تهران [? ۱۳۴۱ش]؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ همو، *کتاب روضة‌الطالبین و عمدة‌السالکین*، چاپ محمد بخیت، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *میزان‌العمل*، چاپ سلیمان دنیا، قاهره ۱۹۶۴؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، *کتاب مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، [بی‌تا.]؛ عبداللّه‌بن محمد نجم رازی، *مرصادالعباد*، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۵۲ش.

/ بابک عباسی /

764 **حکمت، رضا**، ملقب به «سردار فاخر» و «فاخرالسلطنه»، نماینده و رئیس مجلس شورای ملی در چندین دورهٔ متناوب.

وی در ۱۳۰۸ در تهران به دنیا آمد (← حکمت، ص ۱۷، ۹۸ و پسانویس، قس مقدمهٔ وحیدنیا، ص ۱؛ صفائی، ج ۲، ص ۶۳۸، که به اشتباه، وی را متولد ۱۳۱۱ دانسته‌اند). پدرش، حسام‌الدین مشارالدولهٔ شیرازی، از پزشکان دربار قاجار و عموی علی‌اصغر حکمت از رجال دورهٔ پهلوی بود. حکمت پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه در تهران، راهی شیراز شد و در آنجا ادبیات فارسی و عربی را فراگرفت و به تکمیل دانش خود در زبان فرانسه پرداخت (حکمت، ص ۹۷؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، ج ۲، ص ۲۹۲). وی پس از مرگ پدرش، به هند رفت، ولی پس از مدت کوتاهی به شیراز بازگشت. نخستین فعالیت سیاسی او عضویت در کمیتهٔ دموکرات شیراز بود (← حکمت، ص ۹۶، ۱۰۶ـ۱۰۷، ۱۱۱؛ سپهر، ص ۷۹). حکمت، با وساطت مخبرالسلطنه مسهدیقلی خان هدایت* (والی فارس)، از احمدشاه قاجار لقب فاخرالسلطنه گرفت و چند ماهی نیز به حکومت نیریز منصوب شد (← حکمت، ص ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۱۶ـ۱۱۸؛ صفائی، ج ۲، ص ۶۳۹).

در جنگ جهانی اول حکمت، به همراه آزادی‌خواهان فارس، با انگلیسیها مبارزه کرد، ولی پس از انتصاب عبدالحسین میرزا فرمانفرما (← فرمانفرما*، خاندان) به حکومت فارس، به‌سبب دشمنی وی با دموکراتها، تعقیب و اموالش توقیف شد؛ از این‌رو به تهران آمد و، با همکاری چند تن از آزادی‌خواهان، انجمن «اتحاد جنوب» را با هدف رهایی فارس از سلطهٔ سیاسی و نظامی انگلیسیها تشکیل داد (← حکمت، ص ۱۴۴ـ۱۷۹، همان مقدمه، ص ۱ـ۲؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، ج ۲، ص ۲۹۳). وی در دورهٔ صدارت وثوق‌الدوله*، به‌سبب مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹، مجبور به ترک ایران شد (صفائی، ج ۲، ص ۶۵۷ـ۶۵۸؛ حکمت، همان مقدمه، ص ۲). او هم‌زمان با ریاست وزرایی میرزاحسن‌خان مشیرالدوله، به ایران بازگشت و از سوی مشیرالدوله به رشت رفت تا میرزاکوچک‌خان جنگلی* را از همکاری با بولشویکها* بازدارد (صفائی، ج ۲، ص ۶۵۸).

در اواخر مجلس چهارم پس از آنکه اعتبارنامهٔ اسماعیل میرزا مسعود، نمایندهٔ آباده، در مجلس رد شد، حکمت به جای او انتخاب گردید (حکمت، همان مقدمه، ص ۷) و در مجلس مؤسسانی که برای تغییر قانون اساسی و تغییر سلسلهٔ قاجار تشکیل شده بود، به نمایندگی از آباده انتخاب شد و به سلطنت پهلوی رأی داد (مکی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۵۲۴). او سپس نمایندهٔ مردم آباده در دوره‌های پنجم و هشتم و نمایندهٔ مردم شیراز در دوره‌های هفتم، چهاردهم، پانزدهم، شانزدهم، هجدهم، نوزدهم و بیستم شد و در پنج دورهٔ اخیر ریاست مجلس را برعهده گرفت (شجیعی، ج ۴، ص ۴۶۳، ۵۲۵، ۵۶۰؛ حکمت، همان مقدمه، همانجا).


مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر ایران، مرکز اسناد و مدارک

رضا حکمت

حکمت در دوره‌هایی که از رفتن به مجلس بازمی‌ماند، مسئولیتهای اجرایی را برعهده می‌گرفت، که از آن جمله است: حاکمیت گرگان در ۱۳۱۳ش، حاکمیت یزد در ۱۳۱۴ش، و ریاست کل آمار و ثبت‌احوال در ۱۳۲۱ش (← مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر، آرشیو، پرونده «سردار فاخر حکمت»، ش ۱ـ۳۲۴ـ۱۱۲ح؛ عاقلی، ج ۱، ص ۵۷۹ـ۵۸۰). حکمت در مجلس چهاردهم در زمرهٔ نمایندگان مؤثر اقلیت در کنار دکتر مصدق بود. وی در ۱۳۲۵ش، در تشکیل حزب دموکرات ایران، همکاری مؤثری با قوام‌السلطنه داشت (عاقلی، ج ۱، ص ۵۸۰) و در همین سال قوام‌السلطنه او را استاندار کرمان و بلوچستان کرد (هدایت، ص ۴۵۴؛ عاقلی، همانجا) و در این سمت، به‌نمایندگی از قوام‌السلطنه، به مذاکره با سران شورشی قشقایی پرداخت (صولت قشقائی، مقدمه، ص ۲۵؛ برای چگونگی و نتایج آن ← مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، آرشیو، پروندهٔ «سردار فاخر حکمت»، ش ۱ـ۳۲۵ـ۱۱۲ح).

مهم‌ترین اقدام حکمت در ریاست مجلس پانزدهم، تبانی با دربار و وزرای دولت قوام‌السلطنه و زمینه‌چینی برای سقوط قوام بود. در پی آن، محمدرضا شاه به وی پیشنهاد نخست‌وزیری داد که، بنابه ملاحظاتی، آن را نپذیرفت. در مقابل، با حمایت از حکیم‌الملک در مقابل دکتر مصدق، که به صدور فرمان نخست‌وزیری حکیم‌الملک انجامید، خواست شاه را اجابت کرد (← سنجابی، ص ۱۰۰؛ مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، آرشیو، پروندهٔ «سردار فاخر حکمت»، ش ۱ـ۳۲۶ـ۱۱۲ح؛ برای مهم‌ترین اقدامات مجلس پانزدهم در زمان ریاست حکمت ← شجیعی، ج ۴، ص ۲۲۶).

ریاست حکمت بر مجلس شانزدهم با فراز و نشیبهایی همراه بود به گونه‌ای که در اجرای لایحهٔ دولت ــ که به قانون تصفیهٔ کارمندان دولت معروف گردید ــ حکمت فاقد صلاحیت لازم برای تداوم خدمت در دستگاه دولتی شناخته شد (مکی، ۱۳۶۸ش، ص ۳۹۱). در این دوره، حکمت حزب سوسیالیست

ایران را تشکیل داد (← عبده، ج ۲، ص ۱۰۷۷ـ۱۰۷۹). وی در دورهٔ نخست‌وزیری مصدق خانه‌نشین شد، اما پس از کودتا بار دیگر، در دورهٔ هجدهم مجلس شورای ملی، ریاست مجلس را برعهده گرفت و با همکاری سیدضیاءالدین طباطبایی*، «کمیتهٔ مبارزه با دیکتاتوری» را که همسو با تمایلات دربار بود، تأسیس کرد (مدیرشانه‌چی، ص ۲۶۵؛ عاقلی، ج ۱، ص ۵۸۴). او در دوره‌های نوزدهم و بیستم مجلس نیز رئیس مجلس شد و پس از انحلال مجلس دورهٔ بیستم به فرمان علی امینی (نخست‌وزیر وقت)، مدتی در فاصلهٔ زمانی میان مجلس بیستم و بیست‌ویکم، رئیس هیئت مدیرهٔ مجلس شد، لیکن پس از آن به‌کلی از سیاست کناره گرفت و برای مدتی راهی اروپا شد. وی در ۱۳۵۶ش درگذشت (عاقلی، ج ۱، ص ۵۸۴ ـ ۵۸۵).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر؛ رضا حکمت، *خاطرات سردار فاخر حکمت*، به کوشش س.وحیدنیا، تهران ۱۳۷۹ش؛ محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران ۱۳۳۷ـ۱۳۴۰ش؛ احمدعلی سپهر، *ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۴ـ۱۹۱۸*، تهران ۱۳۳۶ش؛ کریم سنجابی، *خاطرات سیاسی دکتر کریم سنجابی*، تهران ۱۳۸۱ش؛ زهرا شجیعی، *نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی*، ج ۴، تهران ۱۳۷۲ش؛ ابراهیم صفائی، *رهبران مشروطه*، ج ۲، تهران ۱۳۶۳ش؛ محمدناصر صولت قشقائی، *سالهای بحران: خاطرات روزانهٔ محمدناصر صولت قشقائی از فروردین ۱۳۲۹ تا آذر ۱۳۳۲*، به تصحیح نصرالله حدادی، تهران ۱۳۶۶ش؛ باقر عاقلی، *شرح‌حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران*، تهران ۱۳۸۰ش؛ جلال عبده، *چهل سال در صحنهٔ قضایی، سیاسی، دیپلماسی ایران و جهان*، تهران ۱۳۶۸ش؛ محسن مدیرشانه‌چی، «احزاب دولتی»، در *تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران: ۱۳۲۰ـ۵۷*، به‌اهتمام مجتبی مقصودی، تهران روزنه، ۱۳۸۰ش؛ حسین مکی، *تاریخ بیست سالهٔ ایران*، ج ۳، تهران ۱۳۶۲ش؛ همو، *خاطرات سیاسی حسین مکی*، تهران ۱۳۶۸ش؛ مهدیقلی هدایت، *خاطرات و خطرات*، تهران ۱۳۷۵ش.

/ ابراهیم عباسی /

حکمت، روزنامه، نخستین نشریهٔ فارسی‌زبان در مصر. میرزامهدی‌خان تبریزی (۱۲۵۳ـ۱۳۳۳)، مدیر نشریهٔ حکمت، دانش‌آموختهٔ پزشکی بود. وی پس از پایان تحصیلات در تبریز و استانبول، با نشریهٔ *اختر* (چاپ استانبول) همکاری کرد و در ۱۳۰۹ به قاهره رفت. میرزامهدی خان با نشریات عربی، از جمله *الهلال*، همکاری می‌کرد و مقاله‌هایی دربارهٔ ایران می‌نوشت (پروین، ج ۱، ص ۳۲۲). وی افزون بر روزنامه‌نگاری، به سرودن شعر و تألیف کتاب نیز می‌پرداخت که از آن جمله است: *مفتاح باب‌الابواب*، در تاریخ باب و بابیه (قزوینی، ص ۸۹، آن را یکی از بهترین و نسبتاً بی‌طرف‌ترین اثر در خصوص تاریخ بابیه دانسته است)؛ *فرهنگ مهدی*؛ *جهان‌نمای مهدی*؛ و دیوان شعر به فارسی و عربی و ترکی (حکمت، سال ۸، ش ۲۸۵، ص ۱۵ـ۱۶، سال ۱۰، ش ۸۳۳، ص ۳). عبدالمحمد ایرانی، مدیر نشریهٔ *چهره‌نما** (چاپ مصر)، تألیفات و تصنیفات میرزامهدی خان را انکار کرده، که درخور تأمل است (← *چهره‌نما*، سال ۱۱، ش ۲۰، ص ۱۳). میرزامهدی از مظفرالدین‌شاه لقب «خان» و «رئیس‌الحکما» گرفت و در ۱۳۱۹، ملقب به زعیم‌الدوله شد و برایش مقرری سالیانه تعیین گردید (حکمت، سال ۱۰، ش ۸۳۳، همانجا؛ کسروی، ص ۴۱).

در ۲۸ صفر ۱۳۱۰، میرزامهدی‌خان نخستین شمارهٔ حکمت را در قاهره منتشر کرد. مؤسس واقعی آن، میرزارضای حکیم، کنسول وقت ایران در قاهره، بود که به گفتهٔ خودش، چون خوشایند نبود مأمور دولت نشریه‌ای منتشر کند، هزینهٔ حکمت را تأمین و انتشار آن را به میرزامهدی خان واگذار کرد (← *گزیدهٔ اسناد روابط خارجی ایران و مصر*، ج ۱، ص ۱۴۸).

نخستین سرمقالهٔ حکمت، دربارهٔ اهمیت روزنامه‌نگاری است و نویسندهٔ مقاله، مطبوعات را «سبب آبادی جهان و باعث مادّی ترقی جهانیان» و «رابطهٔ اتحاد اهل مشرق به‌مغرب» دانسته است (← حکمت، سال ۱، ش ۱، ص ۱). حکمت نشریه‌ای «سیاسی و علمی و ادبی و تجاری» بود که در آغاز، یک بار در هفته و سپس دو یا سه شماره در ماه منتشر می‌شد و به‌ندرت تصویر در آن به کار می‌رفت. نشریه موضوعات گوناگونی چون سیاست، علوم، پزشکی، ادبیات، تجارت، تاریخ، اختراعات و اکتشافات را در برداشت ولی جنبهٔ خبری آن غالب بود. خبرهای مصر با عنوان اخبار داخلی و خبرهای سایر کشورها، از جمله ایران، با عنوان آن کشور درج می‌شد. میرزامهدی‌خان خبرها را از گزارشگران نشریه در مناطق گوناگون جهان می‌گرفت. نثر حکمت بسیار ساده و روان بود. مدیر حکمت گاهی از واژه‌های خودساخته استفاده می‌کرد، نظیر تافتخانه به‌جای مطبعه یا چاپخانه، و پیام‌نگار به جای خبرنگار. وی ظاهر عربی واژه‌ها را نیز برنمی‌تافت و تهران را به جای طهران و پارس را به جای فارس می‌نوشت (← همان، سال ۱۶، ش ۸۹۴، ص ۱). میرزامهدی‌خان نشریه را به‌تنهایی اداره می‌کرد (همان، سال ۷، ش ۲۴۶، ص ۵)، از همین‌رو در ۱۳۱۳ براثر بیماری وی، انتشار حکمت متوقف گردید و در اواخر ۱۳۱۵ بار دیگر منتشر شد. از آن پس نیز در نشر حکمت وقفه‌هایی پدید آمد، از جمله وقفهٔ سه‌ماهه در ۱۳۱۷. در پی سفر مدیر حکمت به ایران در ۱۳۱۹، این نشریه تعطیل شد



حکمت

۱۳۱۰

LA SAGESSE

روزنامهٔ حکمت (سال اول، ش اول، صفر ۱۳۱۰)

(پروین، ج ۲، ص ۴۵۹). انتشار دگربارهٔ آن در رجب ۱۳۲۰ بود که در سرمقالهٔ آن، میرزا مهدی‌خان شرح سفرش به ایران را درج کرده است (← حکمت، سال ۱۰، ش ۸۳۳، ص ۱ـ۴).

در حکمت نیز، مانند دیگر نشریات برون‌مرزی، آرای تجددخواهانه و میهن‌پرستانه مطرح می‌شد و در آن از هر فرصتی برای یاد کردن وطن بهره می‌بردند؛ ازاین‌رو، می‌توان آن را پرچم‌دار وطن‌خواهی، و اشعار وطن‌خواهانهٔ آن را ابتکاری در عرصهٔ مطبوعات دانست (پروین، ج ۲، ص ۴۷۴؛ برای نمونه‌ای از شعرهای وطن‌خواهانهٔ آن ← حکمت، سال ۱۴، ش ۸۷۰، ص ۲ـ۴). حکمت در آزادی‌خواهی و حاکمیت قانون و روشن کردن افکار مردم، از نشریات تأثیرگذار و از جمله نشریات برون‌مرزی بود که مطبوعات صدر مشروطه از آن بهره بردند (محیط طباطبائی، ص ۹۷). همچنین بیشتر نویسندگان تاریخ مشروطه از نویسندهٔ آن به نیکی یاد کرده‌اند (برای نمونه ← کسروی، ص ۴۱؛ محیط طباطبائی، ص ۹۰).

در جریان مشروطه‌خواهی، حکمت خواهان تفکیک قوا و استقلال وزارت‌خانه‌ها بود و خواستهای مشروطه‌خواهان را، که محدود به تشکیل عدالت‌خانه و محاکم عدلیه بود، برای تشکیل حکومت مشروطه و رفاه مردم کافی نمی‌دانست (حکمت، سال ۱۴، ش ۸۶۸، ص ۳ـ۴).

پس از تأسیس مدارس و جراید ملی، مدیر حکمت از تحقق دو آرزوی دیرینه‌اش، اظهار شعف نمود و به سبب دو نعمت دیگر، یعنی تأسیس حکومت مشروطه و تشکیل مجلس شورای ملی، از خداوند سپاسگزاری کرد (همان، سال ۱۴، ش ۸۶۹، ص ۱۲، ش ۸۷۲، ص ۱۰ـ۱۱).

حکمت از جمله نشریات پرشمارگانِ برون‌مرزی بود (پروین، ج ۲، ص ۷۶۴). به گفتهٔ ناشر آن، هزینهٔ انتشارش به سبب ناآشنایی کارگران عرب چاپخانه با واژه‌های فارسی و تصحیح مکرر نسخه‌های نشریه، به اندازهٔ هزینهٔ چهار نشریه بود (← حکمت، سال ۷، ش ۲۴۶).

آخرین شمارهٔ حکمت شمارهٔ نهم از سال نوزدهم است که در ۱۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۹ منتشر شده و از اینکه تا ۱۳۳۳ (زمان مرگ مدیر حکمت) شماره‌های دیگری از آن انتشار یافته است یا خیر، اطلاعی در دست نیست.

منابع: ناصرالدین پروین، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، تهران، ج ۱، ۱۳۷۷ ش، ج ۲، ۱۳۷۹ ش؛ *چهره‌نما*، سال ۱۱، ش ۲۰، غرّهٔ صفر ۱۳۳۳؛ *حکمت*، سال ۱، ش ۱، ۲۸ صفر ۱۳۱۰، سال ۷، ش ۲۴۶، غرّهٔ صفر ۱۳۱۶، سال ۸، ش ۲۸۵، غرّهٔ ذیقعدهٔ ۱۳۱۷، سال ۱۰، ش ۸۳۳، غرّهٔ رجب ۱۳۲۰، سال ۱۴، ش ۸۶۸، ۱ ربیع‌الآخر ۱۳۲۴، ش ۸۶۹، ۱۵ ربیع‌الآخر ۱۳۲۴، ش ۸۷۰، ۱ جمادی‌الاولی ۱۳۲۴، ش ۸۷۲، ۱۵ رجب ۱۳۲۴، سال ۱۶، ش ۸۹۴، ۱۵ شعبان ۱۳۲۵؛ محمد قزوینی، «وفیات معاصرین»، *یادگار*، سال ۵، ش ۱ و ۲ (شهریور ـ مهر ۱۳۲۷)؛ احمد کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ *گزیدهٔ اسناد روابط خارجی ایران و مصر*، به کوشش رقیه‌السادات عظیمی، ج ۱، تهران: وزارت امورخارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۵ ش؛ محمد محیط طباطبائی، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران ۱۳۷۵ ش.

/ محمد گلبن /

حکمت، علی‌اصغر، از رجال سیاسی، فرهنگی و ادبی دورهٔ پهلوی و نخستین رئیس دانشگاه در ایران. قضاوت دربارهٔ او، به‌سان دیگر رجال دورهٔ پهلوی که مشارکت در امور سیاسی بر داوری دربارهٔ جایگاه واقعی علمی ـ فرهنگیشان تأثیر گذارده، به بازنگری نیازمند است. علی‌اصغر حکمت از هفده‌سالگی تا یک سال پیش از مرگ، نزدیک به شصت سال، به‌طور مرتب یادداشت روزانه داشته و نزدیک به صد دفتر یادداشت از او باز مانده است (حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار دبیرسیاقی، ص ۱۵) تا همهٔ این یادداشتها بررسی و نقادی نشود، داوری دقیق دربارهٔ او آسان نیست.

حکمت در سوم رمضان ۱۳۱۰/۱۰ فروردین ۱۲۷۲ در خاندانی قدیمی و سرشناس در شیراز به‌دنیا آمد. پدرش میرزا احمدعلی حکمت، ملقب به معظم‌الدوله شیرازی، از مستوفیان ولایت فارس و عموی سردار فاخر حکمت، از رجال دورهٔ پهلوی، و مادرش دختر حاجی‌میرزاحسن شیرازی، ملقب به فخرالاطباء و مشهور به فسایی، مؤلف *فارسنامهٔ ناصری*، بود. خانوادهٔ پدری او تا چندپشت از اطبای حاذق و معروف فارس بودند (رکن‌زادهٔ آدمیت، ج ۲، ص ۲۹۱؛ حکمت، ۱۳۵۵ ش، ص ۱۶۵؛ همو، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۳۰).



علی‌اصغر حکمت

حکمت تحت نظر پدر در شیراز مقدّمات فارسی، عربی و انگلیسی را آموخت (حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۳۱) و نزد آقاشیخ‌غلامحسین ادیب، معروف به لغوی، علوم ادبی و نزد آقاشیخ‌محمود حکیم، معروف به مسجد گنج، فلسفه و حکمت، و نزد تنی چند از علمای شیراز مباحثی از علوم قدیمه را آموخت (رشیدیاسمی، ص ۴۱). در ۱۲۹۴ش به تهران آمد و در مدرسهٔ امریکایی به تحصیل پرداخت و به تحصیلات قدیمه نیز ادامه داد و فقه و اصول و علوم معقول را نزد میرزا محمدطاهر تنکابنی* تکمیل کرد (شادات ناصری، ص ۳۹؛ حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۷). حکمت در ۱۲۹۷ش، از مدرسهٔ امریکایی فارغ‌التحصیل شد و در شهریور همان سال، در وزارت معارف مدیر بخشی شد که امروزه به آن کارگزینی می‌گویند (اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ش، ص ۴۱۳). در ۱۳۰۴ش، مقارن انتقال سلطنت از خاندان قاجار به پهلوی، وی نمایندهٔ مردم جهرم در مجلس شورای ملی بود. او در این سالها با موج جدید سیاسی، که تجددگرایی با مدیریت رضاخانی را پذیرفته بود، همراه شده بود. هنگامی که علی‌اکبر داور* به سازماندهی وزارت دادگستری به شیوهٔ جدید می‌پرداخت، حکمت از وزارت معارف به این وزارتخانه منتقل و در ۱۳۰۹ش برای تحصیل در زمینهٔ قوانین ثبت اسناد، به فرانسه اعزام شد و در ۱۳۱۲ش، که مشغول تحریر رسالهٔ دکتری خود در زمینهٔ ادبیات بود، به تهران احضار و در دولت محمدعلی فروغی* کفیل وزارت معارف گردید و در شمار دولتمردان اجرایی دورهٔ رضاشاه قرار گرفت (حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۳۱ـ۳۲، ۶۷ـ۶۸؛ «علی‌اصغر حکمت»، ص ۱۹۶؛ اقبال یغمائی، همانجا).

رضا شاه شیوهٔ خدمت و مدیریت حکمت را پسندید و در ۴ اسفند ۱۳۱۳ او را وزیر معارف کرد و تا تیر ۱۳۱۷، که مغضوب و مدتی برکنار گردید، در این سمت بود (← ادامهٔ مقاله). حکمت مجری قدرتمند و مدیر موفق سیاستهای نوسازی و دگرسازی فرهنگی و متناسب ساختنِ نظام آموزش و پرورش کشور با مقتضیات سیاسی ـ اجتماعی دولت وقت بود. کشف حجاب در ایران در ۱۳۱۴ش، با مسئولیت او در وزارت معارف مصادف شد. در مراسمی که در ۱۷ دی همان سال در دانشسرای عالی تهران با حضور رضاشاه و زنان بی‌حجاب برگزار شد و بدین‌گونه آغاز کشف حجاب اعلام گردید، حکمت فعالانه دخالت داشت، اگرچه بعدها از این حرکت انتقاد کرد (← *کشف حجاب از سوی رضاخان*، ص ۲۴ـ۲۵). وی در *سی خاطره و ره‌آورد حکمت*، ابتکار طرحهایی را به خود نسبت داده است که در زمان رضاشاه همهٔ آنها به شاه نسبت داده شده بود. به گفتهٔ حبیب یغمائی (ص ۴۳)، حکمت هرکاری را در زمینهٔ فرهنگ به نام رضاشاه می‌کرد، زیرا از شاه می‌ترسید.

از جملهٔ مهم‌ترین فعالیتهایی که در دورهٔ حدوداً پنج سالهٔ حکمت در وزارت معارف انجام گرفت، اینهاست: سازماندهی وزارت معارف و فعال کردن این وزارتخانه از همان آغاز کفالت؛ تأسیس کتابخانهٔ فنی در تالار آیینهٔ وزارت معارف (۱۳۱۳ش)؛ تأسیس ادارهٔ صحّیهٔ [بهداشت] مدارس (۱۳۱۴ش)؛ تصویب اساسنامهٔ تشکیل فرهنگستان ایران (۱۳۱۴ش)؛ ایجاد سازمان پیشاهنگی و تربیت بدنی (۱۳۱۵ش)؛ افتتاح کتابخانهٔ دانشسرای عالی با ۶٬۹۳۰ جلد کتاب (۱۳۱۵ش)؛ ایجاد نظام تعلیم اکابر (آموزش بزرگسالان) به پیشنهاد علی‌اکبر داور (۱۳۱۵ش)؛ تأسیس مؤسسهٔ وعظ و خطابه، به منظور تربیت واعظان و خطیبان منبری، در ۱۳۱۶ش (انحلال در ۱۳۲۰ش)؛ تأسیس کتابخانهٔ ملی و موزهٔ ایران باستان (۱۳۱۶ش)؛ و برگزاری مراسمی به‌مناسبت هفتصدمین سال تألیف *گلستان* سعدی (۱۳۱۶ش). از دیگر اقدامات او در همین سالهاست: تأسیس دانشسراهای مقدّماتی پسران و دختران؛ تأسیس مجلهٔ *تعلیم و تربیت*، نشریهٔ وزین علمی ـ فرهنگی؛ تأسیس ورزشگاه امجدیه؛ برگزاری هزارهٔ فردوسی؛ انتشار چندین اثر، به‌ویژه برخی متون ادب فارسی با چاپهای نفیس، از سوی وزارت معارف؛ عکس‌برداری از شماری از نسخه‌های خطی کتابخانه‌های خارج از کشور؛ نصب کردن تندیس تنی چند از شاعران کشور (برای آگاهی بیشتر ← حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۹ـ۷۱؛ اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ش، ص ۴۱۴ـ۴۱۶).

حکمت در دورهٔ وزارت معارف با سفر به مناطق گوناگون کشور، وضع مدارس را از نزدیک و به دقت بازدید می‌کرد و دستورهای اصلاحی صریح و سریع می‌داد. به‌گفتهٔ رعدی آذرخشی (ص ۴۶۳ـ۴۷۰) حکمت جنب‌وجوش بی‌سابقه‌ای در امور مربوط به وزارت معارف در تهران و شهرستانها پدید آورده بود. اما به عللی مغضوب و معزول شد و ظاهراً از بیم جان به شیراز رفت و چند ماهی از نظرها غایب گردید. رعدی آذرخشی (ص ۳۷۱ـ۳۷۹) نوشته است که انتشار مقاله‌ای از سیدحسن

تقی‌زاده* ــ که در آن وقت مغضوب رضاشاه شده بود ــ در مجلهٔ *تعلیم و تربیت*، این سوءظن را در ذهن رضاشاه برانگیخت که ممکن است میان تقی‌زاده و حکمت و وزارت معارف همکاری باشد. حکمت در *سی‌خاطره* (ص ۳۸۸ـ۳۹۰) و اقبال یغمائی (۱۳۵۲ش، ص ۴۱۷) می‌گویند در اوضاع و احوالی که به‌سبب اهانت روزنامه‌های فرانسه به رضاشاه، مناسبات ایران و فرانسه تیره شده بود، حکمت به مناسبت جشن و نمایشگاهی در فرانسه، بدون کسب اجازه از شاه، تلگرام تبریک مخابره کرد که به‌سبب آن معزول گردید، اما به شفاعت ولیعهد (محمدرضا پهلوی) به خدمت بازگشت (حکمت، ۱۳۵۵ش، ص ۳۹۲) و شاید بدین‌سبب حکمت تا زنده بود ظاهراً به او وفادار ماند.

حکمت در دورهٔ کفالت وزارت معارف لایحهٔ تأسیس دانشگاه تهران* را به مجلس پیشنهاد کرد (همو، ۱۳۳۹ش، ص ۴، ۳۷؛ همو، ۱۳۵۵ش، ص ۳۳۳) و به دستور رضاشاه، هم‌زمان با وزارت، از ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۷ش به‌عنوان نخستین ریاست دانشگاه در ایران، برای توسعهٔ دانشگاه از هر حیث کوشید (ــه «علی‌اصغر حکمت»، ص ۱۹۶؛ اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ش، ص ۴۱۴ـ۴۱۵). او پس از تأسیس دانشکده‌های ادبیات و معقول و منقول (الهیات کنونی) دانشگاه تهران، متناوباً به تدریس تاریخ ادیان، قرآن، تفسیر، تاریخ ادبیات و ادبیات قرنهای نهم و دهم پرداخت (سادات‌ناصری، ص ۳۵). وی در ۱۳۴۲ش از استادی دانشگاه تهران بازنشسته شد (حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۹).

حکمت بارها به وزارت رسید. عمر دوره‌های وزارت او بلند نبود و دیگر نتوانست مانند دورهٔ نخستین وزارت، منشأ فعالیتهای چشمگیر باشد، به ویژه آنکه برخی از مسئولیتها با دانش و تخصص او ارتباطی نداشت. او از ۱۳۱۸ تا ۱۳۳۸ش، مسئولیت وزارتخانه‌های گوناگون را، از جمله در دولتهای متین دفتری، قوام، فروغی، زاهدی و اقبال، پذیرفت (ــه *دولتهای ایران*، ص ۱۶۹، ۱۸۰، ۲۱۷ـ۲۱۸، ۲۵۸، ۲۷۲ و جاهای دیگر).

از ۱۳۳۲ش، پس از دورهٔ وزارت، تا ۱۳۳۶ش سفیرکبیر ایران در هند (حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۸) و در ۱۳۳۵ش، با حفظ سمت، وزیرمختار ایران در تایلند بود (ــه همانجا؛ «علی‌اصغر حکمت»، همانجا). حکمت در دورهٔ سفارتش در هند به گسترش مناسبات ایران و هند، به‌ویژه در امور فرهنگی، کمک کرد و به سبب احاطه‌اش به ادب فارسی و فرهنگ ایرانی، در محافل علمی ـ فرهنگی و حتی سیاسی هند تأثیری نیرومند و خوشایند گذاشت. وی از دانشگاههای دهلی، علیگر و لاهور دکتری افتخاری گرفت (اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ش، ص ۴۱۷)، دربارهٔ هند به مطالعهٔ وسیعی پرداخت و کتاب *سرزمین هند: بررسی تاریخی و اجتماعی و سیاسی و ادبی هندوستان از ادوار باستانی تا عصر حاضر* (تهران ۱۳۳۷ش ــه ادامهٔ مقاله) و نیز تعدادی مقاله دربارهٔ جنبه‌هایی از هند و مناسبات فرهنگی و ادبی ایران و هند نوشت. همچنین دربارهٔ مذاهب هندو، که از موضوعهای درس تاریخ ادیان او بود، به مطالعه پرداخت. سفارت حکمت در هند، پس از وزارت معارف او، موفق‌ترین و آخرین سِمَت سیاسی او بود.

حکمت سِمَتها و مسئولیتهای علمی ـ فرهنگی دیگری هم داشت و برخی از آنها را تا سالهای پایانی زندگی حفظ کرد. در مجامع ملی و بین‌المللی بسیاری شرکت جست و در بعضی از آنها، مانند نخستین کنگرهٔ نویسندگان ایران، سخنرانی کرد (*نخستین کنگرهٔ نویسندگان ایران*، ص ۱۱ـ۳۹). او به عنوان عضو هیئت نمایندگی ایران، در چند اجلاس مربوط به یونسکو شرکت داشت. سالها رئیس کمیسیون ملی یونسکو در ایران بود. در ۱۳۴۴ش مدرسهٔ عالی ادبیات و زبانهای خارجی را تأسیس کرد و ریاست آن را بر عهده گرفت. او عضو افتخاری فرهنگستانهای سوریه، عراق و مصر بود و چندین نشان افتخار گرفت (حکمت، ۱۳۳۷ش، ص ب؛ همو، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۹ـ ۷۱؛ «علی‌اصغر حکمت»، همانجا؛ اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ش، ص ۴۱۵).

علی‌اصغر حکمت در پایان عمر زمین‌گیر و در گفت و شنید و حرکت به‌کلی ناتوان بود (حبیب یغمائی، ص ۵۲). وی در ۳ شهریور ۱۳۵۹ درگذشت و در باغ طوطی شاه‌عبدالعظیم به خاک سپرده شد. سه دختر از او بازمانده که یکی از آنان، به نام پروین، به انتشار آثار بازمانده از پدر اقدام کرده است. از میان برادران او، ابوالحسن، حسنعلی و محمدعلی حکمت، سومی از استادان بنام و برجستهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران بود. کسانی که حکمت را از نزدیک می‌شناختند و با او کار کرده بودند، او را منظم، جدّی، سخت‌گیر، دقیق، پرکار، مؤدب، خوش‌حافظه، سخنور و حساس به مسائل فرهنگی، هوشمند و آشنا به زبان انگلیسی وصف کرده‌اند (ــه رکن‌زادهٔ آدمیت، ج ۲، ص ۲۹۶؛ رعدی‌آذرخشی، ص ۴۶۰ـ۴۷۳؛ اقبال یغمائی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۳۳). با این همه، حبیب یغمائی (همانجا) او را اهل تقرب و مقامْ دوست و قدرت‌طلب خوانده، گرچه وی را از بیشتر رجال کشور بهتر و مدیرتر و داناتر و ادب‌پرورتر دانسته است.

حکمت در دی ۱۳۴۰ کتابخانهٔ خود را، که مشتمل بر ۵٬۵۴۹ جلد کتاب بود، به دانشگاه تهران اهدا کرد (ــه مجلهٔ

دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، سال ۹، ش ۴ (تیر ۱۳۴۱)، ص ۱۲۲ـ۱۲۳، نامهٔ مورخ دی ۱۳۴۱ علی‌اصغر حکمت). طبقهٔ ششم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، «تالار علی‌اصغر حکمت» نامگذاری شده است (اتحاد، ج ۲، ص ۵۰۷). وی تعدادی کتاب و فرمان به آستان قدس رضوی، و شماری سند و اشیای عتیقه هم به موزهٔ پارس* شیراز هدیه کرده است (حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۷۱).

آثار حکمت را به چند دستهٔ اصلی می‌توان تقسیم کرد: تألیفات، تصحیح متون، ترجمه‌ها، رسالات و مقالات به زبانهای فارسی و فرانسوی و انگلیسی، و شعر. بیش از سی کتاب و حدود صد مقاله از او انتشار یافته است (برای صورت آثار او ← «علی‌اصغر حکمت»، ص ۱۹۶ـ۱۹۸؛ افشار، ۱۳۵۹ش، ص ۶۱۴ـ۶۱۵؛ اتحاد، ج ۲، ص ۵۲۳ـ۵۲۴؛ حکمت، ۱۳۷۹ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۷۲ـ۷۳). از آثار تألیفی مهم اوست: *جامی*... (تهران ۱۳۲۰ش؛ چاپ کاملتر: تهران ۱۳۶۳ش)؛ *امثال قرآن* (تهران ۱۳۳۳ش)، دربارهٔ قرآن کریم، شامل امثال، تمثیلات قرآن کریم و عقاید ارباب مذاهب و علما (برای نقدی مبسوط دربارهٔ این کتاب ← فرزان، ص ۲۳۷ـ۳۴۱)، نثر حکمت در این کتاب ممتاز است و شاید بهترین نمونهٔ نثر او در نوشتن مطالب علمی باشد؛ *سرزمین هند*... (تهران ۱۳۳۷ش)، در جغرافیا، تاریخ، سیاست، مذاهب و عقاید، رسوم و عادات، هنرها و تحولات جدید هند تا زمان تحریر؛ *نقش پارسی بر احجار هند* (تهران ۱۳۳۷ش)، دربارهٔ کتیبه‌نویسی و کتیبه‌های فارسی در کاخهای شاهی، مسجدها، گورستانها و درگاهها که نخست به‌صورت سلسلهٔ مقاله در کلکته و در مجلهٔ *هند و ایران* و سپس به شکل کتاب منتشر شد، این کتاب حاوی اطلاعات سودمند و در نوع خود تازه‌ای بود؛ *نه گفتار در تاریخ ادیان* (شیراز ۱۳۴۰ش)، که مجموعه‌ای از برخی مباحث در حوزهٔ دین‌شناسی است.

دو متن تصحیح شده به‌کوشش حکمت به چاپ رسید: *تذکرهٔ مجالس‌النفائس*، اثر امیرعلیشیر نوائی (تهران ۱۳۲۳ش؛ چاپ جدیدتر: تهران ۱۳۶۳ش) و *کشف‌الاسرار و عدةالابرار*، معروف به تفسیر خواجه‌عبدالله انصاری (تهران ۱۳۳۱ـ۱۳۳۹ش، ۹ج؛ چاپ کاملتر: تهران ۱۳۶۱ش، ۱۰ج). هر دو کتاب با موضوعاتی که حکمت در دانشگاه تدریس می‌کرد ارتباط داشت. تصحیح حکمت از *کشف‌الاسرار*، به علت خطاها و بی‌دقتیهایی، با انتقاد روبه‌رو شد و گفته شده است که شانزده تن در این تصحیح همکار وی بوده‌اند (← حائری، ص ۱۱). حکمت ترجمهٔ فارسی *الف لیلة و لیلة*، *هزارویکشب*، را هم چاپ کرده است (تهران ۱۳۱۵ـ۱۳۱۶ش، ۳ج).

حکمت در حوزه‌های دین‌شناسی، ادب، تاریخ و باستان‌شناسی کتابهایی از انگلیسی و فرانسوی به فارسی ترجمه کرده است. از آن جمله است: *از سعدی تا جامی*، مجلد سوم *تاریخ ادبی ایران** تألیف ادوارد براون* (تهران ۱۳۲۷ش؛ چاپ مسقح‌تر: تهران ۱۳۵۷ش)؛ *تاریخ جامع ادیان*[1]، نوشتهٔ جان ناس[2] (تهران ۱۳۴۴ش؛ ویرایش دوم: تهران ۱۳۷۰ش)، که سالها مهمترین اثر در زبان فارسی دربارهٔ دین‌شناسی به‌شمار رفته و متن درسی حکمت در تاریخ ادیان و مذاهب بوده است؛ *الواح بابل*[3]، نوشتهٔ ادوارد شی‌یرا[4] (تهران ۱۳۴۱ش)؛ و *تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی*[5]، نوشتهٔ ارنست هرتسفلد[6] (تهران، بی‌تا). ترجمه‌های ادبی او از آثار شکسپیر که در کتابی به نام *پنج درام از شکسپیر* (تهران ۱۳۲۱ش؛ چاپهای دیگر ۱۳۳۶ش و ۱۳۲۲ـ۱۳۳۳ش) منتشر شد ــ همین کتاب با عنوان *پنج حکایت از شکسپیر* در لاهور (۱۹۵۷ میلادی) نیز منتشر شده است ــ و *رستاخیز*[7] تولستوی (تهران ۱۳۳۹ش) با موفقیت و استقبال قرین نبوده است.

حکمت در موضوعات گوناگون مقاله نوشته است، از جمله در لغت، تفسیر، ملل و نحل، تصوف و عرفان، شعر و شاعران فارسی، آثار تاریخی و تمدنی، روابط تاریخی ایران و هند، و مسائل تعلیم و تربیت (برای تفصیل اطلاعات کتابشناختی ← افشار، ۱۳۴۸ش، جاهای متعدد). چند رساله و مقاله هم به زبان انگلیسی و فرانسوی نوشته، که شماری از آنها در ایام اقامت او در هند در نشریه‌های آن کشور منتشر شده است. حسن سادات ناصری (ص ۳۸) حجم مقاله‌های حکمت را دو تا سه هزار صفحه تخمین زده، که احتمالاً قدری غلوآمیز است.

کتاب حکمت با عنوان *مطالعهٔ تطبیقی رمئو و ژولیت با لیلی و مجنون* (تهران ۱۳۱۷ش) از نخستین تألیفات ایرانیان دربارهٔ ادبیات تطبیقی است.

ایرانشهر (تهران ۱۳۴۲ش)، که اثری دایرةالمعارف‌گونه است، با نظارت، مباشرت و همکاری وی انتشار یافته است.

حکمت شعر هم می‌گفت و اشعار او، در کتابی با عنوان *سخن حکمت*، شامل حدود ۳٬۵۰۰ بیت، به‌کوشش حسن سادات‌ناصری (تهران ۱۳۵۱ش)، با مقدمه‌ای فاقد تحلیل و

1. *Man's religion* 2. John Boyer Noss 3. *They wrote on clay* 4. Edward Chiera
5. *Archaeological history of Iran* 6. Herzfeld 7. Voskvesenie

نظری جدّی دربارهٔ ویژگیهای شعر او (← مقدمهٔ بدون عنوان در همان کتاب)، به‌چاپ رسید. حکمت هیچ‌گاه خود را شاعری ممتاز ندانسته و شعر خود را متوسط ارزیابی کرده است (← ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۵۵). *سخن حکمت* مشتمل است بر قصاید، قطعات، غزلیات، ملمعات، رباعیات، مثنویات اخلاقی و دینی و داستانی، هندیات، مکاتبات شاعرانه و ترجمه‌هایی از آثار ادبی خارجی.

مثنوی *شکونتالا، یا انگشتری گمشده*، که ترجمهٔ منظوم حکمت از افسانه‌ای هندی و کهن است (بمبئی ۱۳۳۶ ش) جزو سروده‌های معروف‌تر حکمت به‌شمار می‌آید. حکمت به فنون و صناعات ادبی مسلط بود، با شعر عرب آشنایی داشت و اشعار ملمّع او از تسلطش بر ادب عربی حکایت می‌کند.

مضمون شعرهای وی بیشتر اندرزهای اخلاقی، امثال حکمت‌آمیز، نوادر عبرت‌انگیز و برخی نکات فلسفی و عرفانی و تعلیمی است (دربارهٔ شعر حکمت ← صفا، ص ۴۷۶؛ رضانژاد، ص ۶۷۱-۶۷۷). او در شعر محافظه‌کار و سنّت‌گرا بود. ذبیح‌اللّه صفا (ص ۴۷۷) فقط هندیات حکمت را دارای برخی مضامین و تعبیرهای جدید دانسته است. در شعر فارسی، و نیز در نثرنویسی، شاید نتوان جایگاه خاصی برای حکمت قائل شد یا دستاورد مشخصی را به او نسبت داد. سهم بارز او در مدیریت و سازماندهی فرهنگی و تلاش در راه حفظ و تقویت مبانی فرهنگ و ترویج آن در کشور است.

منابع: هوشنگ اتحاد، *پژوهشگران معاصر ایران*، تهران ۱۳۷۸ ش - ؛ ایرج افشار، «علی‌اصغر حکمت»، *آینده*، سال ۶، ش ۷ و ۸ (مهر- آبان ۱۳۵۹)؛ همو، *فهرست مقالات فارسی*، تهران ۱۳۴۸ ش - ؛ عبدالحسین حائری، «فهرست‌نویسی بدون تجربه حاصل نمی‌شود (مصاحبه)»، مصاحبه‌کننده: علی اوجبی و احسان‌اللّه شکراللهی، *کتاب ماه کلیات*، سال ۵، ش ۱ (دی ۱۳۸۰)؛ علی‌اصغر حکمت، *ره‌آورد حکمت: شرح مسافرتها و سفرنامه‌های میرزا علی‌اصغرخان حکمت شیرازی*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، *سرزمین هند: بررسی تاریخی و اجتماعی و سیاسی و ادبی هندوستان از ادوار باستانی تا عصر حاضر*، تهران ۱۳۳۷ ش؛ همو، *سی‌خاطره از عصر فرخندهٔ پهلوی*، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ همو، «مؤسس دانشگاه کیست؟»، *رادیو ایران*، ش ۵۳ (دی ۱۳۳۹)؛ *دولتهای ایران از میرزا نصراللّه‌خان مشیرالدوله تا میرحسین موسوی*، براساس دفتر ثبت کابینه‌های نخست‌وزیر، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش؛ غلامرضا رشیدیاسمی، *ادبیات معاصر*، تهران ۱۳۵۲ ش؛ غلامحسین رضانژاد، «[دربارهٔ] سخن حکمت»، *راهنمای کتاب*، سال ۱۶، ش ۱۰-۱۲ (دی - اسفند ۱۳۵۲)؛ غلامعلی رعدی‌آذرخشی، *گفتارهای ادبی و اجتماعی*، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران ۱۳۳۷-۱۳۴۰ ش؛ حسن ساداتناصری، «استادم علی‌اصغر حکمت»، *آشنائی با کتاب*، ش ۱ (دی ۱۳۵۱)؛ ذبیح‌اللّه صفا، «[دربارهٔ] سخن حکمت»، *وحید*، دورهٔ ۱۱، ش ۴ (تیر ۱۳۵۲)؛ «علی‌اصغر حکمت»، *راهنمای کتاب*، سال ۵، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۴۱)؛ محمد فرزان، *مقالات فرزان*، چاپ احمد اداره‌چی گیلانی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ *کشف حجاب از سوی رضاخان*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۷ ش؛ *نخستین کنگرهٔ نویسندگان ایران، تیرماه ۱۳۲۵*، تهران ۱۳۲۶ ش؛ اقبال یغمائی، «علی‌اصغر حکمت»، *ماهنامهٔ آموزش و پرورش*، سال ۴۳ (۱۳۵۲)؛ همو، *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ حبیب یغمائی، *خاطرات حبیب یغمائی از روزگار مجله‌نویسی: برگرفته از مجلهٔ آینده*، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۷۲ ش.

/ عبدالحسین آذرنگ /

حکمة‌الاشراق، مهم‌ترین اثر شیخ شهاب‌الدین سهروردی* و منبع اصلی حکمت اشراق*.

این کتاب به زبان عربی است و بنابه گزارش سهروردی (ج ۲، ص ۲۵۸)، در سال ۵۸۲ تألیف آن به پایان رسیده است. تاریخ دقیق تألیف این کتاب را نمی‌توان معلوم کرد، زیرا سهروردی در *حکمة‌الاشراق* (ج ۲، ص ۱۰) تصریح کرده که همزمان با این کتاب، برخی آثار فلسفی خود را نوشته و همچنین در اغلب آثار فلسفی خود از *حکمة‌الاشراق* چنان یاد کرده که گویی پیش از آنها پایان یافته است (برای نمونه ← ج ۱، ص ۱۹۲، ۱۹۴، ۳۶۱، ج ۴، ص ۹۶، ۱۲۸). سهروردی در آثار عرفانی و رمزی و تمثیلی خود، به *حکمة‌الاشراق* اشاره‌ای نکرده است، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که آنها را قبل از *حکمة‌الاشراق* نوشته است، زیرا مباحث پخته‌ای از حکمت اشراقی در این آثار وجود دارد (← سهروردی، ج ۳، مقدمهٔ نصر، ص ۴۲).

سهروردی (ج ۱، ص ۱۹۲، ۳۶۱، ۴۰۱، ج ۴، ص ۱۲۸) *حکمة‌الاشرق* را کتابی مشتمل بر حکمتهای شگفت‌انگیز و عبارات رمزگونه معرفی کرده و در میان آثاری که در علوم الهی نوشته، برای آن جایگاه ویژه‌ای قائل شده و آن را بی‌نظیر وصف کرده است. وی در سایر آثار خود (← ج ۱، ص ۴۸۳، ۴۸۸، ۵۰۵، ج ۴، ص ۹۶، ۱۲۸، ۲۴۱)، برای دریافت اعتقاد اصلی‌اش، به *حکمة‌الاشراق* ارجاع داده است.

وی دلیل تألیف این کتاب را اصرار دوستان و همچنین فرمانی غیبی ــ که نافرمانی از آن موجب خروج از راه راست می‌شود ــ عنوان کرده است. او در مقدمه (ج ۲، ص ۹-۱۰)، به‌طور ضمنی، به وجه‌تسمیهٔ این کتاب اشاره کرده است. منظور وی از حکمت همان دانش ذوقی و کشفی، در مقابل علم بحثي

نظری، است که از جانب خداوند اعطا می‌گردد و نشانهٔ آن در سخنان رمزگونهٔ حکما یافت می‌شود. در رأس این دسته از حکما افلاطون است که وارث حکمت هرمس، والدالحکماء، شناخته می‌شود و از حکمای یونان و ایران، آنان که از این حکمت بهره برده‌اند، کسانی هستند که نفوسشان از نور عقل، مُشرق و نورانی است؛ به این معنا که به مشاهدهٔ وجدانی و معاینهٔ عرفانی حقیقت دست یافته‌اند و چنان که طلوع خورشید در مشرق عالَم جسمانی موجب پدیدار شدن محسوسات می‌شود، طلوعِ نورِ معنوی در نفوس آنان، موجب آشکار شدن معقولات و معارف شده است (← قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۱؛ کورین[1]، ص ۴۰ـ۴۱).

به نظر سهروردی (ج ۱، ص ۱۹۴، ۳۶۱، ۳۶۳، ج ۲، ص ۲۵۸ـ۲۵۹)، مطالعهٔ *حکمة‌الاشراق* برای کسانی مفید است که در حکمتِ بحثی مهارت یافته باشند؛ بنابراین، بهتر است که پیش از خواندن *حکمة‌الاشراق*، کتاب *التلویحات و المشارع و المطارحات* ــ که در حکمتِ بحثی و بیانِ اصولِ فلسفی به طریق مشائیان است ــ خوانده شود. علاوه بر این، قبل از شروع به آموختن این کتاب، با کم‌خوری، ترک گوشت‌خواری، و تأمل در نور الهی، یک اربعین (چلّه) ریاضت بکشند. وی (همانجاها) توصیه کرده است که برای مقدمات عملی و تعالیم نظری این کتاب باید به «قیّم علی‌الاشراق»، «قیّم الکتاب» یا «خلیفه» رجوع کرد، یعنی کسی که به مبادی و اسرار و رموز این کتاب آگاه است. او همچنین از آموزش حکمت اشراق به غیر اهلش منع کرده و، طبق گفتهٔ خودش، برای دور نگهداشتن آن از نااهل، آن را به نحوی خاص تقریر نموده است. سهروردی (ج ۲، ص ۱۰) سیاق این کتاب را از نظر نزدیکی به طریقهٔ اشراقی مضبوط‌تر و به لحاظ تعلیمی آسان وصف کرده و اذعان داشته که استدلالِ عقلی او مبتنی بر علم ذوقی اوست و تردید در استدلالها، یقین او را از اصلِ مطلب سست نمی‌گرداند.

حکمة‌الاشراق شامل دو بخش عمده در ضوابط فکر و انوارالهیه است و در ابتدا مقدمه و در انتها وصیتِ مصنّف در آن ذکر شده است. قسمت اول، در «ضوابط الفکر» یا «موازین اندیشه» (منطق) است. سهروردی، همانند ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبیهات*، منطق را در تقسیم‌بندی دو بخشی عرضه کرده است. دو مقاله از این قسمت به بحث تعریف (تصور) و حجت (تصدیق) اختصاص دارد. مقالهٔ سوم در مغالطات و برخی داوریها (حکومات) بین سخنان اشراقیون و مشائیان، و بسیار مختصر است و در آن فقط به برخی قواعد و ضوابط، و در ضمن به قواعد اشراقی، اشاره شده است (برای نمونه ← ج ۲، ص ۲۰، ۲۹، ۳۶). سهروردی در بخش منطق برای برخی اصطلاحات منطقی معادلهای تازه‌ای به کار برده است، مانند دلالتهای «قصد»، «حیطه» و «تطفّل» به جای دلالتهای مطابقه و تضمن و التزام (← ج ۲، ص ۱۴). بخش مغالطات یا حکومات مهم‌ترین بخش این قسمت است که سهروردی در آن تفاوت مبانی خود و مشائیان را توضیح داده است. از جمله مباحث مهم این بخش، اثبات اعتباری بودن وجود، انکار ترکیب جسم از مادّه و صورت و اثبات مُثُل افلاطونی است (← ج ۲، ص ۶۱ـ۱۰۵). قسمت دوم *حکمة‌الاشراق*، در بیان فلسفهٔ نوریه و حکمت اشراقی سهروردی است. در این قسمت، نسبت نور و ظلمت و اقسام آنها و مراتب انوار و خصوصیات نورالانوار شرح داده شده است.

تبیین تغایر انوار از طریق کمال و نقص (تشکیک) و پیدایش کثرت در آنها با نسبتهای «مشاهده و اشراق»، «قهر و محبت» و «فقر و غنا»، از اصول اشراقی و ابتکارات خاص سهروردی است که در این کتاب به آن اشاره شده است (← ج ۲، ص ۱۱۹، ۱۳۳ـ۱۳۷، ۱۴۲ـ۱۴۳). تأکید سهروردی بر وجود ارباب انواع (انوار قواهر عرضی) و اثبات وجود آنها براساس قاعدهٔ امکان اشرف، جواز صدور بسیط از مرکّب، أزلیت فعل انوار و قِدَمِ عالم، ازلیت زمان، مجعول بودن ماهیت به جای وجود، بررسی دلایل معتقدان به تناسخ و اثبات عالم مثال (مُثُلِ مُعَلقه)، از مباحث مهم مطرح شده در این اثر است (← ج ۲، ص ۱۵۴ـ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۶، ۲۱۷ـ۲۲۲، ۲۳۰ـ۲۳۵).

شارحان *حکمة‌الاشراق* این کتاب را به بزرگی ستوده‌اند. شهرزوری، در مقدمهٔ شرح خود (ص ۶ـ۷)، آن را گنجینهٔ شگفتیها، انباشته از نکته‌های غریب و سودمند که روی زمین، بزرگ‌تر و شریف‌تر و درست‌تر از آن در باب علم الهی دیده نشده وصف کرده است. قطب‌الدین شیرازی نیز در مقدمهٔ شرح خود (ص ۳)، ضمن ذکر برخی توصیفات شهرزوری، گفته است: «این کتاب با اینکه مختصر و کم‌حجم است، دارای دانش بسیار و نام بزرگ و مقام والایی است و جای آن است که ظاهر خطوط آن بر چهرهٔ حور، و باطن معانی آن بر لوح جان نقش بندد.»

بر *حکمة‌الاشراق* شرحهایی نوشته شده که از مهم‌ترین آنها شرح شمس‌الدین محمد شهرزوری* و شرح قطب‌الدین شیرازی* است. شرح قطب‌الدین شیرازی متأثر از شرح شهرزوری و بسیار مورد مراجعهٔ حکما بوده و از مهم‌ترین تعلیقات، تعلیقهٔ صدرالدین شیرازی (← ملاصدرا*) است. هانری کوربن (← سهروردی، ج ۲، مقدمه، ص ۵۹ـ۶۰) از دو

1. Henry Corbin

تعلیقه و شرح دیگر یادکرده که یکی نوشتهٔ ودود تبریزی و دیگری نوشتهٔ نجم‌الدین حاج‌محمود تبریزی، هر دو در قرن دهم، است. کوربن نیز، به پیروی از هلموت ریتر، نام شارح را اشتباه آورده و منظور از هر دوی این اسامی، جمال‌الدین محمود نیریزی* است (ــه نیریزی، مقدمهٔ پورجوادی، ص ۸۸ـ ۸۹).

یکی از قدیم‌ترین شروح *حکمة‌الاشراق* به فارسی، اثر محمدشریف نظام‌الدین هروی است. این اثر، که به تصریح هروی *انواریه* نامیده شده، مشتمل است بر شرح مقدمه و بخشی از قسمت دوم *حکمة‌الاشراق*. اهمیت آن در این است که هروی با بهره‌گیری از شرح قطب‌الدین شیرازی و در برخی موارد با مقایسهٔ مطالب *حکمة‌الاشراق* با نظامهای فلسفی هندی، بر *حکمة‌الاشراق* شرح فارسی نوشته است (هروی، مقدمهٔ ضیائی، ص سیزده؛ نیز برای اطلاع از ترجمهٔ دیگر از این اثر ــه حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۶۸۴؛ سهروردی، ج ۲، مقدمهٔ کوربن، ص ۶۱).

متن *حکمة‌الاشراق* را نخستین بار هانری کوربن از روی چند نسخهٔ خطی و شرح شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی تصحیح کرده است (برای مشخصات آن نسخ ــه سهروردی، ج ۲، همان مقدمه، ص ۷۳ـ۷۹). انستیتوی ایران و فرانسه این متن را، همراه با مقدمه‌ای مفصّل به زبان فرانسه، با عنوان *مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق در حکمت الهی* در ۱۳۴۹ش/ ۱۹۷۰ در تهران به چاپ رساند. این اثر با عنوان *مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق*، در ۱۳۵۵ش در تهران چاپ و در ۱۳۷۳ش و ۱۳۸۰ش تجدید چاپ شد.

شرح *حکمة‌الاشراق* شهرزوری در ۱۳۷۲ش، با تصحیح و مقدمهٔ حسین ضیائی، در تهران منتشر شد. این شرح به صورت «قال ـ أقول» و دارای متن کامل *حکمة‌الاشراق* است. شرح قطب‌الدین شیرازی، به همراه تعلیقات ملاصدرا در حاشیه، در ۱۳۱۵، در تهران چاپ سنگی شد و در ۱۳۸۰ش به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، با حروف‌نگاری جدید، منتشر گردید. این شرح به صورت مزجی و آمیخته با متن است.

شرح فارسی نظام‌الدین هروی، با عنوان *انواریه*، را حسین ضیائی با همکاری آستیم، در ۱۳۵۸ش در تهران منتشر کرد. سیدجعفر سجادی نیز متن *حکمة‌الاشراق* را همراه با ترجمهٔ کامل آن به فارسی و شرح مختصر آن، در ۱۳۵۵ ش در تهران به چاپ رساند. میرزامحمدهادی لکهنوی *حکمة‌الاشراق* را، به همراه خلاصهٔ شرح قطب‌الدین شیرازی، به اردو ترجمه و در ۱۳۰۴ش/ ۱۹۲۵ در حیدرآباد هند منتشر کرد. به گفتهٔ سیدحسین نصر (ــه سهروردی، ج ۳، مقدمه، ص ۷۱)، هانری کوربن در شرف انتشار ترجمهٔ *حکمة‌الاشراق* به زبان فرانسه بوده است. جان والبریج[1] و حسین ضیائی متن و ترجمهٔ انگلیسی *حکمة‌الاشراق* را در ۱۳۷۸ش/ ۱۹۹۹ در امریکا منتشر کردند.

حکمة‌الاشراق همواره مورد توجه حکمای بعد از سهروردی بوده است. برای نمونه، شهرزوری در *الشجرة‌الالهیة* (ج ۲، ص ۲۱۳، ج ۳، ص ۴۰۲، ۴۱۸)، غیاث‌الدین منصور دشتکی در *اشراق هیاکل‌النور* (ص ۲۵، ۵۷، ۸۸)، میرداماد در *قبسات* (ص ۱۰۳، ۱۶۳، ۳۶۴) و ملاصدرا در *اسفار* (سفر ۱، ج ۱، ص ۶۰، ۴۴۱، سفر ۲، ج ۲، ص ۹۹، سفر ۴، ج ۱، ص ۳۴۸)، برای استناد و تأیید یا برای ردّ و نقد نظریات، از این کتاب استفاده کرده‌اند.

منابع: حاجی‌خلیفه؛ منصوربن محمد دشتکی، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، چاپ علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲ش؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنّفات شیخ‌اشراق*، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدبن محمود شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربانیة*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۳ـ۱۳۸۵ش؛ همو، *شرح حکمة‌الاشراق*، چاپ حسین ضیائی، تهران ۱۳۷۲ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ محمودبن مسعود قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة‌الاشراق سهروردی*، چاپ عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران ۱۳۸۰ش؛ هانری کوربن، *روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان*، گزارش [ترجمة] احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران ۱۳۸۲ش؛ محمدباقربن محمد میرداماد، *کتاب القبسات*، چاپ مهدی محقق و دیگران، تهران ۱۳۶۷ش؛ جمال‌الدین محمود نیریزی، *رساله در قِدَم و حدوث اجسام*، چاپ رضا پورجوادی، در *معارف*، دورهٔ ۱۹، ش ۳ (آذر ـ اسفند ۱۳۸۱)؛ محمدشریف هروی، *انوار: ترجمه و شرح حکمة‌الاشراق سهروردی*، چاپ حسین ضیائی و آستیم، تهران ۱۳۵۸ش.

/ نجفقلی حبیبی /

الحکمة‌الخالدة ــه جاویدان خرد

الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ــه اسفار اربعه

حکمة‌المشرقیة، نام مجموعه‌ای فلسفی از ابن‌سینا به عربی. از این اثر فقط بخش منطق آن در دست است. بنابر گزارش برخی منابع، متن کامل *حکمة‌المشرقیة* که در کتابخانهٔ

1. Walbridge

غزنه نگهداری می‌شده، بر اثر به آتش کشیده شدن این کتابخانه در ۵۴۶ از دست رفته است (← بیهقی، ص ۵۶؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۴۳۶). بخشهایی از این کتاب اینک در کتابخانهٔ ایاصوفیه (ش ۲۴۰۳) و کتابخانهٔ نورعثمانی (ش ۴۸۹۴) و همچنین در کتابخانهٔ بودلیان[1] دانشگاه آکسفورد[2] (ش ۴۰۰) به‌خط عبری موجود است؛ اما در اینکه همهٔ آنها متعلق به *حکمةالمشرقیة* باشند تردید کرده‌اند (← قنواتی، ص ۲۷؛ مهدوی، ص ۲۷۰ـ۲۷۱).

ابن‌سینا در برخی آثارش، از جمله در *شفا* (← *المنطق*، ج ۱، فن ۱، ص ۱۰) و *شرح کتاب اثولوجیا* (ص ۴۳، ۵۳، ۵۸، ۷۲)، از این کتاب نام‌برده و در برخی مباحث، خواننده را بدان ارجاع داده است. همچنین در *تعلیقات* بر حواشی کتاب *نفس* ارسطو (ص ۷۵ـ۷۷، ۷۹، ۸۳ـ۸۴)، برخی مطالب را از زبان مشرقیون و کتب مشرقیین مطرح کرده است. دربارهٔ وجه تسمیه، موضوع و محتوای کتاب بحث پر دامنه‌ای شده است. شاید اظهارات ابن‌سینا در مقدمهٔ *منطق‌المشرقیین* (ص ۳ـ۴) ــ آنجا که به علومی غیر از علوم یونانی اشاره کرده و آن را کتابی متفاوت با دیگر آثار مشائی خود دانسته (نیز ← غنی، ص ۴۷) ــ و اظهارات ابن‌طفیل دربارهٔ حکمت مشرقیه، منشأ پیدایش نظریهٔ اشراقی بودن این اثر بوده، چنانکه ابن‌طفیل (ص ۱۶)، در بیان اسرار حکمت مشرقیه، گفته هر کس به دنبال حقیقتی است که در آن تردیدی نیست، به دنبال این حکمت باشد. برخی محققان بر پایهٔ این سخن و با توجه به آنکه رسالهٔ حی‌بن یقظان* نیز صبغهٔ صوفیانه دارد، بر آن‌اند که *حکمةالمشرقیة* در تصوف یا حکمت باطنی نگاشته شده است (عفیفی، ص ۴۴۰). همچنین قرابت این واژه را با *حکمةالاشراق* سهروردی می‌توان موجبی برای طرح این نظریه دانست که ابن‌سینا پایه‌گذار مکتب اشراقی در فلسفه است (مهدوی، ص ۸۵). اما سهروردی، مؤسس حکمت اشراق، در *المشارع و المُطارحات* (ص ۸۹) تصریح می‌کند آنچه ابن‌سینا به مشرقیان نسبت می‌دهد در واقع همان قواعد مشائی و فلسفهٔ عام است که در قالب عباراتی جدید بیان شده است و با اصل مشرقی حکمای خسروانی ارتباطی ندارد. گفتنی است که به‌نظر مهدوی (ص ۸۱ـ۸۲)، کلام سهروردی ناظر بر بخشی از کتاب *منطق‌المشرقیین* است.

نالینو[3] (ص ۲۵۷ـ۲۷۳)، با بررسی این نظریه و ارزیابی قرائنهای گوناگون واژهٔ مشرقیه (نیز ← خضیری، ص ۵۷؛ آل‌یاسین، ص ۲۵۱ـ۲۵۳؛ بالی، ص ۷۵، ۷۸ـ۸۰)، در نهایت اظهار کرد که واژهٔ مشرقیه در حکمت مشرقیه ناظر به شرق جغرافیایی است؛ اما برخی (← نصر، ۱۳۷۷ش، ص ۲۸۷ـ۲۸۸؛ کوربن[4]، ۱۹۹۰، ص ۳۸) معتقدند با توجه به دو معنای ریشهٔ این کلمه، یعنی شرق و اشراق، ابن‌سینا به شرقِ عالَم معنا و حکمت باطنی نظر داشته است. از سوی دیگر، مهدوی (ص ۸۷) واژهٔ مشرقیه را ناظر بر هیچ یک از این دو ندانسته، بلکه آن را در شمار واژگانی همچون عرشیه، متعالیه و مقدسه دانسته است که معنای خاصی را در بر نمی‌گیرد.

بی‌تردید تأثیر تفکر اشراقی در آثار ابن‌سینا یافت می‌شود (از جمله در نمطهای آخر *الاشارات و التنبیهات* و رساله‌های *حی‌بن یقظان*، *سلامان و ابسال* و *رسالةالطیر*)؛ اما چون متن کامل حکمةالمشرقیه تاکنون در دست نبوده، دربارهٔ محتوای کتاب و تفاوت ماهوی آن با آنچه او در *شفا* و امثال آن بیان کرده است نمی‌توان با یقین اظهار نظر کرد. اما بنابر بعضی شواهد، وجود نوعی اندیشهٔ شرقی و اشراقی (و متفاوت با مکتب ارسطویی) در این کتاب ابن‌سینا چندان بعید به نظر نمی‌رسد، چنانکه ابن‌سینا در مقدمهٔ *شفا* (همانجا) به‌صراحت نوشته که کتاب وی دربارهٔ فلسفهٔ مشرقیه است و او در بیان مطالب و رهایی از تقییدات مشائی و حتی نقد آن پروایی ندارد. افزون بر آن، اظهارات ابن‌طفیل دربارهٔ حکمت مشرقیهٔ ابن‌سینا و ترغیب به دنباله‌روی از آن، مبیّن آن است که او بر وجود چنین گرایشی در آثار ابن‌سینا شواهدی یافته است، و چه بسا متن کامل *حکمةالمشرقیة* را هم دیده باشد. به نظر کوربن (۱۹۶۴، ج ۱، ص ۲۴۲)، دقیق‌ترین تصور از حکمت مشرقیه را ابن‌سینا در تعلیقات بر *اثولوجیای* منسوب به ارسطو (همانجاها) به دست داده است، بنابر آنکه در آنجا پنج ارجاع او به *حکمةالمشرقیة* دربارهٔ حیات پس از مرگ است و همین نظریهٔ بقای نفس، بیش از هر بحث دیگری مبیّن حکمت مشرقیه است. به نظر نصر (۱۳۷۵ش، ص ۲۵۰)، حکمت مشرقیهٔ ابن‌سینا به مثابهٔ مرحلهٔ واسط آثار مشائی و تعالیم اشراقی است.

برخی محققان (← بالی، ص ۸۱؛ عفیفی، ص ۴۴۴) برآن‌اند که ابن‌سینا برای دفع هجوم متعصبان مشائی، با عنوان حکمت اهل مشرق به این مهم پرداخته، زیرا در مقام شارح و مفسر آرای ارسطو، در فضای ارسطویی آن روزگار نمی‌توانسته است با همین عنوان به نقد ارسطو و مشائیان بپردازد؛ ازاین‌رو، *حکمةالمشرقیة* ابن‌سینا اولین گام شجاعانه در آزادی از قیود و چیرگی فلسفهٔ ارسطویی به شمار می‌آید.

بخشی از کتاب *حکمةالمشرقیة* با عنوان *منطق‌المشرقیین*

1. Bodleian Library 2. University of Oxford 3. Carlo Alfonso Nallino 4. Corbin

در ۱۹۱۰/۱۳۲۸ در قاهره و همچنین در تهران چاپ و به فارسی نیز ترجمه شده است (کدیور و نوری، ج ۱، ص ۱۲۷، ۱۴۴). بر نام این کتاب ایراداتی وارد است، زیرا ابن‌سینا در آثار دیگر خود و حتی در مقدمهٔ کتاب، این عنوان را به‌کار نبرده است. از طرف دیگر، با توجه به عنوان *حکمة‌المشرقیة*، شایسته بود که بخش منطق آن منطق‌المشرقیة نامیده شود (مهدوی، ص ۸۶). این کتاب بر دیگر آثار منطقی ابن‌سینا (همانند منطق *اشارات*، *شفا*، *نجات*، *عیون‌الحکمه* و *دانشنامهٔ علایی*) مزیتی ندارد و در ترتیب مباحث و شیوهٔ بیان مطالب، با دیگر کتابهای منطقی او متفاوت نیست.

منابع: جعفرآل‌یاسین، فیلسوف عالم: *دراسة تحلیلیة لحیاة ابن‌سینا و فکره‌الفلسفی*، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌سینا، *التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لأرسطو*، در *ارسطو عندالعرب: دراسة و نصوص غیر منشورة*، چاپ عبدالرحمان بدوی، کویت: وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸؛ همو، *شرح کتاب اثولوجیا المنسوب الی ارسطو*، در همان؛ همو، *الشفاء*، *المنطق*، ج ۱، الفن الاول: *المدخل*، چاپ ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره ۱۹۵۲/۱۳۷۱، چاپ افست قم ۱۴۰۵؛ همو، *منطق‌المشرقیین*، قاهره [۱۹۱۰/۱۳۲۸]، چاپ افست تهران [بی‌تا]؛ ابن‌طفیل، *حی‌بن یقظان*، چاپ البیر نصری نادر، بیروت ۱۹۸۶؛ مسرفت عزت بالی، *الاتجاه الاشراقی فی فلسفة ابن‌سینا*، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ علی‌بن زید بیهقی، *کتاب تتمة صوان‌الحکمة*، لاهور ۱۳۵۱؛ زینب خضیری، *ابن‌سینا و تلامیذه اللاتین*، قاهره ۱۹۹۸؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، *المشارع و المطارحات*، چاپ مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، [قم] ۱۳۸۵ ش؛ ابوالعلاء عفیفی، «الناحیة الصوفیة فی فلسفة ابن‌سینا»، در *الکتاب الذهبی للمهرجان الألفی لذکری ابن‌سینا*، بغداد من ۲۰ الی ۲۸ مارس ۱۹۵۲، قاهره: جامعة الدّول العربیة، الادارة‌الثقافیة، ۱۹۵۲؛ قاسم غنی، *ابن‌سینا*، [تهران ۱۳۱۵ ش]؛ جورج شحاته قنواتی، *مهرجان ابن‌سینا: مؤلفات ابن‌سینا*، قاهره ۱۹۵۰؛ محسن کدیور و محمد نوری، *مأخذشناسی علوم عقلی: منابع چاپی علوم عقلی از ابتداء تا ۱۳۷۵*، تهران ۱۳۷۹ ش؛ یحیی مهدوی، *فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا*، تهران ۱۳۳۳ ش؛ کارلوآلفونسو نالینو، «محاولة المسلمین ایجاد فلسفة شرقیة»، در *التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة*، الف بیتها و ترجمها عبدالرحمان بدوی، قاهره: مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۴۶؛ حسین نصر، *نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت*، تهران ۱۳۷۷ ش؛

Henry Corbin, *Avicenna and the visionary recital*, tr. Willard R. Trask, Princeton, N. J. 1990; idem, *Histoire de la philosophie islamique*, vol.1: *Des origines Jusqu'a la mort d'Averroës (1198)*, avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya, [Paris] 1964; Hossein Nasr, "Ibn Sīnā's: 'Oriental philosophy'", in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, pt.1, Tehran: Arayeh Cultural Ins. 1375 Sh.

/ ملیحه احسانی‌نیک /

حکمت خالده ← سنّت‌گرایی

حکمت متعالیه، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا* و صدرالمتألهین. ملاصدرا در هیچ‌یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام‌گذاری مهم‌ترین اثر مکتوب فلسفی‌اش، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، به‌کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به *اسفار اربعه** معروف است و کمتر کسی از آن با نام *الحکمة المتعالیة* یاد می‌کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیة* (ص ۱۵۸)، علاوه بر *الاسفار الاربعة* از کتاب دیگر خود به نام *الحکمة المتعالیة* نیز یاد کرده است. به نظر سیدجلال‌الدین آشتیانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ ش، مقدمه، ص ۲)، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام *المسائل القدسیة* است. این واقعیت که اصطلاح الحکمة المتعالیة از جانب شاگردان وی و، در مقیاس وسیع‌تر، از جانب عموم، با آموزه‌های ملاصدرا یکسان انگاشته شده به احتمال زیاد ناشی از دو عامل بوده است: اول، عنوان کتاب *اسفار*، که اشارهٔ ضمنی دارد به اینکه مکتب و جهان‌بینی‌ای که با آموزه‌های مابعدالطبیعی ترسیم شده است، در این کتاب وجود دارد؛ دوم، وجود محتمل تعالیم شفاهی خود ملاصدرا، که برطبق آن منظور از حکمت متعالیه نه فقط نام کتاب مشهور وی، بلکه نامی برای کل مکتب اوست. اگرچه عامل دوم را دقیقاً نمی‌توان از طریق اسناد مکتوب به اثبات رساند، اما تأیید این نام‌گذاری از جانب تمامی استادان سنتی مهم این مکتب در اعصار متأخر، دلیل محکمی برای پذیرش آن است (نصر[1]، ۱۹۹۷، ص ۸۶).

پیشینهٔ اصطلاح. نخستین بار ابن‌سینا* اصطلاح حکمت متعالیه را در نمط دهم *اشارات* (ج ۳، ص ۳۹۹) برای اشاره به مطلبی به‌کار برده است که آن را از جملهٔ اسراری دانسته که جز برای راسخان در حکمت متعالیه آشکار نیست. پس از او برخی

1. Nasr

حکـما نـیز از ایـن تـعبیر در مـتون خـود استفاده کـرده‌انـد (← ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۴۹، شرح قطب‌الدین رازی؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۱۹۵، بـه نـقل از قـطب‌الدین شیرازی؛ دوانی، ص ۲۴۴، ۳۲۸؛ میرداماد، ص ۱۰۷؛ علوی عاملی، ص ۸۸، ۱۷۳، که از تعبیر الحکمة العالیة و الفلسفة المتعالیة استفاده کرده است). ملاصدرا نیز در مواضعی (برای نمونه ← ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۲، ص ۲۴۵، سفر ۳، ج ۱، ص ۲۴۷، سفر ۴، ج ۱، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۵۴ش، ص ۲۳۹) از همان تعبیر ابن‌سینا (الراسخون فی الحکمة المتعالیة) برای اشاره به صاحبان سرّ استفاده کرده است. علاوه بر فلاسفه، داوود قیصری*، شارح مشهور عرفان ابن‌عربی*، نیز اصطلاح الحکمة الالهیة المتعالیة را به کار برده است (← ص ۴۸).

خواجه نصیرالدین طوسی* (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۰۱، شرح) در شرح عبارت ابن‌سینا، مراد از حکمت متعالیه را حکمتی دانسته است که به همراه بحث و نظر، با کشف و ذوق کامل می‌شود (مجموعهٔ فهم و شهود). به همین دلیل چنین حکمتی در مقایسه با حکمت مشایی ارسطویی، که صرفاً مبتنی بر بحث و استدلال است، متعالی دانسته می‌شود (نیز ← جوادی آملی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۷). این تفسیر متأثر از سخن سهروردی (ج ۲، ص ۱۰ـ۱۳) و مقدمهٔ شهرزوری بر شرح *حکمةالاشراق* (ص ۵ ـ ۸)، دربارهٔ تقسیم حکمت به ذوقی و بحثی و میزان کارایی آنها در نیل به حقایق، است. از سوی دیگر، توجه به جنبهٔ محتوایی و خاستگاه این حکمت نیز در وضع و کاربرد این اصطلاح مورد نظر بوده است. از این منظر، مراد از حکمت متعالیه، در تمایز با گونه‌های مرسوم علم و حکمت، آگاهی و دانشی است مشتمل بر اسرار و حقایق برگرفته از گنجینه‌های حکمت الهی که فهم آنها «ورای طور عقل» است. ازاین‌روست که با بهره‌مندی از بحث و نظرِ صِرف (طور عقل)، نیل به مرتبهٔ درک و ذوق آن حقایق میسر نمی‌شود، بلکه به عزم و مجاهدتی نیاز است که تعلقات مادّی از دل بزداید و نفس را مستعد سازد تا در پرتو انوار ربانی، ملهَم به کشف و شهودِ خزاینِ رموز و حقایق متعالی شود. اگرچه تصریح به چنین تلقی از حکمت و نمود آن در متن آثار حکمای پس از ابن‌سینا (برای نمونه ← سهروردی، ج ۲، ص ۱۳، ۲۵۹؛ علوی عاملی، ص ۸۸ ـ ۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۵ ـ ۱۲، ۴۹، ج ۳، ص ۳۱۲ـ۳۱۳؛ همو، ۱۳۶۲ش، همان مقدمه، ص ۴) ملاحظه می‌شود، اما سرآغاز آن را در اندیشهٔ ابن‌سینا (برای نمونه ← ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲ـ ۱۴۱) می‌توان جست. مراد از صاحبان چنین حکمتی، که با این وصف بدانها اشاره یا استناد شده است، از یک سو حکمای پیش از ارسطو بوده‌اند که سرچشمهٔ معارف آنها را انبیای گذشته و سلسلهٔ علومشان را از آن طریق به ادریس‌نبی علیه‌السلام منتهی دانسته‌اند (برای نمونه ← سهروردی، ج ۲، ص ۱۰ـ۱۱، که با تعبیر حکمای متألّه از آنها یاد کرده است؛ علوی عاملی، ص ۱۷۳). از سوی دیگر، صاحبان حکمت متعالیه، بنابر معنایی که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح سخن ابن‌سینا (۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۰۱) اظهار کرده، بر آن دسته از حکمای مسلمان اطلاق می‌شود که، از جنبهٔ روشی، در محدودهٔ استدلال و بحث متوقف نمی‌مانند و علاوه بر آن، طریق ذوق و شهود و بهره‌گیری از الهامات ربانی را به مدد ریاضات نفسانی و نیز سلوک معنوی بر اساس آموزه‌های عملی شریعت برای نیل به حقایق و معارف عالی لازم می‌دانند و همچنین از آموزه‌های وحیانی به عنوان بخشی از منابع و مبادی اندیشه در سلوک فکری خود استفاده می‌کنند. این ویژگی را از سهروردی به بعد در متن آثار حکمای مسلمان و اوج آن را در ملاصدرا به‌وضوح می‌توان یافت. به نظر می‌رسد به همین دلیل پس از ملاصدرا نظام فلسفی وی را حکمت متعالیه نامیده‌اند.

منابع حکمت متعالیه. با مطالعه و بررسی آثار ملاصدرا می‌توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است: ۱) منبع روحانی و باطنی، یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است، چنان‌که ملاصدرا (همانجاها) می‌گوید بسیاری از اسرار و رموزی که او به فهم آنها راه نیافته بود بدین‌وسیله بر او مکشوف گردیده و نیز آنچه او پیش از آن به‌واسطهٔ برهان یافته بود همراه با اسرار الهی و حقایق ربانی که بر او الهام شده به شهود و عیان مشاهده کرده است. او غالباً در اثنای طرح مباحث و بیان آرا و افکار خود بر استفاده و استمداد از این منبع تأکید و تصریح کرده است. ۲) منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه‌گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل‌گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همهٔ آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشهٔ ملاصدرا مؤثر بوده‌اند. ازاین‌رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۱۰ـ ۱۱؛ همو، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۲ـ۱۳۳) اظهار می‌دارد که پس از مطالعهٔ وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع

از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزلهٔ مواد و عناصر اصلی، با اندیشه‌ها و تأملات خاص ملاصدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند.

این دسته از منابع حکمت متعالیه عبارت‌اند از:

۱) قرآن و حدیث. شاید هیچ فیلسوف و حکیم مسلمان دیگری نتوان یافت که همچون ملاصدرا از آگاهی به قرآن و تفاسیری که بر آن نوشته شده برخوردار و در تنظیم و تبیین آرای خود از آن بهره برده باشد. آیات قرآن در تمامی نوشته‌های او به‌وفور یافت می‌شوند و چه‌بسا بدون تأثیر مستقیم قرآن، خلق چنین آثاری ممکن نبود (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ش، همان مقدمه، ص ۱۳). ملاصدرا به دلیل خبرگی در منابع حدیثی شیعه و سنّی، در آثار خود از نهج‌البلاغهٔ حضرت علی علیه‌السلام و احادیث حکیمانه و رازورزانهٔ شیعه و نیز از منابع اهل‌سنّت بهره‌های وافی برده است (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۱ـ۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ش، همانجا).

۲) کلام. متون کلامی شیعه و اهل سنّت یکی دیگر از منابع حکمت متعالیه به‌شمار می‌رود. با اینکه ملاصدرا متفکری شیعه بود اما کلام سنّی را نیز به خوبی می‌شناخت و بارها از متکلمان برجستهٔ اشعری و معتزلی همچون اشعری، غزالی، فخررازی، ایجی، تفتازانی، جاحظ، نظّام، ابوعلی و ابوهاشم جبایی و مانند اینها نقل‌قول کرده و از اختلاف‌نظر میان آنها به‌ویژه اختلاف آرای غزالی و فخررازی و نقش خاص آنها در تاریخ فلسفهٔ اسلامی نیز آگاه بود. *المباحث المشرقیة** فخررازی که خود چکیدهٔ تفکر کلامی متقدم است، منبع مهمی برای شناخت ملاصدرا از آرای کلامی و فلسفی متقدم بوده است. همچنین *شرح المواقف* جرجانی تأثیر قابل تشخیصی بر نوشته‌های ملاصدرا داشته است. از منابع کلام شیعی نیز طبیعتاً *تجریدالاعتقاد** خواجه نصیرالدین طوسی با همه شروح و حواشی مشهورش ــ از عالمانی همچون علامه حلّی، شمس‌الدین خفری، فخرالدین سماکی، صدرالدین و غیاث‌الدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی ــ از جملهٔ پایه‌هایی به شمار می‌روند که ملاصدرا در پی‌ریزی نظام فلسفی خود یعنی حکمت متعالیه از آنها استفاده کرده است. در میان منابع کلام اسماعیلی نیز *راحة العقل* حمیدالدین کرمانی* و *رسائل اخوان‌الصفا** تأثیر قابل ملاحظه‌ای در اندیشهٔ مؤسس حکمت متعالیه داشته‌اند (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۲ـ۷۳؛ نیز ← صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ش، همان مقدمه، ص ۱۴ـ ۱۵).

همچنین اقوالی از تعالیم حضرت عیسی علیه‌السلام در منظومهٔ فلسفی او نقل و بررسی شده است (برای نمونه ← صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۰۶؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۲، ص ۲۱۸).

۳) عرفان. نوشته‌های ملاصدرا عمیقاً متأثر از سنّت عرفانی است و در بحث از منابع حکمت متعالیه بر نقش منابع عرفانی متقدم که سرشتی اخلاقی و عملی داشتند، نظیر *قُوت‌القلوب**، *منازل السائرین**، *عوارف‌المعارف* و *احیاء علوم‌الدین** غزالی، و آثار بیشتر نظری عرفان همچون *زبدةالحقایق* عین‌القضاة همدانی* باید تأکید کرد. در این میان بیش از همه از *احیاء علوم‌الدین* استفاده شده است. همچنین به نقل‌قولهای مکرر او از مولوی باید اشاره کرد که ملاصدرا از آنها برای تأیید برخی از استدلالهای عقلی خود استفاده کرده است. اما علی‌رغم اهمیت مولوی و دیگر مشایخ متقدم عرفان، مکتب عرفانی ابن‌عربی عمیق‌ترین تأثیر را در نظام صدرایی داشته است و بیش از هر منبع دیگری در عرفان، از *فصوص‌الحکم** و *فتوحات مکیه** ابن‌عربی و نیز از پیروان و شارحان برجستهٔ آثار ابن‌عربی نظیر داوود قیصری، صدرالدین قونوی*، حمزه فناری نقل‌قول شده و در صورت‌بندی برخی از اهم اندیشه‌های محوری حکمت متعالیه به آنها ارجاع و استناد شده است (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۴ـ۷۵؛ نیز ← صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ش، همان مقدمه، ص ۱۶ـ۱۷؛ برای اطلاع از فهرستی از موارد تصریح به اقوال ابن‌عربی ← ندری ابیانه، ص ۹ـ۳۹).

۴) فلسفه‌های پیشین. بدون شک میزان اطلاع و آشنایی ملاصدرا دربارهٔ منابع فلسفی به‌ویژه منابع فلسفه و حکمت اسلامی در مقایسه با منابع سایر علومی که از آنها بهره برده بسیار وسیع‌تر و درخور توجه است. در این میان آشنایی او مانند اغلب حکمای مسلمان با منابع فلسفی پیش از اسلام، غیرمستقیم و از طریق ترجمه‌های عربی آنها بوده است. به هر حال نقل‌قولهای او از پیش‌سقراطیان به‌ویژه فیثاغورس*، افلاطون*، ارسطو* تا نوافلاطونیان* نشانهٔ پیوند اندیشهٔ او با جنبه‌هایی از آرای حکمای یونانی و اسکندرانی است. آگاهی او از اقوال پیش‌سقراطیان می‌بایست از طریق کشکولهای ابن‌هندو و ابن‌فاتک و *الملل و النحل** شهرستانی بوده باشد. همچنین به تبع راه و روش سهروردی و اشراقیان، ارجاعاتی در نوشته‌های ملاصدرا به اثری که او *الرسالة الذهبیة*[1] می‌نامید می‌توان یافت. رد پای فیثاغورس را در آموزه‌های وی نه فقط در عناصر اشراقی بلکه در آثاری نظیر *رسائل اخوان‌الصفا* نیز باید دنبال کرد.

---

1. *Golden Verses*

دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون نیز، مانند سایر فیلسوفان مسلمان، عمدتاً از رسالهٔ تیمائوس[1] استفاده کرده است و در عین حال برخی دیگر از محاورات او را نیز می‌شناخته چنان‌که به رسالهٔ فایدون[2] هم ارجاع داده است. ملاصدرا، مانند حکمای پیش از خود، با ارسطو بیش از دیگر فیلسوفان یونانی آشنا بوده است و به تفصیل آثاری همچون مابعدالطبیعه*، طبیعیات و دربارهٔ نفس ارسطو را مطالعه کرده بود. اما ارسطویی که او می‌شناسد و از وی بسیار نقل‌قول می‌کند بیشتر افلوطینی و برقلسی بود تا معلم اول، زیرا منبع نقل او آثار منحولی مانند المعرفة الربوبیة، اثولوجیا* و کتاب‌التفاحة هستند که همگی در اصل از آنِ مکتب نوافلاطونی است (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۵ـ۷۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ش، همان مقدمه، ص ۱۸). از منابع حکمت خسروانیان و به تعبیر دیگر حکمای فرس یا فهلویون* هم باید نام برد (برای نمونه ← صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۱۰۸، ج ۲، ص ۷۵، سفر ۴، ج ۲، ص ۱۳، ۱۴۳). اما شناخت او از منابع متقدم حکمت اسلامی دقیق‌تر و کامل‌تر از آشنایی‌اش با منابع یونانی و اسکندرانی بوده و طبعاً پیوند نزدیک‌تر و عمیق‌تری با آنها داشته است. در میان منابع ملاصدرا گذشته از قرآن و حدیث، ابن‌سینا را در عرض سهروردی و ابن‌عربی مهم‌ترین منبع حکمت متعالیهٔ او باید دانست. علاوه بر آثار معروف ابن‌سینا مانند شفاء*، نجات، مبدأ و معاد، رسالة فی العشق و عیون الحکمة از آثار کمتر شناخته شدهٔ او در آن زمان نظیر تعلیقات* و مباحثات بارها نقل‌قول کرده است. در میان دیگر منابع حکمت مشاء اسلامی که ملاصدرا از آنها بهره برده از التحصیل بهمنیاربن مرزبان*، کتاب المعتبر فی الحکمة ابوالبرکات، درّةالتاج قطب‌الدین شیرازی*، حکمةالعین دبیران کاتبی قزوینی* و هدایهٔ اثیرالدین ابهری* نیز باید یاد کرد اما توجه خاص او به خواجه نصیرالدین طوسی، احیاگر مکتب ابن‌سینا، و آثار فلسفی مهم او نظیر شرح الاشارات و التنبیهات، رسالة العلم و نقد المحصل معطوف است. در میان منابع حکمت اشراق، حکمةالاشراق* و شرح قطب‌الدین شیرازی بر آن و نیز دیگر آثار سهروردی به‌ویژه تلویحات، مطارحات و هیاکل‌النور را در مجموعه منابع تأثیرگذار بر نظام صدرایی باید نام برد. اندیشهٔ میرداماد*، مؤسس مکتب اصفهان و استاد ملاصدرا، گرچه در جهات متعددی با ملاصدرا متفاوت است اما آن را از جمله عوامل مؤثر در ظهور حکمت صدرایی باید به‌شمار آورد (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۵ـ۷۹؛ نیز ← صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ش، همان مقدمه، ص ۱۵ـ۱۶؛ همو، ۱۳۸۶ش، مقدمهٔ آشتیانی، ص ۷).

تا بدینجا منابع و مآخذی که اطلاع و آگاهی ملاصدرا از آنها به منزلهٔ بخشی از عناصر یا مبانی اصلی در بنیان نهادن نظام مابعدالطبیعی حکمت متعالیه به‌شمار می‌رود اجمالاً بررسی شد. اما از جنبهٔ روشی نیز مطالعهٔ زمینه‌هایی که پیش از ملاصدرا در مسیر تحول و تکامل حکمت اسلامی فراهم آمده بود برای شناخت عوامل تأثیرگذار در صورت‌بندی این نظام ضرورت دارد. مراد از روش، نحوهٔ جستجوی حقیقت و ابزارهای حصول یقین است. در میان دانشمندان علوم و معارف مختلف دربارهٔ اینکه چه شیوه یا ابزار معرفتی برای نیل به حقیقت و یقین، کارآمد و معتبر است همواره اختلاف‌نظر بوده است. در حوزهٔ فلسفه و حکمت نیز آرای متفاوتی اظهار شده تا آنجا که یکی از وجوه تمایز مکتبهای فلسفی براساس همین معیار تعیین می‌شود. روشهای اتخاذ شده در فلسفه و حکمت اسلامی عبارت‌اند از: ۱) اصالت عقل و استدلال یا به تعبیر سهروردی (ج ۲، ص ۱۳) روش بحث و نظر که طریقهٔ معتبر نزد مشائیان مسلمان است. ۲) اصالت کشف و شهود که حکمای اشراقی مسلمان به آن شهرت دارند. ۳) روش حاصل از ترکیب راههای سه‌گانهٔ معرفت قرآنی، برهانی و عرفانی که روش مأخوذ و معتبر در حکمت متعالیه است. ملاصدرا علاوه بر اینکه از ثمرات و نتایج معرفتی روشهای مختلف بهره برد، چنان‌که گزارش آن در بخش منابع اجمالاً عرضه شد، از هریک از روشهای رایج پیش از خود نیز در مرحلهٔ تألیف و تنظیم مکتب فکری‌اش سود جست (← جوادی‌آملی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۸۳؛ نصر، ۱۳۷۵ش، ص ۶۴۴ـ۶۴۵؛ همو، ۱۹۹۷، ص ۸۷ـ۸۸؛ آشتیانی، ص ۱۴ـ۱۵؛ نیز برای اطلاع از آرای مختلف دربارهٔ روشهای معرفتی ← علم*؛ یقین*). اما باید در نظر داشت که پیدایش چنین رویکردی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی یکباره و بی‌سابقه نبوده و پیش از آن، زمینه و بستر مناسب این تحولِ روشی تدریجاً فراهم آمده بود. چهار مکتب کلاسیک دورهٔ پیش از مغول، یعنی مشایی، اشراقی، عرفانی و کلامی، با همهٔ صور گوناگون خود طی چهار قرن پیش از ملاصدرا به‌طور گسترده‌ای بسط یافتند و به یکدیگر نزدیک شدند و زمینه را برای امر خطیری که ملاصدرا انجام داد آماده کردند. تأسیس حکمت اشراق سهروردی، تحول کلام شیعی توسط خواجه نصیرالدین طوسی و پی‌گیری و تداوم آن توسط شاگردان خواجه‌نصیر نظیر علامه حلّی، کوشش برخی از دانشمندان برجستهٔ شیعه برای برقراری توافق میان فکر شیعی با عرفان، نظیر سیدحیدر آملی با تألیف جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار* و ابن‌ابی‌جمهور

1. Timaeus
2. Phaedo

احسایی با تألیف کتاب *المجلی* که تفسیر شیعی از عرفان ابن‌عربی است، و گرایش برخی متکلمان شیعی به جانب فلسفهٔ اشراقی و مشایی و کوشش برای وفق دادن آنها با یکدیگر و نیز اقدام کسانی مانند ابن‌ترکه اصفهانی برای تلفیق آموزه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ابن‌عربی، و همچنین ظهور مکتب اصفهان از عواملی هستند که زمینهٔ مناسبی برای تأسیس حکمت متعالیه فراهم آوردند (نصر، ۱۹۹۷، ص ۲۰ـ۲۱، ۷۹).

بدین‌ترتیب به نظر برخی از محققان، امتیاز اساسی حکمت متعالیه نسبت به سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام، در جامعیت حکمت متعالیه است که برخلاف علوم دیگر، هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نایل می‌سازد، زیرا عرفان برای اهل بحثِ محض کافی نیست گرچه خود عارف را مطمئن می‌کند و حکمت بحثی برای اهل شهود رسا نیست گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و جدالهای کلامی برای اهل برهان کافی نیست گرچه شنوندهٔ اهل جدل را ساکت می‌کند چون جدال برای ساکت کردن حریف بحث است برخلاف برهان که هر دو را قانع می‌کند. بنابراین تنها حکمتی که هم برای خود حکیم و هم برای دیگران از اهل شهود و اهل نظر کفایت می‌کند حکمت متعالیه است (← جوادی آملی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۸۵ـ۱۸۷؛ نیز ← نصر، ۱۹۹۷، ص ۸۸ـ۹۴؛ آچیک گنج، ص ۴ـ۵).

دربارهٔ هویت و اصالت حکمت متعالیه، داوریهای متفاوتی صورت گرفته است. به‌استثنای نقد و بررسیهای تخصصی دربارهٔ آرا و نظریات اصلی و ابداعی در حکمت متعالیه و نتایج حاصل از آنها، این داوریها غالباً به روش حکمت متعالیه و همچنین شیوهٔ استفادهٔ ملاصدرا از منابع مذکور معطوف است. میرزاابوالحسن جلوه*، و ضیاءالدین درّی اصفهانی* از جملهٔ مخالفانی بوده‌اند که شیوهٔ استفاده از منابع را در حکمت متعالیه ملاصدرا مورد انتقاد قرار داده تا حدی که او را به اقتباسهای ناروا و حتی سرقت از منابع اندیشه گذشتگان متهم کرده‌اند. ریشه و مبنای نظریهٔ التقاط‌انگاری حکمت متعالیه را در اقوال ایشان می‌توان یافت (← صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ش، همان مقدمه، ص ۴ـ۵، ۷ـ۸؛ حائری‌یزدی، ص ۷۰۷؛ نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۰؛ صدوقی‌سها، ص ۷۵ـ۷۹). در مقابل ایشان، کسانی که حکمت متعالیه را واجد اصالت و هویت مستقلی می‌دانند از زوایای متفاوتی به بررسی و تبیین این موضوع و رد نظریهٔ التقاطی بودن حکمت متعالیه پرداخته‌اند. به نظر نصر (۱۹۹۷، ص ۶۹ـ۷۰، ۷۹) حکمت متعالیه مکتب تعقلی جدیدی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است که چشم‌انداز دیگری فراروی اهل فلسفه در جهان اسلام باز کرد و نباید شهود عقلی مؤسس آن را تا حد یک التقاط و ترکیب سادهٔ اندیشه‌های پیش از وی فروکاست. اقتباس و وام‌گیری او از منابع متقدم در واقع، بازآفرینی و تبدیل و تبدلی در اظهار مطالب گذشتگان است به گونه‌ای که می‌توان گفت حقیقتِ آن مطالب در پرتو تحقیق و تبیینی دیگر از نو آشکار شده است و این پرتو صرفاً بازتاب اندیشهٔ گذشتگان نیست بلکه ناشی از اشراقی است که از افق وجود و عقل ملاصدرا تابیده و نیز برگرفته از انوار الهاماتی است که، به گفتهٔ خود او (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۱ـ۱۳)، از عالم بالا دریافت می‌کرده است. با مقایسهٔ میان این منابع و استفادهٔ او از آنها میزان تحول و بازآفرینی که در آن اندیشه‌ها صورت گرفته به خوبی آشکار می‌شود.

حائری‌یزدی (ص ۷۰۷ـ۷۰۹) از منظر منطقی و معناشناختی معتقد است که روش فلسفه‌نگاری ملاصدرا روش خاصی است که وی آن را «حکمت متعالیه» یعنی حکمت برتر نامیده و از این رهگذر فلسفهٔ خود را نوین و نوآورده جلوه داده است که نه براساس فلسفهٔ مشاء استوار است و نه از فلسفهٔ اشراق و نوافلاطونی پیروی مطلق می‌کند و نه از هیچ‌یک از مکتبهای فکری و اعتقادی دیگر و در عین حال بر تمام این روشهای تعلیمی برتری و پیشی می‌طلبد. این برتری هرگز یک تفوق ادعایی نیست و حتی نمی‌توان آن را یک تکامل تفسیری برای مکتبهای پیشین فلسفه به حساب آورد، زیرا تکامل تفسیریی که عاری از یک رابطهٔ منطقی باشد چیزی بیش از یک افزایش اتفاقی و تورم کلامی نخواهد بود و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را حکمت برتر نامید. با الهام از علم معناشناسی[1] جدید، به نوعی برتری منطقی برای حکمت متعالیه می‌توان دست یافت. بدین صورت که بنابر تقسیم‌بندی زبانی به زبان موضوعی[2] و زبان برتر[3] می‌توان گفت که ملاصدرا برای آموزش فلسفهٔ خود دو زبان به کار گرفته است که یکی را زبان برتر یعنی «حکمت متعالیه» نامیده که به وسیلهٔ آن از فلسفهٔ خود سخن گفته است و دیگری زبان موضوعی است که همان زبان اصلی فلسفهٔ مشاء و اشراق و سایر مکتبهایی است که مورد بحث فلسفی او قرار گرفته است. با این تفسیر، فلسفهٔ صدرا نه تنها از اتهام تلفیق و نااستواری مبرا می‌شود بلکه بر مبنای آن می‌توان نوآوریهای او را در یک سیستم اصل موضوعی که از نظم

1. semantics 2. object language 3. meta language

بی‌نظیری برخوردار است توجیه و بازسازی کرد (نیز ← علیزاده، ص ۹۵ـ۹۶).

دیدگاه دیگر در این زمینه مبتنی بر تفکیک معرفت‌شناختی است. باتوجه به سخن فیلسوفان علم در هر علمی دو مقام وجود دارد: یکی مقام گردآوری موادخام، چه فاسد و چه سالم؛ و دیگری مقام داوری یا به اصطلاح مقام تصویب که در آن به جداسازی سالم از فاسد مبادرت می‌شود. آنچه در نسبت دادن روش معیّنی به یک دستگاه معرفتی اهمیت دارد و در ارزیابی آن در مدنظر قرار می‌گیرد روش داوری آن است. بنابر این نظریه، تفاوت اساسی و اصالت حکمت متعالیه نسبت به سایر مکتبهای فلسفی پیشین در مقام گردآوری است. چون در حکمت متعالیه علاوه بر عقل، داده‌های وحیانی و کشف و شهود هم ابزارهای گردآوری‌اند. مراد از آمیختن کلام و فلسفه و عرفان و بهره‌گیری از شریعت و طریقت و حقیقت، استفاده از ابزارهای سه‌گانه در مقام گردآوری است و این در حالی است که در مقام داوری ذره‌ای از التزام به عقل و برهان کاسته نشده و این محور، که ستون اصلی تفکر فلسفی است، همچنان مورد احترام است (علیزاده، ص ۹۷؛ نیز ← فرامرز قراملکی، ص ۱۳۱). در انتقاد به این نظر گفته شده که حکمت متعالیه در مقام داوری صرفاً به برهان ملتزم نمانده بلکه علاوه بر آن از ابزارهای سنجش تیزتر و برّاتر [نظیر کشف و شهود و تجربه‌های عرفانی] نیز بهره برده است و به همین دلیل در کسب نتایج ابتکاری، حل مسائل فلسفی و طرح و تولید مسائل جدید بیش از مکتبهای پیشین موفق بوده است. چنان‌که با در نظر گرفتن معیارهای چهارگانهٔ تکامل علوم (توسعهٔ روشهای گردآوری و داوری؛ حل مسائل بیشتر؛ طرح مسائل جدید و وضوح و دقیق بودن تحلیلها و تفسیرها) به برتری و کمال حکمت متعالیه می‌توان پی برد (← علیزاده، ص ۹۷ـ۱۰۱). بنابر پیشنهاد دیگر، حکمت متعالیه را مطالعهٔ بین رشته‌ای باید دانست که نه التقاط و نه تلفیق آرا، بلکه از میان برداشتن حصرگرایی روش‌شناختی ویژگی عمدهٔ آن است (← فرامرز قراملکی، ص ۱۳۳ـ۱۳۴).

نوآوریهای حکمت متعالیه در مسائل و آرای فلسفهٔ اسلامی. نوآوریهای حکمت متعالیه را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد: یکی، عرضهٔ راههای جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان دربارهٔ آن منازعه بوده است؛ و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه‌پردازی دربارهٔ آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می‌دهد، بالطبع نوآوریهای آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب به‌شمار می‌روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطهٔ آغازین سایر سیستمهای فلسفی نیز وجود و شناخت آن است اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی‌نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریهٔ اصالت وجود پاسخ مبتکرانهٔ ملاصدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن‌سینا و پیروانش نیز این قول را می‌توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیهٔ صدرایی به‌نحوی که راه‌گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی‌سابقه است (← نصر، ۱۳۷۵ش، ص ۶۴۶؛ نیز ← آچیک گنج، ص ۶). به نظر حائری‌یزدی (ص ۷۱۰ـ۷۱۲) این نظریه درواقع شالودهٔ «زبان برتر» حکمت صدرایی است که ملاصدرا در تمام مسائل بعدی به عنوان یک اصل موضوعی به‌کار برده است (← اصالت وجود*). برخی از مهم‌ترین نوآوریهای اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارت‌اند از: تشکیک وجود، وحدت وجود*، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری*، تبیین فلسفی جدید دربارهٔ زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریهٔ جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقا بودن نفس، قاعدهٔ بسیط الحقیقة*، قاعدةالنفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل (← مثال*، عالم)، و مجموعهٔ آرای مربوط به معادشناسی (← امکان*؛ اتحاد عاقل و معقول*؛ تجرد نفس*؛ تشکیک*؛ زمان*؛ معاد*؛ وجود*؛ وجود رابط و مستقل*؛ وحدت و کثرت*؛ وحدت وجود*؛ نفس*؛ ملاصدرا*).

پیروان و مروّجان حکمت متعالیه. در زمان حیات ملاصدرا و در حدود یک سده پس از او و بنا بر شرایط نامساعد زمانه، حکمت متعالیه با اقبال حوزه‌های درس و بحث فلسفی مواجه نشد و حتی از سوی برخی از معاصرانش، نظیر ملارجبعلی تبریزی*، آقاحسین خوانساری*، عبدالرزاق لاهیجی* و محمدباقر سبزواری*، مورد نقد واقع شد. در میان مهم‌ترین شاگردان بلافصلش، فیض کاشانی* و فیاض لاهیجی، فیض کاشانی بیشتر از آموزه‌ها و روش فکری استاد خود متأثر شده بود. در سلسلهٔ شاگردان با واسطهٔ ملاصدرا، انتقال میراث فلسفی وی را از طریق آقامحمد بیدآبادی* به شاگردش آخوند ملاعلی نوری* دانسته‌اند و در نهایت او بود که به احیای حکمت متعالیه همت گماشت (نصر، ۱۳۷۵ش، ص ۶۵۸؛ *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۲، مقدمهٔ آشتیانی، ص پانزده، پانویس ۱۱، ص ۱۱۸؛ صدوقی‌سها، ص ۹۵). به نظر آشتیانی (*منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۲، مقدمه، همانجا)، اول کسی که طلاب را به اهمیت حکمت متعالیه متوجه ساخت و به ترویج آن کوشید

میرزامحمد الماسی نوهٔ محمدتقی مجلسی بوده است. از دیگر پیروان و مروّجان برجستهٔ حکمت متعالیه، از ملاهادی سبزواری*، آقاعلی مدرس طهرانی*، شیخ‌محمدحسین اصفهانی*، میرزا مهدی آشتیانی*، ابوالحسن شعرانی*، در میان مدرّسان عصر حاضر نیز از سیدمحمدحسین طباطبایی*، مهدی حائری یزدی*، سیدجلال‌الدین آشتیانی* را می‌توان نام برد.

حکمت متعالیه در حوزه‌های درس فلسفی هند، نیز تأثیر آشکار داشته است (نصر، ۱۳۷۵ش، همانجا). از جملهٔ علمای آن دیار که به حکمت متعالیه توجه کردند و با شرح و حاشیه‌نویسی و حتی نقد بر آثار و آرای ملاصدرا به رواج و معرفی مکتب وی نقش داشتند، عبارت‌اند از شاه عبدالقادر اورنگ‌آبادی، شاه‌عبدالعزیز دهلوی*، شیخ‌علی تبتی* ملقب به فاضل، سیدمحمدمرتضی نونهروی، مولانا برکات احمد طوکی، مناظر احسن، ابوالاعلی مودودی* و محمدانورشاه کشمیری، صاحب منظومه‌ای دربارهٔ حدوث عالم مبتنی بر آرای حکمت متعالیه، را می‌توان نام برد (← ثبوت، ۱۳۸۰ش، ص ۹۰ـ۱۰۲، ۱۴۹ـ۱۷۷، ۳۲۶ـ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۳ش، ص ۶۲ـ۶۴، ۷۳ـ۷۴؛ کشمیری، ص ۳؛ اختر راهی، ج ۱، ص ۵۰).

همچنین با مساعی محققانی همچون هانری کوربن* و توشیهیکو ایزوتسو*، سیدحسین نصر، ملاصدرا و مکتبش در غرب و دیگر سرزمینهای غیراسلامی شناسانده شد. در بخشهای مختلف جهان اسلام مانند کشورهای عربی، ترکیه، اندونزی و مالزی هم‌اکنون گروههای گسترده‌ای از علاقه‌مندان به حکمت متعالیه و آثار ملاصدرا وجود دارند (نصر، ۱۳۷۵ش، ص ۶۵۸ـ۶۵۹).

منابع: آلب ارسلان آچیک گنج، «نمونه سیستم فلسفی در فلسفه اسلامی»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، اول خرداد ماه ۱۳۷۸ ـ تهران، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ش؛ جلال‌الدین آشتیانی، «'ملاصدرا' حکیمی متأله، فرید در برهانیات و ناظر هوشمندی در عرفانیات» (مصاحبه)، خردنامهٔ صدرا، ش ۲ (شهریور ۱۳۷۴)؛ ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، مع‌الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح‌الشرح لقطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳؛ همو، رسائل، [قم]: بیدار، [? ۱۴۰۰]؛ سفیر اختر راهی، تذکرهٔ علمای پنجاب، لاهور ۱۹۸۱/۱۴۰۰؛ اکبر ثبوت، فیلسوف شیرازی در هند، تهران ۱۳۸۰ش؛ همو، «فیلسوف نونهره از واپسین حلقه‌های اتصال حکمت ایرانی و هندی»، آینهٔ میراث، دورهٔ جدید، سال ۲، ضمیمهٔ ش ۲ (۱۳۸۳ش)؛ عبدالله جوادی‌آملی، «حکمت متعالیه صدرالمتألهین»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، همان؛ همو، «مجموعه فهم و شهود»، خردنامهٔ صدرا، ش ۳ (فروردین ۱۳۷۵)؛ مهدی حائری‌یزدی، «درآمدی برکتاب اسفار: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة»، مجلهٔ ایران‌شناسی، سال ۲، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۱)؛ محمدبن اسعد دوانی، ثلاث رسائل، چاپ احمد تویسرکانی، مشهد ۱۴۱۱؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدبن محمود شهرزوری، شرح حکمة‌الاشراق، چاپ حسین ضیائی‌تربتی، تهران ۱۳۸۰ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت ۱۹۸۱؛ همو، رسائل فلسفی، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۶۲ش؛ همو، شرح‌الهدایة الاثیریة، [چاپ سنگی تهران ۱۳۱۳]، چاپ افست [بی‌جا، بی‌تا]؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ش؛ همو، المبدأ و المعاد، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۴ش؛ منوچهر صدوقی‌سها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر، تهران ۱۳۸۱ش؛ احمدبن زین‌العابدین علوی عاملی، شرح‌القبسات، چاپ حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۶ش؛ بیوک علیزاده، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتبهای فلسفی دیگر»، خردنامهٔ صدرا، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۶)؛ احد فرامرز قراملکی، «روی‌آورد بین رشته‌ای و هویت معرفتی فلسفهٔ صدرایی»، مقالات و بررسیها، دفتر ۶۳ (تابستان ۱۳۷۷)؛ داوودبن محمد قیصری، شرح فصوص‌الحکم، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۷۵ش؛ محمدانورشاه کشمیری، ضرب‌الخاتم فی حدوث‌العالم، گجرات ۱۹۹۶/۱۴۱۵؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران: از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ش؛ محمدباقربن محمد میرداماد، نبراس‌الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب‌البداء و اثبات جدوی الدعاء، مع تعلیقات علی نوری، چاپ حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۴ش؛ فرشته ندری ابیانه، تأثیرات ابن‌عربی برحکمت متعالیه، تهران ۱۳۸۶ش؛

Hossein Nasr, "Mullā Ṣadrā: his teachings", in *History of Islamic philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, pt.I, Tehran: Arayeh Cultural Ins, 1375 sh; idem, *Ṣadr al-dīn Shīrāzī and his transcendent theosophy: background, life and works*, Tehran 1997.

/ فاطمه فنا /

حِکَمی یزدی، آقامیرزاعلی‌اکبر، معروف به حکیم الهی، استاد حکمت و عرفان قرن سیزدهم و چهاردهم. وی در حدود ۱۲۶۷ در یزد به‌دنیا آمد. پدرش، میرزا ابوالحسن یزدی، از تاجران یزد بود. علی‌اکبر از اوان جوانی به کسب دانش علاقه‌مند شد. او در زادگاهش به تحصیل ادبیات و علوم پرداخت. سپس به اصفهان رفت و نزد آقامحمدرضا قمشه‌ای* اسفار ملاصدرا و شرح قیصری بر فصوص‌الحکم محیی‌الدین ابن‌عربی را خواند و از درس شرح منظومهٔ جهانگیرخان قشقایی* نیز بهره برد (مدرس یزدی، مقدمهٔ کمره‌ای، ص ۱۳؛



آقامیرزاعلی‌اکبر
حکمی یزدی

محقق داماد، ص ۱۰۹). بعد از آن در تهران علوم معقول را از آقاعلی مدرس طهرانی* و میرزاابوالحسن جلوه* و ریاضیات را از میرزاحسین سبزواری فراگرفت. با آمدن آقامحمدرضا قمشه‌ای به تهران، بار دیگر شاگرد و استاد یکدیگر را یافتند (مدرس گیلانی، ص ۱۲۳؛ صدوقی‌سها، ص ۴۵۴؛ محقق‌داماد، ص ۱۱۲). حکمی علوم منقول را از میرزاابوالقاسم نوری تهرانی* و سیدصادق طباطبایی و میرزاحسن آشتیانی فراگرفت (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۳، ص ۳۳۹؛ امین، ج ۸، ص ۱۷۶).

حکیم یزدی چندی قبل از وقایع مشروطه به قم رفت (مدرس‌گیلانی، همانجا؛ محقق داماد، ص ۱۱۳). او در قم ازدواج کرد و تا پایان عمر در آنجا ماند (محقق داماد، همانجا) و به تدریس علوم عقلی و نقلی پرداخت (مدرس‌یزدی، مقدمهٔ خلیل کمره‌ای، ص ۱۴، ۱۶). وی در قم، به هنگام بروز اختلاف میان مردم، یکی از مراجع رفع دعاوی بود (محقق داماد، ص ۱۱۵)، اما ظاهراً مخالفان فلسفه و عرفان نظر خوشی به او نداشتند (← امام‌خمینی، ج ۱۸، ص ۷۹).

حکیم یزدی در تهران و قم، شاگردان بسیاری داشت که مشهورترین آنها عبارت بودند از: سیدکاظم عصار تهرانی، میرزااحمد آشتیانی، سیدمحمدتقی خوانساری، سیداحمد خوانساری، میرزاابوالحسن شعرانی، میرزاابوالحسن رفیعی قزوینی، امام خمینی، سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی و میرزاخلیل کمره‌ای (مدرس گیلانی، همانجا؛ شریف‌رازی ج ۴، ص ۴۹۲؛ جامی، مقدمهٔ موسوی بهبهانی، ص شصت‌وشش ـ شصت‌وهفت؛ مدرس‌یزدی، مقدمهٔ محمود حکمی یزدی، ص ۲۲ـ۲۳).

حکیم یزدی را از مدرّسان شاخص فلسفه و عرفان عهد خویش دانسته‌اند (← جامی، همان مقدمه، ص شصت‌وشش؛ صدرالدین شیرازی، مقدمهٔ آشتیانی، ص ۱۱۱؛ امین، همانجا). سیدجلال‌الدین آشتیانی (صدرالدین شیرازی، مقدمه، ص ۱۰۶، ۱۱۲) احاطهٔ حکیم یزدی را در علوم ریاضی بیش از الهیات و علوم دیگر دانسته است. برخی از اسناد به‌جا مانده از او، مبیّن علاقهٔ وی به مسائل سیاسی و مشارکت در امور اجتماعی است (محقق داماد، همانجا). وی با بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، حاکم یزد، مناسبات حسنه‌ای داشت و بدیع‌الملک خود را شاگرد حکیم دانسته است (← بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، ۱۳۵۸ش، ص ۱۱۸). بدیع‌الملک‌میرزا، رسالهٔ حکمت *عمادیه* را ــ که شرح و ترجمهٔ فارسی *الدرّة الفاخرة* عبدالرحمان جامی، و تقریر مطالب حکیم یزدی است ــ تحریر کرد (جامی؛ بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، همانجاها؛ محقق داماد، ص ۱۱۱ـ۱۱۲). بدیع‌الملک میرزا، به گفتهٔ خود (۱۳۶۳ش، ص ۷۴ـ۷۵)، *رسالهٔ مشاعر* ملاصدرا را نزد حکیم خوانده. ترجمهٔ فارسی *مشاعر* (تهران ۱۳۶۳ش) به‌نام بدیع‌الملک میرزا چاپ شده، اما او در مقدمه (ص ۷۵) گفته که ضمن استفاده از بیانات حکیم یزدی، آنها را جمع و تحریر کرده و به نظر استادش رسانده و آن را *عمادالحکمة* نامیده است. همچنین وی از حکیم چند پرسش فلسفی کرده که او به برخی از آنها پاسخ گفته است (محقق داماد، ص ۱۲۸ـ۱۲۹). انگیزهٔ طرح این پرسشها از حکیم یزدی، احتمالاً آن بوده که او بیشتر از دیگران با مسائل فلسفی غرب آشنا بوده است (مجتهدی، ص ۲۷۰). به نظر مجتهدی (ص ۲۶۵)، پرسشهای بدیع‌الملک میرزا از حکیم اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و می‌توان آنها را کلیدی برای ورود به یکی از مقاطع تحول فکر در ایران و رویارویی ایرانیان با فلسفهٔ جدید غرب دانست.

حکیم یزدی در ۱۳۴۴ در قم درگذشت و در قبرستان شیخان دفن شد (مدرس گیلانی، همانجا). فقیه و مؤسس حوزهٔ علمیهٔ قم، حاج‌شیخ عبدالکریم حائری، در آن روز، به احترام وی، درس را تعطیل کرد (مدرس یزدی، مقدمهٔ خلیل کمره‌ای، ص ۱۶).

حکیم یزدی در اواخر عمر، به‌سبب بیماری، نتوانست آثار خود را جمع‌آوری و چاپ کند، لذا برخی از آنها پس از مرگ او از میان رفت (مدرس یزدی، مقدمهٔ محمود حکمی یزدی، ص ۱۹). قسمتی از آنچه باقی مانده با عنوان *رسایل حِکَمیه*، که همه به فارسی است، به اهتمام فرزند او، محمود حکمی یزدی، در ۱۳۶۵ش در تهران چاپ شده است. قسمتی دیگر نیز، که برخی از آنها به فارسی و برخی به عربی است، با عنوان *مجموعهٔ رسائل کلامی و فلسفی و ملل و نحل*، با مقدمهٔ

غلامحسین ابراهیمی دینانی در ۱۳۷۴ش در تهران به چاپ رسیده است. *رسایل حکمیّه* مشتمل است بر رسالهٔ *بَدیعَة إلهیّة فی بیان مفهوم الماهیّة و الوجود* که آن را برای بدیع‌الملک نوشته، شرح فارسی رسالهٔ *مسألهٔ وجود* ملاعبدالرحمن جامی، رسالهٔ *معرفة النفس و معرفة‌الرب* و رساله‌ای در هندسه با خط حکیم یزدی. از جملهٔ آثاری که در مجموعهٔ *رسائل کلامی و فلسفی* مندرج است، رسالهٔ حکمت متعالیه، رسالهٔ *ملل و نحل*، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم قیصری*، و *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* است. حواشی بر شرح *نهج‌البلاغه* ابن‌ابی‌الحدید، شرح *الشواهد الربوبیة* ملاصدرا، *تعلیقه بر شرح منظومهٔ سبزواری* از جمله آثار چاپ نشدهٔ وی است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۳، ص ۳۳۹؛ محقق داماد، ص ۱۲۶؛ صدوقی‌سها، ص ۱۷۵). حکیم شعر نیز می‌سرود و «تجلی» تخلص می‌کرد و نیز در نگارش انواع خط مهارت داشت (← محقق داماد، ص ۱۲۶ـ۱۲۸).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ امام‌خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج ۱۸، تهران ۱۳۶۵ش؛ امین؛ بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، *حکمت عمادیه*، در عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذاهب الصوفیة و المتکلمین و الحکماء المتقدمین*، چاپ نیکولا هیر و علی موسوی‌بهبهانی، تهران ۱۳۵۸ش؛ همو، *عمادالحکمة: ترجمه و شرح فارسی کتاب مشاعر صدرالدین شیرازی*، در محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، *کتاب‌المشاعر*، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۶۳ش؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذاهب الصوفیة و المتکلمین و الحکماء‌المتقدمین*، چاپ نیکولا هیر و علی موسوی‌بهبهانی، تهران ۱۳۵۸ش؛ محمد شریف‌رازی، *گنجینهٔ دانشمندان*، تهران ۱۳۵۲ـ۱۳۵۴ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی حاج‌ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ش؛ منوچهر صدوقی‌سها، *تاریخ حکماء و عرفای متأخر*، تهران ۱۳۸۱ش؛ کریم مجتهدی، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب: مجموعهٔ پژوهشی*، تهران ۱۳۷۹ش؛ مصطفی محقق داماد، «نخبگان علم و عمل ایران: میرزا علی‌اکبر مدرس حکمی یزدی»، *نامهٔ فرهنگستان علوم*، سال۳، ش۳ (۱۳۷۵)؛ مرتضی مدرس گیلانی، *منتخب معجم الحکماء*، چاپ منوچهر صدوقی‌سها، تهران ۱۳۸۱ش؛ علی‌اکبر مدرس یزدی، *رسائل حکمیّه*، چاپ محمود حکمی یزدی، تهران ۱۳۷۲ش.

/ حسن سیدعرب /

حکومت ← دولت

حکومت اسلامی، کتاب ← ولایت فقیه

حکومت در اسلام

مقالهٔ حاضر در دو بخش سامان یافته است: ۱) در متون دینی و سیرهٔ پیشوایان دین، که به بررسی اصل حکومت و مشروعیت و مقبولیت و ویژگیهای ضروری حکومت (حاکم) از منظر منابع دینی می‌پردازد؛ و ۲) آرا و سیرهٔ فیلسوفان و فقها و نویسندگان معاصر، که به آرای دانشمندان و فقها دربارهٔ حکومت دینی، به‌ویژه در نظام اعتقادی و تعلیمی شیعه اختصاص دارد.

۱) در متون دینی و سیرهٔ پیشوایان دین

ضرورت وجود حکومت در مجتمعهای انسانی، به مثابهٔ سازوکار برقراری نظم و انضباط اجتماعی، استقرار امنیت و ادارهٔ جامعه هیچ‌گاه محل تردید نبوده است و جوامع کوچک و بزرگ برای برآورده شدنِ این نیازها همیشه دارای حکومتی هرچند ساده و ابتدایی بوده‌اند (مونتسکیو[1]، ص ۹۰). در برخی جوامع گذشته، از جمله سومر، بابِل و مصر حکومت جنبهٔ الهی داشته است (← نبراوی و مهنا، ج ۱، ص ۲۷ـ۴۳). بسیاری از پیامبران، از جمله برخی از انبیای بنی‌اسرائیل مانند یوسف، موسی، داود و سلیمان علیهم‌السلام عهده‌دار حکومت هم بوده‌اند (برای گزارش حکومت برخی از انبیای بنی‌اسرائیل ← کتاب امثال سلیمان، ۱:۱؛ کتاب اول پادشاهان، ۱:۱، ۲:۱۲ـ۱۳؛ سفر پیدایش، ۴۱: ۴۳ـ۴۴). قدیس آوگوستینوس[2] (متوفی ۴۳۰ میلادی) در کتاب <شهر خدا>[3] از دو نوع حکومت سخن به میان آورد: ۱) حکومت دنیوی یا شهر زمینی که هدف آن ایجاد امنیت و نظم است؛ ۲) حکومت آسمانی یا شهر خدا که برعهدهٔ قدّیسان و هدف آن، صلح و آرامش حقیقی است (← ج ۲، ص ۶، ج ۳، ص ۱۴۴ـ۱۴۶؛ برای تفاوتهای دیگر این دو شهر ← همان، ج ۲، ص ۲۱۱ـ۲۱۲).

در شریعت اسلام که به تصریح قرآن (روم: ۳۰)، تعالیم آن منطبق بر فطرت انسان و بنابراین متناسب با نیازهای متنوع اوست، نیاز اساسی بشر به حکومت تأیید و بر ضرورت حکومت در جامعهٔ اسلامی تأکید شده است. طبق بیان حضرت علی علیه‌السلام هر جامعه‌ای نیاز به حاکم و فرمانروا دارد، چه نیکوکار و چه گناهکار (← *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۴۰). بنابر یک حدیث نبوی اگر سه نفر قصد سفر داشته باشند، لازم است یک نفر را از میان خود به سرپرستی برگزینند (← متقی، ج ۶، ص ۷۱۷). افزون بر اینها، محققان و فقها و مفسران به استناد شماری از ویژگیهای دین اسلام بر ضرورت وجود حکومت در جامعهٔ اسلامی استدلال کرده‌اند، از جمله: ۱) جهانی و همگانی بودن، که تحقق آن، یعنی هدایت شدن همگان به توحید و یکتاپرستی و پرهیز از بندگی غیرخدا، مستلزم وجود

1. Charles Louis de Secondat Montesquieu
2. Saint Augustinus
3. *The city of God*

ســـازوکارهایی مـناسب از جـمله تشکـیل حکـومت است تـا صاحبان قدرت و مال که به‌طور طبیعی در برابر تحقق همه‌جانبهٔ آرمان توحید مقاومت می‌کنند، نتوانند مانع جامهٔ عمل پوشیدن آن شوند. به همین دلیل است که پیامبر اکـرم، عـلاوه بـر شأن رسـالت و ابلاغ پیام الهی، از جـایگاه رهـبری اجتماعی و سیاسی و به تـعبیر قـرآن (احـزاب: ۶) ولایت بـر مـؤمنان هـم بـرخـوردار بـوده است؛ ۲) تـداوم اسـلام تـا روز قـیامت، کـه به اقتضای آن باید دارد که همهٔ شئون رسول خدا از جمله شأن ولایت و حکومت (جز شأن نبوت که قطعاً پایان پذیرفته است) پس از رحلت ایشان استمرار داشته بـاشد. از آیـهٔ ۱۴۴ سـورهٔ آل‌عمران نیز می‌توان دریافت که مرگ یا شـهادت پـیامبر نـباید موجب تعطیل سنّت و سیرهٔ او شـود. بـر ایـن اسـاس، تـعیین جانشین برای پیامبر اکرم که در آیهٔ ۶۷ سورهٔ مائده، هم‌سنگ با اصل رسالت و در آیهٔ ۳ سورهٔ مـائده، «اکـمال دیـن» و «اتـمام نعمت» خـوانـده شـده، ضـرورتی انکارناپذیر دارد و مـذاهب اسلامی در اصل ضـرورت آن (نـه مـصداق) اتـفاق‌نظر دارنـد؛ ۳) جامعیت شریعت اسلام که مجموعه‌ای هماهنگ با تـمامی نیازهای فردی، اجتماعی، مادی و معنوی بشر و در گـستره‌ای وسیع، شامل همهٔ ابعاد روابط انسان با خدا، خود و دیگـران و حتی با طبیعت است. تحقق یـافتن اهـداف شـریعت در ابـعاد گوناگون بدون توجه بـه حکـومت و ویـژگیهای ضـروری آن، امکان‌پذیر نیست و احکام و قوانین حقوقی، اجتماعی، سیاسی و کیفری در یک جامعه تنها در پرتو اقتدار حکـومتِ شـایسته، جامهٔ عمل می‌پوشد. به تعبیر احادیث، ولایت و امامت حـافظ همهٔ فریضه‌ها و سنّتهاست (ــه ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۴؛ حـــرّعاملی، ج ۱، ص ۱۸؛ طـباطبائی، ۱۳۴۱ش، ص ۸۰؛ امام خمینی، ۱۳۵۷ش، ص ۲۶ـ۳۳؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۰۰ـ۵۰۱).

علاوه بر این، دلایل عامی که ضرورتِ وجود حکـومت را در هر جامعه‌ای ثابت می‌کند، ضرورت تـوجه بـه حکـومت را در اسلام مدلّل مـی‌سازد، مـانند لزوم دفـاع از مـرزهای کـشور در بـرابـر دشـمنان، پیشگیری از تـجاوز مـتعدیان بـه حـقوق مردم، حفظ نظم و انـضباط اجـتماعی و بـرقراری امـنیت (ــه نهج‌البلاغة، همانجا؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۱ـ ۲۵۴). در قرآن نیز واژگان متعدد نـاظر بـه مـوضوع حکـومت، به کار رفته، مانند امامت، خـلافت، مُـلک، ولایت، اولوالامـر، حُکْم و بیعت (ــه محمدفؤاد عبدالباقی، ذیل همین واژه‌هـا). در قرآن، خداوند مـالک و فـرمانروای آسـمانها و زمـین (بـرای نـمونه ــه بقره: ۱۰۷؛ آل‌عـمران: ۱۸۹)، تـنها حـاکـم واقـعی و سرپرست مؤمنان خوانده شده (برای نـمونه ــه بـقره: ۲۵۷؛ انعام: ۵۷) و اوست که مُـلک و فـرمانروایی را بـه ارادهٔ خـود به افراد معیّن می‌دهد یا از آنـها بـاز مـی‌ستاند (ــه بـقره: ۲۴۷؛ آل‌عمران: ۲۶). خدا به مؤمنان صالح وعدهٔ حاکمیت بـر زمـین را داده است (ــه نـور: ۵۵). در بـرخـی آیـات از حکـمرانی (مُلک) شـماری از مـؤمنان و پـیامبران، بـه اذن و جـعل الهـی از جمله آل‌ابراهیم و طالوت، یـوسف، داود و سـلیمان سـخن به میان آمده و برای داودِ نبی تعبیر خـلیفه بـه‌کـار رفـته است (مثلاً: بقره: ۲۴۷، ۲۵۱؛ نسـاء: ۵۴؛ یـوسف: ۲۲؛ انـبیاء: ۷۹؛ ص: ۲۰، ۲۶، ۳۵) و خلافت بـه جـعل الهـی، کـه بـه بندگان خاص خدا داده شده، اقتضا دارد که خلیفه آراسـته بـه اخـلاق الهی باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴، ذیل ص: ۲۶). هـمچنین در قرآن به ویژگیهای شماری از حاکمان و حکومتهای سـتمگر و نـامطلوب از جـمله فـرعون اشـاره شـده (بـرای نـمونه ــه اعراف: ۱۲۷؛ یونس: ۸۳؛ قصص: ۴) و بر ضرورت فرمان‌برداری نکردن از استبدادگران و اعتماد نورزیدن به ستمگران و حرمت پذیرش ولایت «طاغوت» تأکید شده است (ــه بقره: ۲۵۷؛ هود: ۱۱۳؛ سبأ: ۳۱ـ۳۳).

سیرهٔ اجتماعی و سیاسی پیامبر اکرم نیز خود بهترین گواه بر اهمیت و ضرورت وجود حکـومتِ شایـسته در جامعهٔ اسلامی است. آن حضرت پس از دو بار بیعت با رؤسا و نمایندگان قبایل مدینه به این شهر مهاجرت کرد و زمینهٔ تأسیسِ حکومت را در آنجا فـراهـم سـاخت (طـبری، ج ۲، ص ۳۵۵ـ۳۶۸؛ مـجلسی، ج ۱۹، ص ۲۳ـ۲۶). ولایت و سـرپرستی ده سـالهٔ پـیامبر بـر جامعهٔ مـسلمانان، شیوه‌ای جـدید بـرای ادارهٔ جـامعه‌ای بـود که پـیشتر بـه شکـل قـبیله‌ای اداره مـی‌شد و در واقـع، اولیـن حکومت اسلامی بود. آن حضرت به اقـتضای ولایتِ سـیاسی خود، که از جانب خداوند به او واگذار شـده بـود، بـه کـارهای مهمی می‌پرداخت که از شـئون حکـومت بـه شـمار مـی‌روند، مـانند: دفـاع از مـدینه در بـرابـر مشـرکان، جـهاد بـا کـافران و منافقان (ــه تـوبه: ۵؛ تـحریم: ۹)، عـقد قـرارداد اجـتماعی ـ حقوقی با یهودیان مـدینه (بـرای مـتن قـرارداد ــه حـمیداللّه، ص ۵۷ـ۶۴) قضاوت و داوری میان مردم بـرای رفـع اختلافها (نسـاء: ۱۰۵)، گـردآوری زکـات و خـمس و غـنایم و ثـبت و ضبط و مصرف کردن آن در موارد معیّن (تـوبه: ۱۰۳؛ نـجفی، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ احمدی میانجی، ج ۱، ص ۱۷۳، ۲۹۲)، اعزام کارگزاران خود به شهرها و مناطق گوناگون (احـمدی مـیانجی، ج ۲، ص ۴۸۴، ۵۱۹، ۵۹۴، ۶۹۰)، نـصب فـرماندهان سـپاه (هــمان، ج ۲، ص ۵۱۰) و ارســال بــخشنامه‌های سـیاسی و حکومتی به کارگزاران خـود و دریـافت انـواع مـالیاتها (هـمان، ج ۲، ص ۶۱۴ـ۶۱۶). بـســیاری از نـویسندگانِ اسـلام‌شناس غـربی هـم بـه تـحقق دولـت اسـلامی در عـصر پـیامبر اکـرم و وجود نظام سـیاسی در اسـلام اذعـان دارنـد (بـرای نـمونه ــه

آرنولد[1]، ص ۳۰، ۱۹۸؛ وات[2]، ص ۲۰ـ۳۰). به نوشتهٔ لمتون[3] (ص ۱۳ـ۱۴) پایهٔ دولت اسلامی پیامبر اسلام، اعتقادی بود نه سیاسی یا قومی و مهم‌ترین هدف حکومت او دفاع از عقیده و پاسداشت آن بود.

پیامبر اکرم پیش از رحلت، در سال دهم هجرت در غدیرخم از مردم برای ولایت حضرت علی بیعت گرفت (مجلسی، ج ۳۷، ص ۱۲۷ـ۱۳۳؛ نیز ← امامت*؛ غدیرخم*؛ ولایت*). شیعیان بدین استناد فقط حضرت علی را پس از پیامبر اسلام سزاوار سرپرستی مسلمانان و حاکمیت بر جامعهٔ اسلامی می‌دانند. ولی در عمل سرنوشت دیگری برای حکومت رقم خورد و عده‌ای در سقیفهٔ بنی‌ساعده گرد آمدند و با ابوبکر به عنوان جانشین پیامبر بیعت کردند. او در هنگام مرگ عمربن خطّاب را به جانشینی خود تعیین کرد. خلیفهٔ دوم پس از ده سال حکمرانی، امر خلافت را به شورایی خاص واگذار کرد که حاصل آن خلافت عثمان‌بن عفان بود (مسعودی، ج ۴، ص ۱۸۲ـ۱۸۳، ۱۹۰، ۲۵۰ـ۲۵۱). با نفوذ امویان در ارکان دولت اسلامی و بروز انحرافات و به تبع آن، اعتراضهای بسیار و شورش مردم برخی سرزمینها از جمله مصر، خلیفه به قتل رسید و با هجوم مردم به خانهٔ حضرت علی و اصرار بر بیعت کردن با او، آن حضرت به خلافت رسید (طبری، ج ۴، ص ۴۲۷ـ۴۲۸؛ ابن‌شهرآشوب، ج ۳، ص ۱۹۵). اصرار امیرمؤمنان بر عمل به کتاب و سیرهٔ پیامبر و رعایت اصول و ضوابطی مانند سپردن مسئولیتها به افراد شایسته، تقسیم عادلانهٔ بیت‌المال و تسلیم نشدن در برابر مطالبات زیاده‌خواهان، آن حضرت را با مشکلاتی مواجه ساخت و حکومت پنج سالهٔ او با سه جنگ ناخواسته با ناکثین، قاسطین و مارقین سپری شد (حسن ابراهیم حسن، ج ۱، ص ۲۶۷ـ۲۶۸). حکومت کوتاه‌مدت امام حسن علیه‌السلام نیز به‌سبب کارشکنیها و دشمنیهای معاویه و پیمان‌شکنی مردم به ترک مخاصمه‌ای انجامید که بر پایهٔ آن حکومت به‌طور موقت به معاویه سپرده شد (آل‌یاسین، ص ۲۵۹ـ۲۶۲، ۳۶۷ـ۳۶۸؛ نیز ← حسن‌بن علی*، امام).

انتقال خلافت به بنی‌امیه، حکومت را در اسلام وارد مرحلهٔ جدیدی کرد که مهم‌ترین شاخص آن، تبدیل خلافت به سلطنت و موروثی نمودن رهبریِ سیاسی اجتماعی بود (← ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۶، ص ۴۸ـ۴۹؛ ابوزهره، ج ۱، ص ۹۴). امام حسین علیه‌السلام که در اعتراض به انتقال موروثی خلافت از معاویه به فرزندش یزید ــ به سبب آنکه خلاف معاهدهٔ معاویه بود و یزید به فساد اخلاق و انحراف آشکار از دین نیز مشهور بود ــ قیام کرد، در حادثهٔ خونین کربلا به شهادت رسید (← حسین‌بن علی*، امام؛ کربلا*، واقعه). خلفای بعدی، چه امویان و چه عباسیان، از دیدگاه امامان شیعه غاصب و ستمکار به‌شمار می‌رفتند. ازاین‌رو، امامان از آنان دوری می‌جستند و خود و شیعیانشان در موارد خاص به روش تقیه* رفتار می‌کردند (بحرانی، ج ۱، ص ۵؛ امین، ص ۱۹۸ـ۲۰۰). براین اساس، فقهای شیعه ــ به‌ویژه فقهای متقدم ــ حکومتها را در جوامع اسلامی اصولاً فاقد مشروعیت می‌دانستند و با عنوان «حاکم جائر» (ستمکار) از آنان یاد و از همکاری با این حکومتها منع می‌کردند، مگر در مواردی که وجود مصالحی (مثلاً گره‌گشایی از مشکلات شیعیان) همکاری با حکومت را ایجاب می‌کرد (برای نمونه ← مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۱۱؛ نجفی، ج ۲۲، ص ۱۸۲؛ نیز برای دیدگاههای فقهی دربارهٔ حکومت مشروع و رویهٔ عملی فقها ← بخش دوم مقاله).

مفهوم اصطلاح امامت (به تعبیر شیعه) یا خلافت (به تعبیر اهل سنّت) فراتر از حکومت ظاهری بر جامعهٔ اسلامی و عبارت است از «ریاست فراگیر بر دین و دنیای مردم»، ولی قطعاً سلطنت و حکومت ظاهری از جملهٔ مهم‌ترین شئون امامت (یا خلافت) به شمار می‌رود (← ماوردی، ص ۵؛ فخرالمحققین، ج ۴، ص ۲۹۳). به نظر شیعیان امامی، جانشین پیامبر اکرم با نص او و هر امام با نص امام قبلی مشخص می‌شود. ولی اهل سنّت بر این باورند که پیامبر کسی را به جانشینی خود برنگزیده و این امر مهم را به امت واگذار نموده است. باتوجه به شیوه‌های متفاوتی که در انتخاب خلفای نخستین به‌کار برده شد، متکلمان اهل سنّت برای انعقاد امامتِ یک شخص راههای گوناگونی ذکر کرده‌اند و در این باره اختلاف‌نظر بسیار دارند: برخی امامت را با استیلا یافتن (تغلّب) فرد بر جامعهٔ اسلامی (حتی اگر فاسق باشد) انعقاد یافته می‌دانند، ولی بیشتر اهل سنّت به اجماع یا توافق گروهی که اصطلاحاً «اهل حلّ و عقد» نامیده شده، قائل‌اند و دربارهٔ تعداد افرادی که با بیعت کردن آنها امامت یک نفر منعقد می‌شود، دیدگاههای متفاوتی ابراز کرده‌اند (← فخررازی، ص ۷۱ـ۷۲؛ سبحانی، ج ۴، ص ۲۰ـ۲۳؛ نیز ← امامت*؛ خلافت*). دیدگاه زیدیان با شیعیان امامی تفاوتهایی دارد، از جمله آنکه به نظر برخی از زیدیان شرط امامت شخص، قیام کردن در برابر حاکمان غیرقانونی («قائم بالسیف» بودن) است. اسماعیلیان نیز به دو گونه امام قائل‌اند: ۱) امام حقیقی یا مُسْتَقَر؛ ۲) امام مُسْتَوْدَع، که در واقع سپری برای محافظت از امام حقیقی

1. Arnold 2. Watt 3. Lambton

است (← بغدادی، ص ۳۰ـ۳۱؛ لمتون، ص ۳۰، ۲۸۸؛ نیز ← اسماعیلیه*، زیدیه*).

بـه‌رغم تفاوتهای موجود در مذاهب مختلف اسلامی، به‌ویژه میان شیعه و اهل سنّت، دربارهٔ شرایط و شیوهٔ گزینش حاکم، همهٔ آنان در این زمینه که منشأ مشروعیت در حکومت نبوی الهی بوده است، اتفاق‌نظر دارند (← بغدادی، ص ۳۴۹؛ منتظری، ۱۳۶۲ش، ص ۵۲). براین اساس، از آنجا کـه بشـر برای هدایت و رسیدن به کمال و سعادت به ارشاد و هـدایت الهی نیاز دارد، حـاکمیت در جامعهٔ اسلامی نیز هنگامی دارای مشروعیت است کـه نـاشی از ارادهٔ خداونـد باشد. ازاین‌رو قرآن گردن نهادن انسان را بـه ارادهٔ غیرخدا، پیروی از طاغوت و مردود دانسته است (نساء: ۶۰). ولی از سوی دیگر، کـارآمدی حکـومت بـه پذیرش مردم بستگی دارد و بدون خواست مردم، حاکمیتِ مشروع تحقق‌پذیر نخواهـد بود، به ویژه آنکـه حـاکمیت تحمیلی و استبدادی بـر پـایهٔ متون و منابع اسلامی (جز بـه رأی شـماری از اهـل سنّت) مشروع و جایز بـه شـمار نـمی‌رود (← نـائینی، ص ۵۱ـ۵۹). بدون همراهی و مشارکت مردم، حتی امیرمؤمنان علیه‌السلام نـیز نـمی‌توانـد زمـام امـور را بـه دست گیرد و جـامعه را بـه گونهٔ شـایسته اداره کـند. در ایـن دیدگاه شیعی کـه در عـصر غیبت حاکمیت به فقیه عادل سپرده شده (← ولایت فقیه*)، نقش مردم پررنگ‌تر و بیشتر است. زیـرا بـه جـای اشـخاص حـقیقی (مـنصوص)، شـخصی حـقوقی کـه از پیش مـعیّن نشده (غیرمنصوص)، عهده‌دار ایـن مسئولیت است. ازایـن‌رو، برخی فقها مشـروعیت حکـومت اسـلامی را در عـصر غـیبت بر دو پایه استوار دانسته‌انـد: خـدا و مـردم؛ در نـتیجه، بـدون رضایت مردم، حتی فقیه عادل امکـان حکـومت کـردن نـدارد. درواقع، حاکمیت مقبول و مشروع از دیدگاه اسـلام تکـلیف و مسـئولیتی است بـا هـدف ادارهٔ مـطلوب مـجتمع انسانی (← امـام خـمینی، ۱۳۵۷ش، ص ۴۳ـ۴۴؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰).

از سیرهٔ نبوی و علوی در باب حکومت‌داری چنین برمی‌آید که حکومت در اسلام علاوه بر اهداف مشترکی که در جوامـع انسانی برای حکومت وجود دارد (مانند برقراری نظم و امنیت، تأمین نیازهای مادی و جسمی و آزادیهای اجتماعی و سیاسی)، دو هدف عمدهٔ دیگر را نیز باید پیگیری کند: ۱) رشد و کـمال معنوی و اخلاقی مردم، که از مـهم‌ترین مسئولیتهای زمـامدار جامعهٔ اسلامی است. حضرت علی علیه‌السلام انگیزهٔ خود را از پذیرش حکومت، آشکارسازی نشانه‌های دین خدا و اصلاح در سرزمینهای اسلامی شمرده تا در پرتو آن ستمدیدگان احساس امنیت کنند و حدود تعطیل شدهٔ الهی اقامه شود (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۳۱)؛ ۲) برقراری عدالت به دست مردم، که از مهم‌ترین اهداف ارسال پیامبران خوانده شده است (← حدید: ۲۵؛ ص: ۲۶؛ شوری: ۱۵). امیرمؤمنان هدف اصلی خـود را از پـذیرش مسئولیت، ستاندن حقوق ضعیفان و ستمدیدگان از اقـویا و ستم‌پیشگان ذکـر کـرده است (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۳). وی حاضر نشد برای قانع کردن زیاده‌طلبان از اجـرای عـدالت چشم بپوشد، هر چند حکومتش بـا آشوب و جنگ‌افروزی روبه‌رو شود. به نظر او، بیت‌المال باید به تساوی میان مسلمانان تقسیم شود (همان، خطبهٔ ۱۲۶)؛ حتی عدالت بر بخشش برتری دارد، زیرا عدالت نه صرفاً ارزشی فردی، بلکه ارزشی اجتماعی است (همان، حکمت ۴۳۷). البته اجرای احکام الهی در ابعاد گوناگون خود مقدمهٔ اجرای عدالت است و تلقی اسلام از برقرار شدن عدالت، نیل مردم تحت مدیریت یک حکومت (شهروندان) به حقوق خود در پرتو مقررات اسلامی است (← امام خمینی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۶۳۳). از همین منظر، پاسخ صریح علی‌بن ابی‌طالب در شورای گزینش خلیفهٔ سوم قابل تبیین است. آن حضرت هنگام پیشنهاد خلافت تأکید کرد که خلافت را با این شرط می‌پذیرد که فقط کتاب خدا و سنّت پیامبر را مبنای اقدام قرار دهد (← یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۲؛ طبری، ج ۴، ص ۲۳۸)؛ زیرا تحقق عدالت فقط با التزام بـه دیـن حق امکان‌پذیر است.

با توجه بـه سنگینی مسئولیت حکومتداری در اسلام، شرایط سختی برای زمامدار اسلامی و کارگزاران او مقرر شده است. امام علی علیه‌السلام در دوران خلافت خود، در خطابه‌ای برای مردم، شماری از اوصاف ضروری والی را، بـا ایـن تـعبیر که شما می‌دانید (وقد عَلِمْتُم)، ذکر کرد. این اوصاف، کـه به شکل سلبی بیان شده‌اند، عبارت‌انـد از: بـخیل نـبودن، تـا به مال مردم حرص نورزد؛ نادان نبودن، تا مردم را به گـمراهی نکشاند؛ ستمکار نبودن، تا مردم را از حقشان محروم نسازد؛ ظالم نبودن تا در تقسیم مال از بـخشش بـه بـرخی و مـحروم گذاردن برخی دیگر خودداری کند؛ رشوه‌گیر نـبودن تـا در مقابل صدور حکم حقوق مردم را پایمال نکند و از اجرای حدود سرباز نزند و توجه داشتن به سنّت تا امت را به هلاکت نیندازد (*نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۱۳۱؛ برای شرح تفصیلی آنها ← شوشتری، ج ۳، ص ۳۲ـ۳۳). رویهٔ ایجابی این اوصاف، صفت یا ویژگی یا ملکه‌ای است که از آن به عصمت* تعبیر می‌شود و از همین‌جا لزوم منصوص بودن امامِ مسلمانان استنتاج شده است. مرحلهٔ نازل‌تر از عصمت و با فرض در دسترس نبودن امام معصوم، از مجموعهٔ تعالیم دین دربارهٔ حاکم مشروع در اسـلام، ضـرورت شرط عدالت به بداهت معلوم می‌گردد. همچنان‌که شرط آگاهی از قوانین الهی و خبرگی در آن برای زمامدار اسلامی ضروری به

شمار می‌رود (← نهج‌البلاغة، نامهٔ ۵۹؛ امام خمینی، ۱۳۵۷ش، ص ۳۷ـ۳۹).

آیات و احادیث به حقوق مردم بر حکومت در جامعهٔ اسلامی پرداخته‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اجرای عدالت، اجرای مقررات الهی در عرصه‌های گوناگون، آموزش و تربیت کردن مردم، توزیع عادلانهٔ اموال عمومی، ایجاد امنیت به ویژه برای ستمدیدگان، دفاع از مرزهای کشور در برابر دشمنان، با رفق و مدارا رفتار کردن با مردم، حفظ نظم و انضباط اجتماعی، جلوگیری از تجاوز به حقوق مردم و مشاوره با آنان در تصمیم‌گیریها (← آل‌عمران: ۱۵۹؛ حج: ۴۰ـ۴۱؛ شورا: ۱۵؛ نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۲۹، ۳۴، ۴۰، ۱۳۱؛ نامهٔ ۴۵؛ ابن‌شعبه، ص ۲۵ـ۲۶؛ ابن‌فراء، ص ۱۵). امام سجاد علیه‌السلام سلوک عادلانه با مردم، شفقت با آنان، بخشش نادانان، یاری ستمدیدگان و شتاب نداشتن در اجرای کیفر را از حقوق مردم بر والی شمرده است (← ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۵۶۷).

منابع: علاوه بر قرآن و کتاب مقدس. عهد عتیق؛ راضی آل‌یاسین، *صلح‌الحسن علیه‌السلام*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ قدیس آوگوستین، *مدینةالله للقدّیس أوغسطینُس*، نقله الی‌العربیة یوحنّا حلو، بیروت ۲۰۰۲؛ ابن ابی‌الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵ـ۱۳۸۷/ ۱۹۶۵ـ۱۹۶۷، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌بابویه، *علل‌الشرایع*، نجف ۱۳۸۵ـ۱۳۸۶، چاپ افست قم [بی‌تا]؛ همو، *کتاب‌الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ش؛ ابن‌شعبه، *تحف العقول عن آل‌الرسول صلی‌الله علیهم*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۲۵؛ ابن‌شهر آشوب، *مناقب آل ابی‌طالب*، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم [بی‌تا]؛ ابن‌فراء، *الاحکام السلطانیة*، چاپ محمد حامد فقی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمد ابوزهره، *تاریخ‌المذاهب الاسلامیة*، قاهره [۱۹۷۶]؛ علی احمدی میانجی، *مکاتیب الرسول (صلی‌الله علیه وآله‌وسلم)*، تهران ۱۴۱۹؛ امام خمینی، *کتاب‌البیع*، [تهران] ۱۳۷۹ش؛ همو، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران ۱۳۵۷ش؛ محسن امین، *نقض‌الوشیعة، او، الشیعة بین‌الحقائق و الأوهام*، بیروت ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ یوسف‌بن احمد بحرانی، *الحدائق النّاضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا]؛ حرّ عاملی؛ حسن ابراهیم حسن، *تاریخ‌الاسلام: السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی*، ج ۱، قاهره ۱۹۶۴، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ محمد حمیدالله، *مجموعة الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة*، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ جعفر سبحانی، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة والعقل*، به قلم حسن محمد مکی عاملی، ج ۲، قم ۱۴۱۲؛ محمدتقی شوشتری، *بهج‌الصباغة فی شرح نهج‌البلاغة*، ج ۳، تهران ۱۳۹۳؛ محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴/ ۱۹۷۱ـ۱۹۷۴؛ همو، «ولایت و زعامت»، در بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، [۱۳۴۱ش]؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ علی‌بن ابی‌طالب(ع)، امام اول، *نهج‌البلاغة*، چاپ صبحی صالح، قاهره ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ محمدبن حسن فخرالمحققین، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، چاپ حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی، و عبدالرحیم بروجردی، قم ۱۳۸۷ـ۱۳۸۹، چاپ افست ۱۳۶۳ش؛ محمدبن عمر فخررازی، *اصول‌الدین و هوالکتاب المسمّی معالم اصول‌الدین*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ علی‌بن محمد ماوردی، *الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة*، بغداد ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، *کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ مجلسی؛ محمدفؤاد عبدالباقی، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قاهره ۱۳۶۴، چاپ افست تهران [۱۳۹۷؟]؛ مسعودی، *مروج* (پاریس)؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، چاپ مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، و حسین یزدی‌اصفهانی، ج ۱۲، قم ۱۴۱۴؛ حسینعلی منتظری، *البدرالزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر*، تقریرات درس آیت‌الله بروجردی، قم ۱۳۶۲ش؛ همو، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ج ۱، قم ۱۴۰۹؛ شارل لوئی دوسکوندا مونتسکیو، *روح‌القوانین*، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، تهران ۱۳۶۲ش؛ محمدحسین نائینی، *تنبیه الامة و تنزیه‌الملة*، چاپ جواد ورعی، قم ۱۳۸۲ش؛ فتحیه نبراوی و محمدنصر مهنا، *تطور الفکر السیاسی فی الاسلام*، قاهره ۱۹۸۲ـ۱۹۸۴؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت ۱۹۸۱؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

Thomas Walker Arnold, *The Caliphate*, London 1965; Ann Katharine Swynford Lambton, *State and government in medieval Islam*, London 1985; William Montgomery Watt, *Islamic political thought: the basic concepts*, Edinburgh 1987.

/ سیدجواد ورعی /

۲) آرا و سیرهٔ فیلسوفان و فقها و نویسندگان معاصر

اندیشه‌های سیاسی حکمای یونان باستان به ویژه سقراط، افلاطون و ارسطو دربارهٔ حکومت همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. سقراط حکومت عامه را که در آن زمان در آتن رایج بود، نوعی هرج و مرج و در نتیجه، نامطلوب می‌شمرد (← افلاطون، ۱۳۱۶ش، ص ۱۸۳). افلاطون عالی‌ترین آرمان حکومت را در مدینهٔ فاضله*، که سعادت دنیا و آخرت (خیر مطلق) را فراهم می‌آورد، می‌دانست. به نظر او حکومت عامهٔ مردم به دور از حکمت و حکومت استبدادی موجب پایمال شدن منافع و مصالح عمومی است و فیلسوفان بهترین فرمانروایان‌اند. وی برای حاکم سه شرط قائل بود: حکمت، شجاعت اخلاقی و اعتدال (۱۳۸۰ش،

ج ۲، ص ۱۰۱۶، ۱۰۳۹، ۱۰۴۲ـ۱۰۴۲، ۱۱۰۳، ۱۱۱۰ـ۱۱۱۰).

ارسطو (ص ۱۷۴) رمز کارآیی حکومت را دو چیز می‌دانست: پیروی مردم از قوانین و خوب بودن قوانین. وی در کتاب سیاست (ص ۱۱۹ـ۱۲۰)، اهداف حکومت و أشکال مطلوب و نسامطلوب آن را توضیح داده و به‌تفصیل، ویژگیهای حکومت پولیتی[1] (حکومتِ طبقهٔ متوسط) و وجوه تمایز و تفاوت آن با دیگر انواع حکومت را بررسی کرده و این نوع حکومت را ستوده است (← ص ۱۷۳ـ۱۸۳، قس ص ۶۳ـ۶۴). وی، همچنین بخشی را به بررسی علل و عوامل تباهی حکومت و راههای تضمین بقای آن اختصاص داده است (← ص ۲۲۷ـ۲۳۵).

پس از آشنایی فلاسفهٔ مسلمان با فلسفهٔ یونان، موضوع حکومت در منابع فلسفی اسلامی در مبحث حکمت عملی (با عنوان سیاست مُدُن*) جایگاه خاصی یافت. در این آثار از نیاز انسان به تعاون و اجتماع سخن به میان آمده و پس از بیان ضرورت حکومت، شرایط و اوصاف «مدینهٔ فاضله» و حاکم آن و اقسام «مُدُن غیرفاضله» ذکر شده است (برای نمونه ← فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶ـ۱۳۲؛ همو، ۱۹۹۶ ب، ص ۷۳ـ۱۲۰؛ نصیرالدین طوسی، ص ۲۷۹ـ۲۹۹).

به نظر فارابی (۱۹۹۶ الف، ص ۸۰) نیاز امتها به حکومت از آن روست که در پرتو اقتدارِ آن، مجموعهٔ سنّتهای شایسته و مَلَکات اخلاقی در میان مردم رواج یابد و مستقر گردد. شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی ۵۸۷؛ ج ۱، ص ۵۰۴، ج ۲، ص ۳۰۶، ج ۳، ص ۱۰۸)، بدون اشاره به مدینهٔ فاضله، حکومت را شایستهٔ حکیمی متألّه و دارای صفاتی همچون انبیا و فرّهٔ ایزدی می‌دانست که با اشراقِ نورِ حق تعالی، دیگران را به اطاعت وا می‌دارد. نجم‌الدین رازی، از مشایخ عارفان و صوفیان، رسیدن به پادشاهی (یا به تعبیر او، ظل‌اللهی) را از عنایات الهی دانسته و جمع شدن صفات ملوک دین و ملوک دنیا را در سلطان بزرگ‌ترین سعادت معرفی کرده است. او قدرت حکومت را برای تخلّق به صفات ربوبی و کمال اخلاق وسیلهٔ مناسبی می‌داند (ص ۴۱۱ـ۴۳۱). به نظر ملاصدرا هم (ص ۴۲۰ـ۴۲۶) مردم برای بقا و آسایش نیازمند حکومت و قانون‌اند و غایت اصلی سیاست، اطاعت از شریعت است.

علمای اهل سنّت شرایط و ویژگیهای حکومت را عمدتاً در منابع فقه سیاسی (← ادامهٔ مقاله) تحلیل و بررسی کرده‌اند. هر چند شماری از متکلمان اهل سنّت در آثار کلامی خود به مناسبت موضوع امامت در این‌باره نیز بحث کرده‌اند (برای نمونه ← آمدی، ص ۳۰۹ـ۳۳۱؛ عضدالدین ایجی، ص ۳۹۵ـ۴۱۳)، ولی این موضوع در منابع اهل‌سنّت بیشتر صبغهٔ فقهی یافته است. مؤسسان مذاهب مهم فقهی اهل‌سنّت (یعنی حنبلیان، حنفیان، مالکیان و شافعیان) که همگی در عصر خلفای عباسی می‌زیستند، غالباً از پذیرش مناصب حکومتی و برقرار ساختن مناسبات با حاکمان سر باز زدند و گاهی به همین سبب دچار تنگناهایی شدند (← ابن‌جوزی، ۱۳۴۹، ص ۲۷۰ـ۲۷۲، ۳۰۸ـ۳۴۰؛ فخررازی، *مناقب الامام‌الشافعی*، ص ۷۱ـ۸۰؛ کردری، ص ۱۹۵، ۲۴۴ـ۲۴۶). برخی از عالمان دیگر مانند سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱) و ابن‌سمّاک (متوفی ۱۸۳) نیز در برابر انحرافهای خلفای عباسی ساکت ننشستند و با آنان همکاری نکردند (← کردری، ص ۲۱۸ـ۲۱۹؛ اسماعیل ابراهیم، ص ۴۲ـ۴۶، ۵۰). اما برخی از شاگردان آنها مناصب حکومتی را از جانب خلفا پذیرفتند، مانند قاضی ابویوسف (شاگرد و یکی از دو جانشین اصلی ابوحنیفه، متوفی ۱۸۲) که منصب قضا را پذیرفت. وی در مقدمهٔ *کتاب‌الخراج* (ص ۳ـ۱۸) به ذکر اصول و ضوابطی که لازم است خلیفه بدان پایبند باشد، پرداخت.

به‌رغم قدرت یافتن امیران و سلاطین محلی در اواخر دورهٔ عباسی، خلفای عباسی همچنان به استناد مشروعیت دینی خلیفه در نظام سیاسی اهل‌سنّت، دارای نفوذ بودند. فقهای اهل‌سنّت در این دوره در توجیه وضع موجود و مشروعیت بخشی به این حاکمان کوشیدند. شیوهٔ روی کار آمدن خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس و نیز شکل‌گیری و اقتدار حکومتهای مستقل محلی، به صورت‌بندی و رشد نظریهٔ «استیلا» یا «تغلّب» انجامید که مراد از آن، مشروعیت هر حکومتی است که به هر طریقی بر مردم مسلط شود. به نظر قائلان این نظریه، که به برخی احادیث و اجماع هم استناد می‌کردند، حکومتها از هر راهی زمام امور جامعه را به دست گیرند و مردم را به بیعت وادارند، از مشروعیت برخوردارند و مخالفت و سرکشی در برابر آنها جایز نیست، زیرا وجود حکومت، مانع تفرقهٔ مسلمانان و خلأ قدرت در جامعه است (← باقلانی، ص ۴۶۷؛ ماوردی، ص ۱۶؛ شوکانی، ج ۷، ص ۳۵۹ـ۳۶۲). ضرورت حکومت از دیدگاه اهل‌سنّت چنان بود که موضوع عدالت حاکم که در تعلیم قرآنی (برای نمونه ← حدید: ۲۵) و احادیث نبوی (برای نمونه ← متقی، ج ۶، ص ۹ـ۱۰) و بیانات امام علی و سایر امامان شیعه (برای نمونه ← *نهج‌البلاغة*، خطبهٔ ۳، ۱۳۱؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۹۸ـ۲۰۳؛ مجلسی، ج ۴۴، ص ۳۳۴ـ۳۳۵) اصلی‌ترین شاخص حکومت مشروع است، تحت شعاع آن قرار گرفت و

1. politeia

حتی برخی از آنان به تمایز میان خلافت* و امامت* قائل شده و شماری از شرایط خلیفه (جانشین پیامبر) را برای امام (در مفهوم لغوی آن) و حاکم ضروری ندانستند (← غزالی، ج ۱، ص ۱۱۵؛ تفتازانی، ص ۱۸۲).

غزالی، فقیه شافعی بانفوذ سدهٔ پنجم (متوفی ۵۰۵) که در عصر سلجوقیان می‌زیست و بر فقها و متکلمان پس از خود نیز تأثیر بسیار گذاشت، فرمانبرداری از دستورات سلاطین را حتی اگر فاقد برخی اوصاف خلیفه باشند، ضروری می‌دانست (همانجا). فخررازی متکلم اشعریِ مشهور شافعی‌مذهب قرن ششم (متوفی ۶۰۶) سلطان عادل را ــ که گاهی از او به سایهٔ خدا بر زمین تعبیر کرده است ــ نور خدا و حجت خدا خوانده (← *التفسیرالکبیر*، ذیل آل‌عمران: ۴۵ـ۴۶؛ نساء: ۵۷؛ هود: ۹۶ـ۹۹) و پیروی سلطان از احکام شریعت را ضروری شمرده است (همان، ذیل ص: ۲۶ـ۲۹).

با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان در ۶۵۶، در عرصهٔ فقه سیاسی، تحولاتی صورت گرفت و دیدگاههای جدیدی مطرح شد (پولادی، ص ۹۴). بدرالدین ابن‌جماعه (فقیه شافعی، متوفی ۷۳۳) که خود منصب حکومتی (قضا) داشت، امام (حاکم) را سایهٔ خدا به روی زمین معرفی کرده و صبر پیشه کردن بر حکومت ستمگر را لازم شمرده است. او مانند شماری از فقهای این دوره به انگیزهٔ پیشگیری از هرج و مرج و تشتت و حفظ امنیت امت اسلامی یا به دلایل دیگر، با چشم‌پوشی از برخی ملاکهای اصلیِ حاکم اسلامی، قدرت را به عنوان عامل مشروعیت‌دهندهٔ حکومت پذیرفته است (← روزنتال[1]، ص ۴۳ـ۴۴).

ابن‌تیمیّه (فقیه حنبلی، متوفی ۷۲۸) نیز دیدگاهی هم سو با ابن‌جماعه داشت و قدرت را شاخص اصلی حکومت مشروع می‌دانست. وی با استناد به آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء، اطاعت از ولیّ امر (حاکم سرزمین اسلامی، هر که باشد) را در حکم اطاعت از خدا و پیامبر و ــ جز در امر به گناه ــ واجب می‌شمرد (ص ۸). از سوی دیگر، به اعتقاد او والیان نایبان خدا و وکیلان مردم‌اند و رفتار سازگار با مصالح مردم، عمل کردن به دستورات الهی و حکومت بر پایهٔ عدل بر آنان واجب است. از دیدگاه وی، علاوه بر قدرت، امانت‌داری حاکمان نیز اصلی مهم در حکومت است (ص ۱۹ـ۲۰، ۲۹ـ۳۰). ابن‌قیم جوزیه (از پیروان ابن‌تیمیّه، متوفی ۷۵۱) در کتاب *الطُرُق‌الحُکمیة* که دربارهٔ حسبه و سیاست شرعی نگاشته، وظایف ولیّ امر و کارگزاران او را تبیین کرده و رعایت مصالح مردم و ستاندن حق آنان از ستمکاران را ضروری به شمار آورده است (ص ۱۰، ۱۷).

ابن‌خلدون (متوفی ۸۰۸) با نگاهی جامعه‌شناسانه، به موضوع شکل‌گیری و تأسیس حکومتها، بر آن است که همهٔ حکومتها، چه حکومتهای پیامبران و چه حکومتهای غیر دینی بر دوپایه استوارند: ۱) شوکت و حمایت قومی و خانوادگی ۲) توانایی مالی؛ هرگاه در یکی از این دو پایه خللی ایجاد شود، حکومت به ضعف و زوال می‌گراید. با وجود این، وی توسعهٔ چشمگیر خلافت اسلامی را پس از رحلت پیامبر اکرم از معجزات آن حضرت برمی‌شمرد (← ج ۱: مقدمه، ص ۲۹۴ـ ۲۹۸). فضل‌اللّه‌بن روزبهان خنجی (متوفی ۹۲۷) در *سلوک الملوک* که به زبان فارسی و بر پایهٔ فقه شافعی و حنفی نگاشته (← ص ۴۸ـ۴۹)، به مباحث مربوط به حکومت دینی از تمام جوانب حقوق اساسی، اداری، مالی، جزایی و بین‌المللی پرداخته است. او نیز یکی از اسباب تحقق حاکمیت مشروع را، استیلا و شوکت دانسته و چنین سلطانی را حتی اگر جاهل و فاسق باشد، مصداق امام و خلیفه شمرده است (ص ۸۲). در عین حال، وی سلطان را به بهره‌گیری از یاری و مشاورهٔ علما فراخوانده است و با تبیین برخی از مناصب دینی، مانند شیخ‌الاسلام و مفتی و قاضی و محتسب، بر آن بوده که با تضییق دایرهٔ فرمانروایی سلطان، عملکرد حکومت را با احکام شرع هماهنگ سازد (← ص ۱۰۴ـ۲۲۷).

حاکمان عثمانی، که اندکی پس از فتح قسطنطنیه (قرن نهم هجری) بر بخش وسیعی از جهان اسلام سلطه یافتند، از میان مذاهب اهل سنّت مذهب حنفی را، از آن رو که خلافت را برای غیر قریش جایز می‌دانست، مذهب رسمی تعیین کردند و به تأسیس نهادهای دینیِ وابسته به حکومت، مانند قضاوت، حسبه، افتا، امامت جمعه و شیخ‌الاسلامی، همت گماردند. این حاکمان، با توجه به ادعای خلافت، به ویژه پس از تسخیر مصر در ۹۲۳ و برچیده شدن خلافت عباسی مصر، به طور رسمی در موضوعات مختلف به فتاوای شیخ‌الاسلامها و فقه حنفی ملتزم بودند، هر چند به سبب ضعف علمی و محدودیت اقتدار شیخ‌الاسلامها، این افراد کم و بیش زیر نفوذ حکومتها بودند. در این میان، عالمان صاحب منصب در مصر و شام استقلال بیشتری داشتند و گاه با برخی فرمانهای سلطانی که سازگار با شریعت نبود، مخالفت می‌کردند. در این دوره به موازات تدوین احکام و فتواهای فقهی، تدوین قوانین به شکل قانون‌نامه، از جمله *مجلة‌الاحکام العدلیة* (← احکام عدلیه*، مجله)، معمول شد که تا عصر

1. Rosenthal

تــنظیمات* ادامــه داشـت. در اواخـر دولت عـثمانی، نـقش و جایگاه دین در حکومت به پایین‌ترین سـطح خـود رسـید (ــه گیب[1] و بوون[2]، ج ۱، ص ۲۲ـ۲۳؛ دورسـون[3]، ص ۲۴۱ـ۲۹۹، ۳۴۷ـ۳۶۵، ۴۲۳ـ۴۲۵؛ فرید، ص ۱۹۳؛ امه‌جان[4]، ص ۲۹ـ۳۱؛ آیدین[5]، ص ۴۳۱ـ۴۴۳).

اسماعیلیان، که به امامت حضرت علی تا امام صادق معتقدند و از آن پس به امامت اولاد اسماعیل، فرزند امام صادق معتقد شده‌اند، از ۲۹۷ تا ۵۶۷ در بخشی از منطقهٔ مغرب اسلامی (تونس) و سپس مصر قدرت سیاسی یافتند و خلافت فاطمیان* را، در برابر خلافت عباسیان، تشکیل دادند. آنان برای امام رسالتی جهانی و مشروعیت دینی قائل بودند و هدف نهایی را اتحاد اسلام با تشکیل دولتی جهانی می‌دانستند، از این‌رو مبارزه در برابر دیگر قدرتها از نظر آنان تکلیفی دینی بود (ــه اسماعیلیه*). در دولت فاطمیان امام، به عنوان مقام الوهی و نمایندهٔ پیامبر، منشأ قدرت و مشروعیت بود و همهٔ کارگزاران حکومت تابع ولایت مطلق او بودند (ــه لمتون[6]، ص ۲۹۶ـ۲۹۷؛ نبراوی و مهنا، ج ۱، ص ۱۷۴ـ۱۷۵؛ دفتری[7]، ص ۳۴ـ۳۵، ۶۳ـ۶۵؛ برای ماهیت حکومت در نظر خوارج اباضیه و زیدیه ــه اباضیه*، خوارج*؛ زیدیه*؛ امامت*).

فقهای متقدم امامی، در آغاز دورهٔ غیبت صغری، با توجه به در اقلیت بودن شیعیان، حاکمیت سلاطین جور و قرار داشتن در وضع تقیه*، از مطرح‌کردن مباحث حکومتی پرهیز و احتراز می‌کردند و به استناد احادیثی در باب قضا، همکاری با حاکمان جائر (طاغوت) و مراجعه به آنها را، جز در موارد اضطرار، مذموم می‌دانستند (برای نمونه ــه کلینی، ج ۱، ص ۶۷، ج ۷، ص ۴۱۱ـ۴۱۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲ـ۳؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۵۳۸ـ۵۳۹) و اساساً چون حکومتِ مشروع پس از پیامبر را فقط در قالب آموزهٔ امامتِ امام معصومِ منصوص می‌پذیرفتند، چندان از منظر فقهی به جزئیات این موضوع نمی‌پرداختند. از آن گذشته، در فرصتهایی که گاه پدید می‌آمد، بیشترین همّ آنان مصروف تبیین و دفاع از عقیدهٔ شیعی و آموزه‌های مکتب می‌شد (برای نمونه ــه فهرست آثار محمدبن محمدبن عبدالله مفید، متکلم نامور شیعه در عهد آل‌بویه و شاگردان وی). در عین حال، با قدرت یافتن خاندان شیعی آل‌بویه (حک: ۳۲۲ـ۴۴۸) در دستگاه خلافت، چون اقرار علنی به مذهب شیعه امکان‌پذیر شد (اشپولر[8]، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۳۳۰) پرسش از چگونگی تعامل با حکومت و نیز احکامی که به گونه‌ای جنبهٔ حکومتی دارند، مانند اقامهٔ نمازهای جمعه و جماعت، دریافت پرداختهای واجب مالی (خمس، زکات)، اقامهٔ حدود و تصدی امر قضا به منابع فقهی راه یافت و از دو نوع حکومت (حاکم عدل و حق، حاکم جور) سخن به میان آمد و کاربرد تعابیری چون امام، حاکم، سلطان، امام عادل، سلطان عادل، سلطان اسلام، ولیّ امر برای امام معصوم (حاکم حق) و تعبیراتی مانند حاکم یا سلطان جائر برای حاکمان دستگاه خلافت یا مانند آن رواج پیدا کرد (برای نمونه ــه مفید، ص ۲۵۲، ۸۱۰ـ۸۱۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۴۰۵ـ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۹۴؛ ابوالصلاح حلبی، ص ۷۴، ۲۳۱، ۲۵۸، ۴۲۸؛ سلّار دیلمی، ص ۱۸۸، ۲۰۸، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۴).

برخی از فقهای مشهور امامی، از جمله شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، سیدمرتضی علم‌الهدی (متوفی ۴۳۶) و برادرش شریف رضی با حاکمان آل‌بویه همکاری و ارتباط داشتند. مثلاً شریف رضی و سیدمرتضی به نقابت طالبیان عراق و مناصب دیگر برگزیده شدند (ــه ابن‌جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۱۱ـ۱۱۲؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۸۹). به نظر فقهای آن دوره از جمله مفید (ص ۸۱۰) و سیدمرتضی در رسالهٔ *مسالة فی‌العمل مع‌السلطان* (ــه ۱۴۰۵ـ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۷ـ۹۸)، همکاری کردن با سلطانی که به قهر و غلبه به حکومت رسیده (حاکمان غیرمشروع، جائر)، برای اقامهٔ حق و دفع ظلم، امر به معروف و نهی از منکر و اقامهٔ حدود و جهاد، با وجود نداشتن ولایت حقیقی، واجب است. به نظر ابوالصلاح حلبی (متوفی ۴۴۷؛ ص ۵۸، ۴۲۱ـ۴۲۶) پذیرش منصب قضا در عصر غیبت از سوی فقها با حکم سلطان ظالم، جایز و در مواردی واجب است؛ زیرا به استناد ادله، فقیه در واقع از امام معصوم نیابت دارد. به همین ترتیب فقهایی دیگر اقامهٔ حدود را، علاوه بر امر قضا، از وظایف فقها شمردند که امامان معصوم به آنها تفویض کرده‌اند، ولی پذیرش این منصبها از سلطان جائر، در صورتی که برای احقاق حق و برآوردن حاجات مردم باشد، جایز و حتی مستحب است (برای نمونه ــه سلّار دیلمی، ص ۲۶۳ـ۲۶۴؛ طوسی، ص ۳۰۰ـ۳۰۱، ۳۵۶؛ نیز ــه قضاء*).

فقهای عصر ایلخانی نیز پذیرش برخی مناصب، به‌ویژه قضاوت، را در حکومتی که مشروعیت ندارد، در شرایط تقیه یا با داشتن اهلیت در عهده‌دار شدن آن و توانایی اقامهٔ امر به معروف و نهی از منکر به نیت نیابت از امام معصوم جایز

---

1. Gibb 2. Bowen 3. Davut Dursun 4. Emecen 5. Aydın 6. Lambton 7. Daftary 8. Spuler

دانستند (برای نمونه ← محقق حلّی، قسم ۱، ص ۲۵۹ـ۲۶۰؛ ابن‌سعید، ص ۵۲۲؛ علامه حلّی، ج ۲، ص ۲۷۰ـ۲۷۱). در این دوره، برخی دانشمندان از جمله خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) خواسته یا ناخواسته وارد فعالیتهای حکومتی شدند و بالاترین سمت سیاسی را پذیرفتند. حضور علامه حلّی در دربار سلطان محمد خدابنده نیز به ترویج تشیع در زمان او انجامید (اشپولر، ۱۹۸۵، ص ۱۵۸).

شهید اول (متوفی ۷۸۶) که در عصر حکومت شیعهٔ سربداران، در جبل‌عامل و شام می‌زیست، مانند فقهای پیشین، به صراحت برخی از احکام را که جنبهٔ حکومتی دارند، مانند اقامهٔ حدود و قضا، در عصر غیبت برعهدهٔ فقهای واجد شرایط دانست و مراجعه به آنها را واجب قلمداد کرد (برای نمونه ← ۱۴۱۱، ص ۷۹؛ همو، ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۷).

پس از استقرار حکومت صفویان و شکل‌گیری دولتی که مذهب رسمی آن شیعه بود، علمای جبل‌عامل، که در آن زمان پویاترین حوزهٔ علمیهٔ شیعه تلقی می‌شد ولی مضایق و سختگیریهای والیان و مقامات رسمی دینی عثمانی شرایط دشواری را برای آنها ایجاد کرده بود، به ایران مهاجرت کردند و فضای جدیدی برای پیروان مذهب شیعه ایجاد شد. مهم‌ترین پرسش در این دورهٔ طولانی (۹۰۵ یا ۹۰۷ـ۱۱۳۴)، از یک سو مشروعیت همکاری با حکومت، و از سوی دیگر مبنای مشروعیت حکومت صفوی و چگونگی رابطهٔ سلطنت با دین و مذهب شیعه، که صفویان خود را مروج آن می‌دانستند، بود. شمار زیادی از عالمان شیعه، مانند محقق کرکی، بهاءالدین عاملی، محمدتقی مجلسی و پسرش محمدباقر مجلسی مناسبات جدّی با حکومت داشتند و برخی مناصب حکومتی را پذیرفتند (مثلاً منصب قضا و شیخ‌الاسلامی) و ضمن آنکه این حکومتها را جائر می‌شمردند، پذیرش هدایا و بخششهای سلاطین و تصرف در اموال خراجی (مالیات زمین) را جایز می‌دانستند (برای نمونه ← تعبیر صریح محقق کرکی در رسالهٔ *قاطعة‌اللجاج فی تحقیق حلّ الخراج*، ص ۷۳، ۷۹ـ۸۰، ۸۹؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۴۲ـ۱۴۳). در عین حال، برخی دیگر مانند ابراهیم‌بن سلیمان قطیفی (متوفی ۹۴۵) و مقدس اردبیلی (متوفی ۹۹۳)، که هر دو ساکن نجف و از علمای نامور حوزهٔ آن شهر بودند، در ایجاد مناسبت و همکاری با سلطان و قبول هدایا جانب احتیاط را رعایت می‌کردند (برای مناقشات فقهی این دانشمندان با محقق کرکی در موضوع جواز پذیرش اموال خراجی از شاه صفوی ← قطیفی بحرانی، ص ۲۰ـ۱۲۹؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۳، ص ۱۸ـ۲۸؛ همو، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۸). رساله‌های متعددی دربارهٔ مباحث دینی مرتبط با سیاست و حکومت، مانند خراج، نماز جمعه و عیدین، احکام اهل‌ذمّه و مسئولیت و نقش فقها در این موارد نگاشته شد (← جمعه*، خراج*؛ ذمه*). در منابع فقهی این عصر، گسترهٔ نیابت فقها از امام معصوم تبیین شده است (برای نمونه ← محقق کرکی، ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۴۲ـ۱۴۳؛ شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۶۲). تلاش فقهای شیعه برای استفاده از فرصت حاکمیت مقتدرانهٔ صفویان در جهت تبیین عقیده و تثبیت هنجارهای شیعی در جامعه از یک سو و نیاز سلاطین به فقها برای کسب مشروعیت اجتماعی از سوی دیگر، در عمل به نوعی تقسیم کارِ اعلام نشده میان فقها و سلاطین انجامید (کدیور، ص ۱۰۱ـ۱۰۲؛ طباطبایی‌فر، ص ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸). برخی مؤلفان، اهتمام سلاطین صفوی به امور مذهبی، رسمی کردن مذهب تشیع، تحکیم پایه‌های وحدت ملی، دفاع از تمامیت ارضی و استقلال ایران در کنار استقرار حکومت عثمانی در همسایگی ایران را از مهم‌ترین دلایل دخالت فقها در امور حکومتی عصر صفوی دانسته‌اند (← طباطبایی‌فر، ص ۶۴ـ۶۵؛ درخشه، ص ۵۴؛ کدیور، ص ۱۶۹).

برخی منابعِ ناظر به اخلاق حکومتداری، به ویژه در اواخر عهد صفوی و اوایل قاجار، وجود سلاطین مقتدری را که هم پایبند به شرایع دین مبین باشند و هم از شریعت حفاظت کنند و از همه مهم‌تر، به عدالت سلوک نمایند و حقوق مردم (رعیت) را بجا آورند، ضروری دانسته و وجود «سلاطین عدالت شعار» را عطیهٔ الهی دانسته‌اند (← طارمی‌راد، ص ۲۴۶ـ۲۴۸). در این منابع، با تبیین وظایف متقابل سلطان و مردم (برای نمونه ← رسالهٔ *آداب سلوک حاکم با رعیت* از محمدباقر مجلسی؛ نیز ← طارمی‌راد، ص ۲۴۸ـ۲۵۰)، اطاعت از سلطان، برای جلوگیری از هرج و مرج ضروری به شمار رفته است (برای نمونه ← سبزواری، ص ۳۳؛ میرزا قمی، ۱۳۴۷ش، ص ۳۶۸ـ۳۸۳؛ کشفی، ۱۳۷۵ش، ص ۸۹ـ ۹۲؛ همو، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۸۹۱ـ ۸۹۷؛ نیز ← طارمی‌راد، ص ۲۴۷؛ صفت‌گل، ص ۴۹۷ـ ۵۰۱). در هر صورت، در ایرانِ عصر صفوی، شاهان در پی جلب نظر علما و کسب مشروعیت بودند، چنانچه شاه طهماسب خود را کارگزار محقق کرکی و مشروعیت سلطنت خود را برآمده از اجازه‌ای می‌دانست که از او به عنوان نایب امام گرفته بود (افندی‌اصفهانی، ج ۳، ص ۴۵۵ـ۴۶۰؛ خوانساری، ج ۴، ص ۳۶۲ـ۳۶۵)، همچنان‌که در دوره‌های بعد نیز فتحعلی‌شاه قاجار از شیخ جعفر نجفی (کاشف‌الغطاء) برای سلطنت خود اجازه خواست (← کاشف‌الغطاء، ج ۲، ص ۳۹۴).

از سقوط صفویان تا روی کار آمدن قاجار تحول چندانی در

گفتمان سیاسی شیعه به وقوع نپیوست (طباطبایی‌فر، ص ۱۷۳). در عصر قاجار که شاهان، خود را ظل‌اللّه می‌نامیدند، با وجود ارتباط داشتن برخی از ائمهٔ جمعه با سلاطین، امکان مداخلهٔ عالمان بزرگ در حکومت بسیار اندک بود و از این‌رو، فاصلهٔ حاکمان با عالمان دین رفته رفته فزونی یافت، گرچه تصدی اموری که ولایت فقها بر آنها ضروری است (از جمله قضا و امور حسبه و تعیین متولی وقف) در برخی موارد همچنان در اختیار فقها قرار داشت (ـــه لمتون، ص ۲۸۶ـ۲۸۷؛ آبراهامیان[1]، ص ۴۰ـ۴۱).

به طور کلی، فقها در این دوره، سلاطین را در حد ضرورت تأیید می‌کردند و به‌رغم غیرمشروع دانستن حکومت آنها، به دلایلی مانند تقابل مسلمانان با کفار در جنگ ایران و روس، ورود تدریجی اندیشه‌های غربی و شکل‌گیری جریانهای فرقه‌ای و مذهبی، محتاطانه به تقویت حاکمیت سیاسی می‌اندیشیدند (ناظم‌الاسلام کرمانی، بخش ۲، ج ۵، ص ۲۸۷ـ ۲۹۱؛ طباطبایی‌فر، ص ۲۳۵). افزایش کمّی و کیفی مباحث مربوط‌به فقه حکومتی از ویژگیهای این دوره است (طباطبایی‌فر، ص ۱۷۵). میرزای قمی (متوفی ۱۲۳۱)، از فقهای بزرگ این عصر، در آثار فقهی در تصرف خود، اموال خراجی‌ای را که سلاطین جور از مردم می‌گرفتند و نیز جهاد کردن همراه با سلاطین جور را منوط به اجازهٔ مجتهد عادل شمرده است (برای نمونه ـــه ۱۳۷۱ـ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۷۸، ۳۸۴ـ ۳۸۷، ۴۰۲؛ همو، ۱۳۷۵ـ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۱۰۷).

مولی احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵) با متمرکز ساختن مباحث مربوط به حکومت در بابی با عنوان «فی بیان ولایة الحاکم و ما له فیه الولایة» تحولی در فقه سیاسی شیعه به وجود آورد. وی ابتدا به اصلی بسیار اساسی توجه داد و آن اینکه چون لازمهٔ حکومت، تصرف در حریم اشخاص است، هیچ‌کس حق حکومت ندارد، مگر مشروعیت آن در یک نظام دینی (وحیانی) اثبات شود. آنگاه ضمن بررسی حدود تصرفات مجاز حاکم مشروع، ضرورت حکومت فقها را در محدوده‌ای که شارع تعیین کرده، با دلیل اثبات کرد (ـــه *عوائد الأیام*، ص ۵۲۹ـ۵۸۱؛ نیز ـــه فیرحی، ص ۸۱ـ۸۲). نراقی در کتاب اخلاقی *معراج السعاده* (ص ۳۴۸) ــ که در سیاق آثار فلسفی اخلاقی نوشته است ــ با بیان شرایط سلطان عادل، نتایج نیکوی روی کار آمدن چنین حاکمی را توضیح داده و ظل‌اللّه بودن سلاطین را منوط به رفع ستم و انتظام دادن به امر معاش و معاد مردم شمرده است.

بیشتر فقیهان این عصر، به دلیل وقوع پرسشهای مختلف و با توجه به تثبیت تشیع در ایران، به بررسی ضوابط مداخلات حکومتی پرداختند و به‌ویژه جایگاه و وظیفهٔ فقها را در این عرصه بررسی کردند. آنها علاوه بر بیان احکام شرعی و افتا که از شئون فقیه است، برخی فعالیتهای سلاطین را منوط به اذن فقیه شمردند (برای نمونه ـــه محمدحسن‌بن باقر نجفی، ج ۱۵، ص ۴۲۱ـ۴۲۲، ج ۲۱، ص ۳۹۵ـ۳۹۹، ج ۲۲، ص ۱۵۶؛ انصاری، ج ۳، ص ۵۴۹ـ ۵۵۱؛ آخوندخراسانی، ص ۱۰۶). در این میان، سیدجعفر کشفی در *تحفة‌الملوک* (ج ۲، ص ۸۹۶ـ ۹۰۰) از اهمیت سلطنت، از آن جهت که «حصول نظام و دفع هرج و مرج بر آن مترتب می‌گردد» سخن گفته و «عمّال و سلاطینی را که در زمان حضور یا غیاب امام» سلطنتِ توأم با اقامه و ترویج دین داشته‌اند، مصداق امام یا سلطان عادل، که در احادیث ذکر شده و نیز نایب امام خوانده است. وی سپس توضیح داده که چون منصب امامت دو رکن دارد ــ یکی علم به احکام و تعالیم رسول (رکن قلم یا رکن علم) و دیگری نظام دادن به امور (رکن سیف) ــ حق آن است که این هر دو رکن در یک شخص جمع شود، اما علما و مجتهدان برای دور ماندن از معارضهٔ سلاطین با ایشان و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند، همچنان‌که سلاطین نیز تحصیل علم دین را وانهادند و به انتظام امور اکتفا کردند؛ در نتیجه، «امر نیابت مابین علما و سلاطین منقسم گردید». بیان بعدی او، حاکی از آن است که شرط این نیابت «اقامهٔ امور دین و سنن شریعت» است وگرنه سلطانی که «به طریق سلطنت حیوانیه و به جور و تغلّب» حکومت کند، دولت او دولت باطله است و اطاعت از او به عنوان نیابت امام واجب و جایز نیست، مگر برای پیشگیری از هرج و مرج و از روی ضرورت. وی اثری با نام *میزان‌الملوک* دارد که آداب و اخلاق حکومتی را با استناد به آیات و احادیث توضیح داده است (ـــه آقابزرگ طهرانی، ج ۲۳، ص ۳۲۶ـ۳۲۷).

از قرن پنجم، در میان اهل سنّت کسانی که گاه از صاحب‌منصبان حکومتی بودند، به تألیف آثاری پرداختند که شامل احکام حکومتی و مقررات و ضوابطی بود که برای حکومتداری ضروری تلقی می‌شد، از جمله مهم‌ترین آنهاست: *الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة* اثر ابوالحسن ماوردی (فقیه شافعی، متوفی ۴۵۰)، *غیاث الامم*، اثر امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸)، *الاحکام السلطانیة* اثر قاضی ابن‌فرّاء حنبلی (متوفی ۵۲۶)، *الجواهر المضیّة فی الاحکام السلطانیة* اثر عبدالرؤوف مناوی (فقیه شافعی، متوفی ۱۰۳۱) و *الدُّرّة الغرّاء فی نصایح الملوک و الوزراء* محمدبن اسماعیل جیزی.

---

1. Abrahamian

سیاست‌نامه‌ها، که از جمله مهم‌ترین آثار در حوزهٔ حقوق سیاسی به شمار می‌روند، به وظایف کارگزاران حکومتی و اصولی که صاحب‌منصبان باید بدان ملتزم باشند می‌پرداختند و معمولاً افراد با تجربه و پرسابقه در کشورداری این نوع آثار را تألیف می‌کردند، مانند *سیاست‌نامه*° اثر خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر شاهان سلجوقی، و *دستور واجدی* اثر واجد علیشاه محمدبن امجد (متوفی ۱۲۷۳). آثاری با عنوان *سِیَرالملوک*، *دستورالوزراء* و *تاریخ الوزراء* هم ناظر به سیرهٔ پسندیده و ناپسند در حکومتداری بود (← حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۶۱۷، ۷۴۱؛ بغدادی، *هدیه*، ج ۱، ستون ۵۲۰ـ۵۲۱، ج ۲، ستون ۹۷ـ۹۸؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۸، ص ۱۷۰؛ موسی نجفی، ص ۱۷۷ـ۱۷۸).

آراء اهل‌المدینة الفاضلة° و کتاب *السیاسة المدنیة* هر دو از ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹) و *اخلاق ناصری*° از خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) از مهم‌ترین منابع اخلاقی‌اند که به «سیاست مُدُن» و اخلاق حکومتداری پرداخته‌اند. *اخلاق ناصری*، که ترجمه‌گونه و تکملهٔ *طهارةالاعراق فی تحصیل الاخلاق* اثر ابوعلی مسکویه° است، خود الگوی تألیف کتابهایی در باب اخلاق عملی، از جمله آداب و اخلاق حکومتی، شد و آثاری مشابه آن تألیف گردید، مانند *درّةالتاج*° قطب‌الدین شیرازی (متوفی ۷۱۰)، *اخلاق جلالی* یا *لوامع‌الاشراق* از جلال‌الدین محمدبن اسعد دوانی، *اخلاق محسنی* از حسین واعظ کشفی (قرن دهم)، *اخلاق منصوری* از غیاث‌الدین منصور دشتکی (متوفی ۹۴۸) و *اخلاق جمالی* از جمال‌الدین محمد آقسرایی (متوفی ۹۱۸). همچنین از جمله آثار مهم دربارهٔ اخلاقِ حکومتداری است: *قابوس‌نامه*° اثر عنصرالمعالی کیکاوس‌بن اسکندر دیلمی (تألیف ۴۷۵)، *نصیحةالملوک*° ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵)، *منهج‌السلوک الی نصیحةالملوک*، اثر احمدبن عبدالمنعم دمنهوری، *حُسْن‌السلوک فی مواعظ‌الملوک* عبدالرحمان ابن‌جوزی (متوفی ۵۹۷) و *نصیحت‌نامهٔ شاهی* اثر ملاحسین کاشفی سبزواری (← حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۳۶، ۷۳۸، ج ۲، ستون ۱۹۵۸؛ بغدادی، *ایضاح*، ج ۲، ستون ۵۹۱؛ همو، *هدیه*، ج ۱، ستون ۵۲۰ـ۵۲۱، ج ۲، ستون ۸۰؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۳۷۷ـ۳۷۹، ج ۱۵، ص ۱۸۸، ج ۱۷، ص ۳، ج ۱۸، ص ۳۵۹، ج ۲۴، ص ۱۸۵).

زوال حکومت عثمانی برای مردم مسلمان خاورمیانه و شمال افریقا پیامدهای سنگین و متفاوتی داشت. با نفوذ استعمار اروپا افکار نوگرایانه‌ای که شاخص آن نفی مداخلهٔ دین در صحنهٔ مدیریت و سیاست بود به جهان اسلام راه یافت و هم زمان قلمرو عثمانی به کشورهای کوچک تقسیم شد. با الغای خلافت عثمانی در ۱۳۰۳ش/۱۳۴۳، برخی به فکر احیای نهاد خلافت در میان مسلمانان افتادند. هواداران این جنبش نافرجام، خلیفه را رئیس امور دینی و دنیوی و وفاداری به او را جزئی از شریعت تلقی می‌کردند. شکل‌گیری این جنبش همراه با توسعهٔ مفهوم جهاد به معنای مبارزه با همهٔ اشکال شرک، طاغوت و گمراهی حتی در درون سرزمینهای اسلامی به مبارزات مسلمانان در جهت محو طاغوت و استبداد جان تازه‌ای بخشید (← جنبش خلافت°). در این میان برخی از متفکران به مطابقت داشتن یا نداشتن اشکال دیگری از حکومت با مبانی اسلام می‌اندیشیدند. بسیاری از اندیشمندان مسلمان در تلاش برای مقابله با نفوذ استعمار و نیز به انگیزهٔ ارائهٔ طرحی جدید دربارهٔ شیوهٔ ادارهٔ جوامع اسلامی در مقاطع گوناگون دیدگاههای مختلفی مطرح کردند (← ادامهٔ مقاله).

برخی از دیدگاههای تجددخواهانه بر تفکیک حکومت از دین و واگذاری انتخاب نوع حکومت به مردم متمرکز بودند. این گرایش که در میان نخستین تجددخواهان مصری گرایش غالب بود در میان اندیشمندان کشورهای دیگر نیز پیروانی یافت. به نظر آنها، عوامل رشد و پیشرفت در اسلام وجود دارد، ولی مسلمانان از آن غافل مانده‌اند. تجددخواهان با سلطهٔ استعماری قدرتهای اروپایی مخالف بودند و مسلمانان را به مبارزه با آن فرامی‌خواندند؛ اما از سوی دیگر، تنها راه رفع ناکامیهای کشورهای اسلامی را پیروی از شیوهٔ حکومتهای غربی می‌دانستند (شریعتمداری، ص ۱۰۵).

رفاعه رافع طهطاوی° (متوفی ۱۲۹۰)، از نخستین تجددخواهان مصری، پس از سفر به‌فرانسه کتاب *تخلیص الابریز الی تلخیص باریز* را دربارهٔ شکل حکومت در فرانسه نوشت. وی که برای علمای دین در حکومت نقش مهمی قائل بود، نخستین اندیشمند عرب است که به ضرورت پیروی حکومت از قانون و نظارت کامل بر رعایت حقوق مردم تأکید کرده است. او با برشمردن حقوق مردم، قاطعانه از لزوم آگاهی مردم از این حقوق سخن می‌گفت (← شریعتمداری، ص ۸۱ـ۸۳؛ ابوحمدان، ۱۴۱۳، ص ۵۷ـ۹۰).

علی عبدالرازق° (متوفی ۱۳۴۵ش)، دیگر اندیشمند مصری، علاوه بر نفی نظریهٔ وجوب خلافت، از جدایی دین از سیاست و ضرورت نداشتن برپایی حکومت اسلامی سخن گفته است (ص ۲۰۱). به‌نظر او، خلافت پایهٔ دینی ندارد حتی خلیفهٔ اول نیز در فرایندی سیاسی روی کار آمد و سپس به حکومت خود وصفی دینی داد. خلفای بعد هم در نشر این آموزه که خلافت واجب دینی است، با هدف افزودن بر سیطره و قدرت خود، کوشیدند. به نظر او منابع فقهی و دریافت عقلی تنها بر لزوم حکومت دلالت دارند نه وجوب خلافت. حتی کارهای

سیاسی پیامبر مثل گرفتن جزیه، قضاوت و جهاد از باب حفظ حکومت نوخاسته در مدینه بود و به رسالت آن حضرت ارتباط نداشت. حکومت برای پیامبر، وسیله و امکانی برای تثبیت دین و دعوت به حق بود و ولایت او بر مؤمنان از باب رسالت بود نه از باب حاکمیت. به‌نظر علی عبدالرازق، اسلام عرصهٔ سیاست را به‌انسانها واگذار کرده است تا با کاربرد عقل و بر پایهٔ جدیدترین دستاوردهای عقلی و استوارترین تجارب ملل، شکل حکومت را با توجه به وضع خود تعیین کنند (ص ۳۷ـ۴۷، ۶۵ـ۸۶، ۱۹۱ـ۲۰۱).

از دیگر اندیشمندان عرفی‌گرا می‌توان به فرج فوده، محمداحمد خلف‌اللّه* و فؤاد زکریا اشاره کرد. ناسیونالیستها و گروههای سکولار در مصر نیز از دیگر حامیان عبدالرازق به‌شمار می‌روند. آنها حاکمیت را تنها از آنِ مردم می‌دانند و بر آن‌اند که دیدگاه عبدالرازق با اندیشه‌های جدید دربارهٔ مبانی حاکمیت سازگارست (← *الهلال*، سال ۳۳، ش ۱۰، ذیقعدهٔ ۱۳۴۳، ص ۱۱۱۸؛ *المقتطف*، ج ۶۷، ش ۳، محرّم ۱۳۴۴، ص ۳۳۲ـ ۳۳۳). آرای عبدالرازق را بسیاری از متفکران اهل‌سنّت نقد کرده‌اند (برای نمونه ← عبدالرزاق، حاشیهٔ حقی، ص ۱۸۷ـ۱۹۰، ۲۰۲ـ۲۰۳ و جاهای دیگر؛ رَیِّس، ص ۲۲۴ به‌بعد؛ سنُهوری، ص ۱۰۴ـ۱۰۸؛ محمد عماره، ص ۳۹ـ۹۶).

در تونس خیرالدین پاشا تونسی* و ابن‌ابی‌الضّیاف* از متفکران سیاسی پیشگام به‌شمار می‌روند. خیرالدین تونسی در کتاب *اقوم المسالک فی معرفة احوال الممالک* به بیان عواقب وخیم استبداد (← ج ۱، ص ۱۱۶) و عوامل موفقیت غرب یعنی توجه به ارزشهایی مانند عدل، مشورت و حسن تدبیر (ج ۱، ص ۱۰۵ـ۱۰۹) پرداخته است. وی به لزوم همکاری میان عالمان دین و اهل سیاست تأکید کرده (ج ۱، ص ۱۴۶ـ۱۴۸) و اجرای سیاستهای غربی را فقط در مواردی می‌پذیرد که با شریعت هماهنگ است (ج ۱، ص ۹۴ـ۹۷). ابن‌ابی‌الضّیاف از میان سه نوع حکومتِ استبداد، جمهوری و مشروطه، حکومت مشروطه را از آن رو که مقید به قانونِ مصوب مجلس است، پذیرفته است. وی به شورش در برابر حکومت ستمگر و استبدادی اعتقاد نداشت، زیرا به گسترش ترس و وحشت و ریخته شدن خون انسانها می‌انجامد. به نظر او، عالمان دین می‌توانند با روش امر به معروف و نهی از منکر و نصایح صادقانه، با حاکمان تعامل داشته باشند (← ج ۱، ص ۶ـ۹۵).

ابن‌بادیس*، متفکر الجزایری اوایل قرن چهاردهم، در برابر طرفداران جنبش خلافت به نکوهش خلافت پرداخت و در عین حال، بر آن بود که از بین رفتن خلافت عثمانی به معنای برچیده شدن حکومت اسلامی نیست، بلکه به معنای از میان رفتن سایه‌ای بی‌ثمر است که مسلمانان بی‌دلیل مجذوب آن بودند (← ج ۲، جزء ۱، ص ۴۱۰ـ۴۱۲، ج ۲، جزء ۲، ص ۲۱۴ـ۲۱۵). او در مقابله با استعمار فرانسه، با شعار بازگشت به اسلام، جنبشی را در الجزایر پایه‌گذاری کرد که مبدأ تشکیل جمعیت‌العلماء المسلمین* شد. او در پی ایجاد تشکلی شورایی، فراگیر در جهان اسلام با عنوان جماعة‌المسلمین بود، ولی با مرگ وی در ۱۳۱۹ش/ ۱۹۴۰ و سپس انحلال جمعیت‌العلماء در ۱۹۵۶، اندیشه‌هایش به فراموشی سپرده شد (← نامدار، ص ۱۴۰ـ۱۴۵).

در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم زمینهٔ شکل‌گیری و گسترش اندیشه‌های دینی نو در باب حکومت در اسلام فراهم شد و اصلاح‌طلبان اسلامی در این عرصه از دین به مثابهٔ ایدئولوژی سیاسی بهره گرفتند (رضوان سید، ص۱۸). سیدجمال‌الدین اسدآبادی* و شاگردان و پیروانش از جمله محمد عبده*، محمد رشیدرضا* و حسن‌البنّاء* به بازتعریف حکومت از دیدگاه اسلام پرداختند. وظیفهٔ حکومت در نظر آنها پیشگیری از ارتکاب گناه و نیز مجازات گنه‌کاران است تا پاکی و صلاح در جامعه برقرار گردد. حکومت هدف نیست، بلکه وسیله است؛ هدف، تقوا و رستگاری انسان است (روآ[1]، ص ۷۴ـ۷۵). همهٔ اسلامگرایان دربارهٔ اینکه برای بازسازیِ جامعهٔ اسلامی به‌دست آوردن قدرت سیاسی ضروری است، اتفاق نظر دارند. به‌نظر آنان نمی‌توان الگوی زندگی اسلامی را در حکومت غیر اسلامی یافت و اصلاح فقط با کسب قدرت سیاسی امکان‌پذیر است.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، به عنوان پیشتاز اندیشهٔ اصلاحگری، تمام تلاش خود را برای ایجاد وحدت اسلامی و از بین بردن تعصبات و مقابله با استعمار غرب مصروف کرد. او با تلاش برای احیای نظام خلافت، معتقد بود گزینش حاکم عادل، که می‌تواند از هر نژادی باشد، در کنار مراقبت علما از اقامهٔ دین و احکام شریعت، راهکار اصلاح جامعهٔ اسلامی است. به‌نظر وی مردم حق عزل حاکم را در صورت فساد دارند (ابوحمدان، ۱۴۱۳[الف]، ص ۷۸ـ۸۶؛ شریعتمداری، ص ۸۱). انتقاد صریح اسدآبادی از حکومتهای استبدادی، به عنوان بزرگ‌ترین مانع پیشرفت ملتهای اسلامی، وجههٔ دیگر اقدامات او بود. به نظر او فقط حکومتی از نظر اسلامی مشروعیت دارد که متکفل اجرای احکام دین باشد (جمال‌الدین

1. Olivier Roy

اسدآبادی و عبده، ص ۱۷۱ـ۱۷۲)؛ همچنان‌که ریشهٔ همهٔ اختلافات در امت اسلامی زیاده‌خواهی حکام و دوری آنها از تعالیم دین و راه‌حل اختلافات نیز، بازگشت به اصول فراموش شدهٔ اسلام و دست برداشتن از تعصبهاست (همان، ص ۷۲ـ۷۴).

هم‌زمان با فعالیتهای اسدآبادی، عبدالرحمان کواکبی*، متفکر سوری، در کتاب *طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد*، استبداد را عامل فساد و تباهی معرفی کرده و حکومت مشروطه را موافق با مبانی و اصول اسلام شمرده است (ــه ص ۱۸۹ـ۱۹۴، ۱۹۹، ۱۹۹ـ۲۰۴).

پس از سیدجمال، شاگردش محمد عبده تلاش در راه اصلاح جامعهٔ اسلامی را پی گرفت. عبده حکومت را در اسلام امری مدنی می‌دانست و برای امت یا نمایندگان امت حق نصب و عزل حاکم را قائل بود. به نظر او بهترین نوع حکومت، حکومتی است که در تحقق عدالت موفق‌تر باشد و در اسلام شکل خاصی از حکومت مقرر نشده است، ولی رعایت دو اصل مهم شورا و خیرخواهی و صداقت حاکمان در ساختار حکومت اسلامی ضروری است. وی حکومتی را که بدون خواست مردم و با نفوذ مراکز قدرت روی کار آمده باشد، از نظر شرعی باطل شمرده و اطاعت از آن را واجب ندانسته است (عبده، ص ۱۱۶ـ۱۱۸؛ شرفی، ص ۱۶۶ـ۱۶۷).

رشیدرضا در ترویج اندیشه‌های عبده و سیدجمال کوشید و پس از شکست جنبش خلافت و در واکنش به نظریهٔ جدایی دین از سیاست و نفوذ استعمار غربی در کشورهای اسلامی، اندیشهٔ تشکیل حکومت اسلامی به شیوه‌ای نو را پیشنهاد کرد (نامدار، ص ۱۲۷). وی با غیراسلامی خواندن خلافت عثمانی خواهان احیای خلافت به شیوهٔ انتخاب اهل حل و عقد بود (همان، ص ۱۲۹ـ۱۳۰). او در کتاب *الخلافة او الامامة العظمی* بر اندیشهٔ بازگشت به اسلام اولیه تأکید کرد و با تفسیر اولی‌الامر در آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء به اهل حل و عقد (دانایان ملت)، حکومت را در اسلام از آن ملت دانست؛ چرا که نهاد حکومت، منتخب نمایندگانِ مردم است. او با این تفسیر حکومت اسلامی را نوعی حکومت ملی دانست (ــه قادری، ص ۲۲۵ـ۲۲۶). بر پایهٔ دیدگاه رشیدرضا، گروهی از فقها در بیانیه‌ای با عنوان «الخلافة و سلطة الامة» خلافت را مشروع، ولی مشروط به انتخاب مردم دانستند و مجمع خلافت، که زیر نظر الازهر بود، آن را پذیرفت (شریعتمداری، ص ۱۰۰).

حسن‌البنّاء که از افکار رشیدرضا تأثیر پذیرفته بود، با پایه‌گذاری اخوان‌المسلمین* در ۱۳۰۷ ش/ ۱۹۲۸، در راه عملی کردن نظریهٔ حاکمیت اسلامی به عنوان جانشینی برای اندیشهٔ نوگرایی غربی گام مهمی برداشت. وی برقراری حکومت اسلامی را که پاسخگو به مردم و حافظ حقوق آنان باشد، یگانه راه خروج کشورهای اسلامی از فساد و تباهی اعلام کرد (شرفی، ص ۱۶۸ـ۱۶۹؛ خدوری، ص ۳۴ـ۳۹). عبدالقادر عوده، نظریه‌پرداز سیاسی اخوان‌المسلمین، در کتاب *الاسلام و اوضاعنا السیاسیة* نخستین کسی است که از مفهوم قرآنی جانشینی (استخلاف) تفسیری سیاسی کرده و آن را مبنای نظریهٔ خود قرار داده است. این دیدگاه را اندیشمند مصری، سیدقطب* و اندیشمند پاکستانی، ابوالاعلی مودودی* توضیح داده‌اند (ــه رضوان سید، ص ۸۹). به‌نظر عوده، حکومت از آن خداست و اسلام دین حکومت است، حکومتی که دنیا را بر پایهٔ دین اداره کند. وی تأکید می‌کند که خلافت در اسلام با حکومتهای جمهوری و سلطنتی موروثی و حکومتهای استبدادی متفاوت است، زیرا قدرت آن برآمده از مردم است و ماهیت و ساختاری ویژه دارد. عوده و دیگر اندیشمندان مرتبط با اخوان‌المسلمین در بیان ساختار و ماهیت حکومت اسلامی به ذکر کلیات بسنده کرده و به چگونگی ادارهٔ آن در عرصه‌های گوناگون نپرداخته‌اند (ــه شرفی، ص ۱۷۰ـ۱۷۲). در میان سران اخوان‌المسلمین، حسن هضیبی* و پیروانش در رساله‌ای با عنوان *دعاة لاقضاة*، با تفسیری جدید از اندیشه‌های سیاسی حسن‌البنّاء، حکومت را مسئله‌ای سیاسی و غیر قدسی شمردند (ــه رضوان سید، ص ۳۶ـ۳۷). آنان بر آن بودند که وجود دولت از ضروریات دین نیست، وگرنه با زوال حکومت عثمانی باید دین زایل می‌شد. مسلمان می‌تواند بدون نیاز به دولت به دین خود ملتزم باشد و فقط در صورتی که دولت او را از التزام به دین باز دارد، باید با آن مقابله کرد (همان، ص ۵۲).

سیدقطب در *معالم فی‌الطریق*، حاکمیت الهی را در مقابل حاکمیت جاهلیت و طاغوت قرار داد (ــه ص ۱۱۸ـ۱۳۰). به نظر او، حاکمیت مطلق از آن خداست و راز وجود دین آن است که خداوند حاکمیت خود را در زمین از طریق خلیفهٔ خود (انسان) اعمال کند. بنابراین حکومت و نظام سیاسی باید بر پایهٔ ارادهٔ الهی باشد و خلیفهٔ خدا باید بر طبق دستور او، به آبادسازی زمین و بهره‌مندی از نعمتها و اجرای شریعت الهی بپردازد (ــه همو، ۱۳۸۶، ج ۳، جزء ۷، ص ۸۰ـ۹۶، جزء ۹، ص ۷۳۶، ج ۷، جزء ۲۷، ص ۵۹۰). به‌نظر سید قطب (۱۴۱۵، ص ۱۸ـ۱۹)، دین اسلام توانایی ادارهٔ جامعهٔ اسلامی را دارد و نیازی به استفاده از آرا و نظامهای سیاسی و قوانین غربی نیست.

ابوالاعلی مودودی اندیشمند دینی و سیاسی پاکستان نیز

مانند سید قطب تأکید داشت که حاکمیت سیاسی از آنِ خداست و دولت باید مجری دستورات الهی باشد (ص۲۵۸، ۲۶۱). وی شکل آرمانی حکومت اسلامی را نیز ترسیم کرده است (ــه ص ۲۹۱ـ۲۹۵). به نظر او اصول سیاسی اسلام می‌توانند در حکومتهایی با شکلهای مختلف تحقق یابد و اسلام هیچ شکل معیّنی از حکومت را الزامی نکرده است؛ آن چه مهم است تقوای حاکمان و التزام آنها به اجرای قوانین الهی است. مودودی با تشکیل جماعت اسلامی در پاکستان در پی تشکیل دولت اسلامی در پاکستان بود (حلبی، ص ۲۸۱) و با ارائهٔ نظریهٔ خدا ـ مردم سالاری معتقد است که امت مسلمان باید قانون خدا را در چهارچوبی که شریعت بیان کرده، تفسیر کنند (همان، ص۲۸۳). پیش از مودودی و قبل از تشکیل کشور پاکستان، اقبال لاهوری* نظریهٔ جدایی دین از دولت را از نظرگاه اسلامی نادرست و آن را اشتباهی ناشی از مقایسهٔ اسلام با مسیحیت برمی‌شمرد، اما در عین حال با ناکارآمد دانستن خلافت عثمانی، با توجه به مقتضیات عصر جدید، همگان را به احیای اصول آزادی، برابری و دوری از قومیت‌گرایی فرامی‌خواند (ص ۱۷۸ـ۱۸۰).

ابوالحسن ندوی، عالم معاصر هندی، با تألیف کتاب *ماذا خسرالعالَم بانحطاط المسلمین*، به بررسی حکومتهای جهان اسلام در ادوار مختلف پرداخت و دلایل انحطاط حکومتها، تحریف دین و جدایی عملی میان دین و سیاست را در سرزمینهای مختلف جهان‌اسلام برشمرده است. به نظر وی انحراف حکومتها و جدایی حاکمان از اسلامِ اصیل علت اصلی انحطاط و گمراهی مسلمانان بوده است (برای نمونه ــه ص ۱۳۲ـ۱۳۷، ۱۴۸ـ۱۵۱، ۲۳۰ـ۲۵۷). سبب اصلی بحران جوامع بشری و ملل مختلف سیطرهٔ قدرتهای فاسد و فقدان قدرتهای صالح است که آن هم ناشی از بی‌ایمانی و دوری از اصول الهی و اخلاقی است (ــه همو، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۷۷ـ۱۷۸، ج ۲، ص ۱۰۴ـ۱۰۵).

در ایران، در اواخرِ حکومت قاجار، استبداد و فساد و وابستگی سیاسی تا آنجا رسیده بود که کشور را به دگرگونی ناگهانی نیازمند ساخته بود (حائری، ص۱). این وضع سبب مداخلهٔ علمای دین در رخدادهای مهمی شد، مانند قرارداد رژی که به تحریم تنباکو* انجامید، قرارداد رویتر* و نهضت مشروطه*. شرکّت گستردهٔ علما در مبارزه با بیگانگان (استعمار خارجی) و نیز استبداد داخلی در منابع تاریخی این دوره انعکاس یافته است. در بحبوحهٔ این مبارزات، نوعی حکومت عرفی با عنوان «مشروطه» با الهام از اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی مغرب‌زمین، در میان نخبگان فکری و سیاسی مطرح شد. شماری از علما به بررسی مبانی، فلسفه و آثار مشروطه پرداختند و در تطبیق مبانی و اهداف حکومت مشروطه با اصول و مبانی مذهب شیعه کوشیدند تا مردم از نتایج مطلوب مشروطیت یعنی رهایی از حکومت استبدادی و برخوردار شدن از آزادی بهره‌مند شوند. حتی برخی انقلاب مشروطه را به منزلهٔ جهاد در راه خدا به امر امام‌معصوم گرفته و مخالفت با آن را مصداق جنگ بر ضد امام دانستند. به طور کلی، نهضت مشروطه تحولی عمیق در اندیشهٔ سیاسی فقهای شیعه پدید آورد (محلاتی‌نجفی، ص ۲۰۱؛ حائری، ص ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۳؛ درخشه، ص ۷۵ـ۷۷). از جمله آنکه، رساله‌ها و کتب بسیاری دربارهٔ اشکال حکومت به‌ویژه اوصاف حکومت مشروطه و نسبت آرمانهای مورد توجه در آن با دین تحریر شد (برای برخی نمونه‌های مهم ــه آبادیان، ص ۱۳۲ـ۲۴۳). از مهم‌ترین این آثار کتاب *تنبیه الامة و تنزیه الملة** اثر میرزامحمدحسین نائینی فقیه و مرجع تقلید مشهور است. این کتاب به دلیل جایگاه مهم مؤلف آن و نیز ابتکارات و نوآوریهای او در چهارچوب فقه امامی در عرصهٔ فقه سیاسی، نقش مهمی در تقویت و تثبیت مشروطه ایفا کرد. به نظر نائینی (ص ۸۴ـ۸۵، ۱۱۰) و دیگر مدافعان مشروطه (برای نمونه ــه محلاتی نجفی، ص ۲۲۴ـ ۲۲۵) تنها راه جلوگیری از استبداد، به حکومت رسیدن امام معصوم است و در شرایط غیبت امام معصوم، بهترین نوع حکومت که مانع استبداد و ضامن حقوق مردم است، حکومت مشروطه یعنی حکومت پارلمانی است. در واقع، سلطنت مشروطه از نظر این فقها حکومتِ آرمانی و کاملاً مطلوب به‌شمار نمی‌رفت، ولی با توجه به شرایط موجود، بهترین گزینه و قابل دفاع شرعی بود. شیخ فضل‌اللّه نوری*، که خود در ابتدا از مدافعان و پیشروان مشروطه بود، با اشاره به وجود دو رکن حکومت و دیانت در سیرهٔ نبوی و انفصال آنها از یکدیگر در ادوار بعد، بر آن بود که اقتضای مصلحت مسلمانان تفکیک این دو مقوله از یکدیگر است (ــه ص ۲۶۹ـ۲۷۰).

با تأسیس حکومت پهلوی و سلطنت رضاشاه، سیاستِ راهبردیِ کاستن از نفوذ دین و عالمان دینی در امور حکومتی پیگیری شد. در دورهٔ سلطنت رضاشاه نهادهایی (مانند قضا) که تصدی آن با مجتهدان بود به‌تدریج تحت سلطه و مدیریت دولت قرار گرفت و سازمان آن نیز صورت عرفی پیدا کرد؛ به علاوه، التزام به برخی از احکام اجتماعی دین رسماً ممنوع شد (ــه حجاب*). این راهبرد حکومت از یک سو واکنش قاطع مراجع و علما، و شهادت و تبعید و زندان شماری از آنان را در پی‌داشت، و از سوی دیگر زمینه‌ساز تألیف آثاری دربارهٔ حکومت اسلامی و اقدامات سیاسی و تشکیل گروههای مخالف حکومت و مدافع تأسیس حکومت اسلامی گردید. این

فعالیتها در دورهٔ محمدرضا پهلوی ــ که سیاستهای مزبور را همچنان ادامه داد ــ جدّی‌تر و گسترده‌تر ادامه یافت. از جمله مجلهٔ مکتب تشیع* که در پایان دههٔ ۱۳۳۰ منتشر می‌شد، متضمن مقالاتی در زمینهٔ رابطهٔ دین و سیاست بود (برای نمونه ← مقالات سیدمحمدحسینی بهشتی، با عنوان حکومت در اسلام). بهشتی همچنین در ۱۳۴۱ش، همراه با چند تن از روحانیان به تأمل و اندیشه دربارهٔ طرح کلی حکومت اسلامی و ویژگیهای نظام اسلامی پرداخت. به‌نظر او در این عرصه، شناخت پایه‌هایی که در آموزه‌های دینی برای اصل حکومت و شئون مختلف آن مقرر شده مهم است (بهشتی، ص ۴۴۷ـ۴۶۵، مقدمهٔ هادی خسروشاهی، ص ۴۴۴ـ۴۴۶). سیدمحمود طالقانی*، روحانی مشهور و مبارز دورهٔ اخیر، نیز بر پیوند و یگانگی دین و سیاست تأکید می‌کرد. وی با چاپ کتاب نائینی همراه با مقدمه و حواشی خود، عنوان کتاب را حکومت *از نظر اسلام* قرار داد و در مقدمهٔ آن به بیان ویژگیهای کلی حکومت دینی پرداخت. به نظر او مبارزات پیامبران با سلاطین جور دلیل بر ضرورت مخالفت با استبداد و ستم از نگاه دینی است (← نائینی، مقدمه، ص ۱۰ـ۱۶).

مرتضی مطهری* نیز در آثار خود ضمن تأکید بر حق حاکمیت خدا و وجود حق ولایت برای حاکم اسلامی، به طرح اهمیت حکومت در اسلام پرداخته و حکومت اسلامی را حکومتی مبتنی بر عدالت، امانت‌دار مردم، مجری احکام الهی و حافظ حقوق مردم معرفی کرده است. به نظر او حاکم را یا سایر فقها یا عامهٔ مردم (نظیر انتخاب مرجع تقلید)، انتخاب می‌کنند (برای نمونه ← مطهری، ۱۳۵۴ش، ص ۱۲۷ـ۱۲۸، ۱۴۶؛ همو، ۱۳۷۰ش، ص ۳۷ـ۸۸). سیدمحمدباقر صدر* هم نظریه‌پرداز فقه سیاسی به شمار می‌رود. در آثار او سه دیدگاه دربارهٔ شیوهٔ مطلوب حکومت در اسلام مطرح شده است: ۱) تعیین حاکم بر مبنای آرای اکثریت در دوران غیبت امام معصوم، که در ۱۳۳۸ش / ۱۳۷۸ مطرح و سپس از آن عدول کرد (حکیم، ص ۷۵ـ۸۳)؛ ۲) ولایت انتصابی عام فقیهان (صدر، *الفتاوی الواضحة*، ج ۱، ص ۲۹ـ۳۱)؛ ۳) خلافت مردم با نظارت مرجعیت که یک سال پیش از شهادت مطرح کرد و مبتنی بر دو اصل نیابت عام مجتهد عادل، و شوراست (برای تفصیل ← همو، *الاسلام یقود الحیاة*، ص ۲۱ـ۳۱).

یکی از مهم‌ترین تلاشهای نظری فقهای شیعه در عرصهٔ فقه سیاسی، طرح حکومت اسلامی امام‌خمینی* در چهارچوب آموزهٔ ولایت فقیه است. وی، از یک سو به تجربهٔ تاریخی علمای شیعه و محدودیتهایی که حکومتها برای آنان در ایفای وظیفهٔ دینی خود ایجاد می‌کرده‌اند و نیز بی‌التفاتی حکومتها به احکام دین و مقابله‌های آنان با دین، که در دوره‌های اخیر تشدید شده بود، نظر داشت و از سوی دیگر به این واقعیت توجه می‌داد که در قرآن مسائل سیاسی و اجتماعی بسی بیش از مسائل عبادی مورد توجه قرار گرفته است. به‌نظر او، لزوم اجرای قوانین و احکام شرع در جامعه از یک سو و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام از سوی دیگر، بر ضرورت تشکیل حکومت شرعی دلالت دارند که لازمهٔ این دو مهم، مداخلهٔ فقهای عادل در امور حکومتی است (ولایت فقیه، ص ۹، ۲۹ـ۳۹؛ همو، *کتاب‌البیع*، ج ۲، ص ۶۲۴).

امام‌خمینی حکومت حق را حکومت خدا و به تعبیر دیگر، حکومت قوانین الهی معرفی نموده و بر ضرورت نظارت فقها (در دورهٔ غیبت امام معصوم) بر کارگزاران و قانونگذاران حکومت، برای پیشگیری از مخالفت حکومت با قوانین اسلام تأکید کرده است. به نظر او ولایت فقیه بر همهٔ امور مرتبط با حکومت، از ضروریات دین و مستند به ادلهٔ نقلی و عقلی متعدد است و تهیهٔ مقدمات برای تشکیل حکومت اسلامی در زمان فقدان حکومت عدل واجب است. از این‌رو، سکوت علمای دین در صورتی که به تقویت طاغوت بینجامد، حرام به‌شمار می‌رود، همچنان که همکاری با طاغوت از بزرگ‌ترین منکرات است (← *کتاب‌البیع*، ج ۲، ص ۴۶۱ـ۴۶۷، ۴۳۰، ۴۳۵ـ۴۳۶؛ همو، *کشف اسرار*، ص ۱۸۴ـ۱۸۶؛ همو، *تحریرالوسیلة*، ج ۱، ص ۴۲۷؛ همو، ولایت فقیه، ص ۵۲ـ۱۷۳). بر پایهٔ دیدگاه امام‌خمینی عدالت مهم‌ترین هدف حکومت اسلامی و اقدام برای استقرار حکومت اسلامی از احکام اولیهٔ اسلام و حفظ آن از مهم‌ترین واجبات و مقدّم بر سایر احکام است؛ ضمن آنکه این حکومت مشروع، جز از راه پذیرش مردم تحت حکومت تحقق نمی‌یابد و بقای آن نیز منوط به تعامل مطلوب حاکمان و مردم است (← صحیفهٔ نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱، ج ۲۰، ص ۱۷۰ـ۱۷۱).

مطرح شدن نظریهٔ ولایت فقیه و پیگیری بی‌وقفهٔ امام خمینی دربارهٔ آن، به سقوط حکومت پهلوی در ایران و تأسیس نظام حکومتی ولایت فقیه در این کشور انجامید. این حادثهٔ مهم، البته، منشأ بحثها و سؤالات فراوان و نیز عامل تحرکات و تحولات بسیار در دیدگاههای سیاسی شد. مباحثی چون رابطهٔ دین و دموکراسی، مبانی مشروعیت حکومت، جایگاه علمای دین، دامنهٔ ولایت فقها، ضرورت تصدی حکومت از سوی فقها، نحوهٔ اعمال ولایت فقها در امور حکومت، از مهم‌ترین سؤالاتی است که محققان و اندیشمندان به طرح و تحلیل آن پرداختند و تفاسیر متعددی از دموکراسی، ولایت فقیه و چگونگی رابطهٔ دین با سیاست ارائه کردند. از جمله مهم‌ترین تلاشهای انجام

شده در حوزهٔ ولایت فقیه دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة تألیف حسینعلی منتظری است. وی، همسو با امام خمینی، اسلام را دینی دانسته که احکام آن بر مبنای وجود حکومت صالح و عادل تشریع شده است، به نحوی که فقدان حکومت اسلامی به تعطیل احکام اسلامی منتهی می‌شود. از این‌رو، وی اهتمام به استقرار حکومت اسلامی را واجب دانسته است (← ج ۱، ص ۱۶۲ـ۱۶۵). وی در این کتاب با ارائهٔ ساختاری برای حکومت اسلامی، مباحثی را به اثبات ولایت فقیه و بیان گسترهٔ ولایت آنها اختصاص داده است. برخی اندیشمندان با پذیرش اصل ولایت، ملاک مشروعیت حکومت را نصب الهی (با توجه به این آموزه که فقها در دورهٔ غیبت، به نصب عام از جانب امام معصوم برگزیده شده‌اند) و کارآمدی آن را منوط به مقبولیت مردمی دانسته‌اند، که با استفاده از روشهای دموکراتیک (مانند رأی‌گیری) قابل حصول است (برای نمونه ← حسینی حائری، ۱۳۹۹، ص ۱۷۸؛ موسوی خلخالی، ص ۵۷۹ـ ۵۸۱؛ لاریجانی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۳ـ۷۸؛ همو، ۱۳۷۷ش، ص ۲۲۲ـ ۲۲۷؛ نیز ← بیعت*). برخی نویسندگان، در برابر نظریهٔ حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، دیدگاههایی دیگر مطرح کرده‌اند، مانند این دیدگاه که شیوهٔ مدیریت و ماهیت حکومت دینی و غیر دینی یکسان است و تمایز آنان فقط در توجه داشتن یا نداشتن به ارزشهای دینی و ایمانی در جامعهٔ دینی است، یا این نظر که حاکمان صرفاً وکالت شهروندان را در حکومت دارند نه ولایت، یا این دیدگاه که حکومت در قبال نگاهداری و مراقبت از آیینها و ارزشهای دینی وظیفه و مسئولیتی ندارد (برای نمونه ← بازرگان، ص ۴۶؛ حائری‌یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۷۷، ۱۹۶؛ سروش، ص ۳۵۵ـ۳۸۰؛ رجایی، ص ۲۶۵، ۲۹۲؛ برای نقد نظریهٔ وکالت در حکومت ← حسینی حائری، ۱۳۷۸ش، ص ۲۷ـ۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ش الف، ص ۶۷ـ۷۹؛ برای جوابیه و نقد جوابیه ← حائری‌یزدی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲۳ـ۲۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ش ب، ص ۲۳۴ـ۲۵۰؛ نیز ← ولایت فقیه*؛ دموکراسی*).

منابع: حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، [به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه]، تهران ۱۳۷۴ش؛ محمدکاظم‌بن حسین آخوندخراسانی، حاشیة کتاب المکاسب، چاپ مهدی شمس‌الدین، [تهران] ۱۴۰۶؛ آقابزرگ طهرانی؛ علی‌بن محمد آمدی، غایة‌المرام فی علم الکلام، چاپ احمد فرید مزیدی، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۴؛ ابن‌ابی‌الضّیاف، اتحاف اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهدالامان، ج ۱، چاپ محمد شمام، تونس ۱۹۹۰؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌بابویه، کتاب مَن لایحضُرُه الفقیه، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ همو، المقنع، قم ۱۴۱۵؛ ابن‌بادیس، کتاب آثار ابن‌بادیس، چاپ عمار طالبی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابن‌تیمیه، السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ ابن‌جوزی، مناقب الامام احمدبن حنبل، چاپ محمدامین خانجی کتبی، [قاهره ۱۳۴۹]؛ همو، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌سعید، الجامع للشّرائع، قم ۱۴۰۵؛ ابن‌قیم جوزیّه، الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، او، الفراسة المرضیة فی احکام السیاسة الشرعیة، چاپ سیدعمران، قاهره ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، چاپ رضا استادی، اصفهان [؟ ۱۳۶۲ ش]؛ سمیر ابوحمدان، جمال‌الدین الافغانی و فلسفة الجامعة الاسلامیة، بیروت ۱۴۱۳الف؛ همو، رفاعة رافع الطهطاوی رائد التحدیث الاوروبی فی مصر، بیروت ۱۴۱۳ب؛ یعقوب‌بن ابراهیم ابویوسف، کتاب الخراج، چاپ قصی محب‌الدین خطیب، قاهره ۱۳۹۷؛ ارسطو، سیاست، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران ۱۳۵۸ ش؛ اسماعیل ابراهیم، مشایخ ضدالسلطة و السلطان، قاهره ۲۰۰۴؛ برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران ۱۳۷۹ ش؛ افلاطون، حکمت سقراط و افلاطون، ترجمه و نگارش محمدعلی فروغی [؟ ۱۳۱۶ ش]؛ همو، دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبداللّه‌بن عیسی‌افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض‌الفضلاء، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱؛ محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، [تهران ۱۳۴۶ ش]؛ امام خمینی، تحریرالوسیلة، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ همو، صحیفهٔ نور، تهران، ج ۱۰، ۱۳۶۱ ش، ج ۲۰، ۱۳۶۹ ش؛ همو، کتاب البیع، [تهران] ۱۳۷۹ ش؛ همو، کشف اسرار، قم: آزادی، [بی‌تا.]؛ همو، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران ۱۳۵۷ ش؛ داوود امینی، جمعیت فدائیان اسلام و نقش آن در تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران، تهران ۱۳۸۱ ش؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، کتاب المکاسب، قم ۱۳۷۸ ش؛ حسن انصاری‌قمی، «نهاد علما و ساختار قدرت در حکومت عثمانی»، کتاب ماه دین، سال ۵، ش ۱۲، سال ۶، ش ۱ (مهر و آبان ۱۳۸۱)؛ مهدی بازرگان، آخرت و خدا: هدف رسالت انبیاء، [تهران] ۱۳۷۷ ش؛ محمدبن طیب باقلانی، کتاب تمهیدالاوائل و تلخیص الدلائل، چاپ عمادالدین احمد حیدر، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ اسماعیل بغدادی، ایضاح المکنون، ج ۲، در حاجی‌خلیفه، ج ۴؛ همو، هدیة‌العارفین، ج ۱ـ۲، در همان، ج ۵ـ۶؛ محمد بهشتی، «طرح کلی دربارهٔ حکومت اسلامی»، تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۱، ش ۳ و ۴ (بهار و تابستان ۱۳۷۱)؛ کمال پولادی، تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران و اسلام، تهران ۱۳۸۵ ش؛ مسعودبن عمر تفتازانی، [شرح] العقائد النسفیّة، استانبول ۱۳۲۶، چاپ افست بغداد [بی‌تا.]؛ خیرالدین تونسی، اقوم المسالک فی معرفة احوال الممالک، چاپ منصف شنوفی، تونس ۲۰۰۰؛ جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده، العروة الوثقی، چاپ هادی خسروشاهی، تهران ۱۴۲۱؛ عبداللّه جوادی آملی، «سیری در مبانی ولایت فقیه»، حکومت اسلامی، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵ الف)؛ همو، «نقدونقد»، همان، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵ ب)؛ حاجی‌خلیفه؛ عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان

مستقیم عراق، تهران ۱۳۶۴ ش؛ مهدی حائری‌یزدی، حکمت و حکومت، [لندن ۱۹۹۵]؛ همو، «نقدی بر مقالهٔ 'سیری در مبانی ولایت فقیه'»، حکومت اسلامی، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵)؛ کاظم حسینی حائری، اساس الحکومة الاسلامیة: دراسة استدلالیة مقارنة بین‌الدیمقراطیة و الشوری و ولایة‌الفقیه، بیروت ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ همو، «حکمت و حکومت در ترازوی نقد»، حکومت اسلامی، سال ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۸)؛ محمدباقر حکیم، الحکم الاسلامی بین النظریة و التطبیق، [قم] ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ علی‌اصغر حلبی، تاریخ نهضت‌های دینی ـ سیاسی معاصر، تهران ۱۳۸۲ ش؛ مجید خدوری، تجدید حیات سیاسی اسلام از سیدجمال‌الدین تا اخوان‌المسلمین، نقد و ترجمهٔ حمید احمدی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ خوانساری؛ جلال درخشه، گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر، تهران ۱۳۸۴ ش؛ داود دورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمهٔ منصوره حسینی و داود وفائی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ علیرضا رجایی، «مهدی بازرگان: ۱۳۷۳ـ۱۲۸۶»، در اندیشهٔ سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، ج ۲، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۴ ش؛ رضوان سید، سیاسیّات الاسلام المعاصر: مراجعات و متابعات، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ الیویه‌روآ، تجربه اسلام سیاسی، ترجمهٔ محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمد ضیاءالدین رَیّس، الاسلام و الخلافة فی العصر الحدیث: نقد کتاب الاسلام و اصول الحکم، قاهره [۱۹۷۶]؛ محمدباقربن محمدمؤمن سبزواری، روضة‌الانوار عباسی: مبانی اندیشهٔ سیاسی و آیین مملکتداری، چاپ نجف لک‌زایی، قم ۱۳۸۱ ش؛ عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، تهران ۱۳۷۶ ش؛ حمزه‌بن عبدالعزیز سلّار دیلمی، المراسم العلویة فی الاحکام النبویة، چاپ محسن حسینی امینی، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ عبدالرزاق احمد سنْهوری، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة امم شرقیة، ترجمته عن الفرنسیة نادیه عبدالرزاق سنْهوری، چاپ توفیق محمد شاوی، [قاهره] ۱۹۸۹؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، مجموعه مصنّفات شیخ‌اشراق، تهران ۱۳۸۰ ش؛ سیدقطب، العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، قاهره ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ همو، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ همو، معالم فی الطریق، [قاهره] ۱۹۶۴/۱۳۸۴؛ عبدالمجید شرفی، اسلام و مدرنیته، با مقدمه و ترجمهٔ مهدی مهریزی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حمیدرضا شریعتمداری، سکولاریزم در جهان عرب، قم ۱۳۸۲ ش؛ محمد شوکانی، نیل الاوطار من احادیث سیدالاخیار: شرح منتقی الاخبار، بیروت ۱۹۷۳؛ محمدبن مکی شهید اول، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة، قم ۱۴۱۲ـ۱۴۱۴؛ همو، ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، قم ۱۴۱۹؛ همو، اللمعة الدمشقیة، قم ۱۴۱۱؛ زین‌الدین‌بن علی شهیدثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلانتر، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم ۱۴۱۳ـ۱۴۱۹؛ محمدباقر صدر، الاسلام یقود الحیاة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، [بی‌تا.]؛ همو، الفتاوی الواضحة، ج ۱، نجف ۱۳۹۶؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الشواهدالربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ مصطفی محقق داماد، تهران ۱۳۸۲ ش؛ منصور صفت‌گل، ساختار نهاد و اندیشهٔ دینی در ایران عصر صفوی: تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسن طارمی‌راد، علّامهٔ مجلسی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محسن طباطبایی‌فر، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی شیعه: دورهٔ صفویه و قاجاریه، تهران ۱۳۸۴ ش؛ محمدبن حسن طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: قدس محمدی، [بی‌تا.]؛ علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم: بحث فی الخلافة و الحکومة فی الاسلام، نقد و تعلیق ممدوح حقی، بیروت ۱۹۷۸؛ محمد عبده، الاسلام دین العلم و المدنیة، چاپ عبدالرحمان جوزو، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عبدالرحمان‌بن احمد عضدالدین ایجی، المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم الکتب، [بی‌تا.]؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۲۰ـ۱۴۲۲؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، الانتصار، قم ۱۴۱۵؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۵ـ۱۴۱۰؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج‌البلاغة، چاپ صبحی صالح، قاهره ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت: دارالندوة الجدیدة، [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، چاپ علی برملحم، بیروت ۱۹۹۵؛ همو، احصاء العلوم، چاپ علی بوملحم، بیروت ۱۹۹۶ الف؛ همو، کتاب السیاسة المدنیة، چاپ علی بوملحم، بیروت ۱۹۹۶ ب؛ محمدبن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی‌تا.]، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ همو، مناقب الامام الشافعی، چاپ احمد حجازی سقّا، قاهره ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ محمدبک فرید، تاریخ الدولة‌العلیة العثمانیة، چاپ احسان حقی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ فضل‌اللّه‌بن روزبهان، سلوک‌الملوک، چاپ محمدعلی موحد، تهران ۱۳۶۲ ش؛ فضل‌اللّه نوری، رسالهٔ حرمت مشروطه، در رسایل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱، تهران: مؤسسهٔ تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۷ ش؛ داود فیرحی، «درآمدی بر اندیشهٔ سیاسی نراقی»، آینهٔ پژوهش، سال ۱۳، ش ۱ (فروردین ـ اردیبهشت ۱۳۸۱)؛ حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران ۱۳۷۸ ش؛ ابراهیم‌بن سلیمان قطیفی‌بحرانی، السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، در الخراجیّات، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳؛ جعفربن خضر کاشف‌الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی‌تا.]؛ جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدبن محمد کردری، مناقب ابی‌حنیفة، در موفق‌بن احمد اخطب خوارزم، مناقب ابی‌حنیفة، ج ۲، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ جعفربن ابی‌اسحاق کشفی، تحفة الملوک: گفتارهایی دربارهٔ حکمت سیاسی، چاپ عبدالوهاب فراتی، قم ۱۳۸۱ ش؛ همو، میزان الملوک و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف، چاپ عبدالوهاب فراتی، قم ۱۳۷۵ ش؛ کلینی؛ عبدالرحمان کواکبی، الاعمال الکاملة، چاپ محمد عماره قاهره ۲۰۰۷؛ محمدجواد لاریجانی، تدین، حکومت و توسعه، [تهران] ۱۳۷۷ ش؛ همو، نقد دینداری و مدرنیسم: مجموعه مقالات، تهران ۱۳۸۳ ش؛ علی‌بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة، بغداد ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی،

کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ مجلسی؛ جعفربن حسن محقق حلّی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ علی‌بن حسین محقق کرکی، رسائل المحقق الکرکی، چاپ محمد حسون، قم ۱۴۰۹ـ۱۴۱۲؛ همو، قاطعةاللجاج فی تحقیق حلّ الخراج، در الخراجیّات، همان؛ اسماعیل‌بن محمدعلی محلاتی‌نجفی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، در حسین آبادیان، همان منبع؛ محمد عماره، الاسلام بین التنویر و التزویر، قاهره ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ مرتضی مطهری، سیری در نهج‌البلاغه، [قم] ۱۳۵۴ ش؛ همو، ولاءها و ولایتها، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدبن محمد مفید، المُقْنِعَة، قم ۱۴۱۰؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، رسالتان فی الخراج، در الخراجیّات، همان؛ همو، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، چاپ مجتبی عراقی، علی پناه‌اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۱۲، قم ۱۴۱۴؛ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة، ج ۱، قم ۱۴۰۹؛ ابوالاعلی مودودی، نظریة الاسلام و هدیه فی السیاسة و القانون و الدستور، بیروت ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ محمد مهدی موسوی خلخالی، حاکمیت در اسلام، تهران ۱۳۶۱ ش؛ ابوالقاسم‌بن محمدحسن میرزای‌قمی، ارشادنامهٔ میرزای قمی، ارشادنامهٔ میرزای قمی، چاپ حسن قاضی‌طباطبائی، در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۰، ش ۳ (پاییز ۱۳۴۷)؛ همو، جامع الشتات، چاپ مرتضی رضوی، تهران ۱۳۷۱ـ۱۳۷۵ ش؛ همو، غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام، قم ۱۳۷۵ـ۱۳۷۸ ش؛ محمدبن علی ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مظفر نامدار، «مدخلی بر جنبشهای اسلامی معاصره»، در تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج ۳، به‌اهتمام موسی نجفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش؛ محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه‌الملة، یا، حکومت از نظر اسلام، به ضمیمهٔ مقدمه و پاصفحه و توضیحات به قلم محمود طالقانی، [تهران] ۱۳۷۸ ش؛ فتحیه نبراوی و محمد نصر مهنا، تطور الفکر السیاسی فی الاسلام، قاهره ۱۹۸۲ـ۱۹۸۴؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفهٔ سیاست در تمدن اسلامی: طبقه‌بندی متون و فلسفهٔ تاریخ سیاست در اسلام و ایران، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عبداللّه‌بن محمد نجم‌رازی، مرصادالعباد، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ ابوالحسن علی ندوی، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، قاهره ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، محاضرات اسلامیة فی الفکر و الدعوة، چاپ عبدالماجد غوری، دمشق ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ احمدبن محمدمهدی نراقی، عوائدالایام، قم ۱۳۷۵ ش؛ همو، کتاب معراج السعاده، تهران: جاویدان، [بی‌تا.]؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، چاپ مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۵۶ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Mehmet Âkif Aydın, "The Ottoman legal system", in *History of the Ottoman state, society & civilisation*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, vol.1, İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001; Farhad Daftary, *A short history of the Ismailis: traditions of a Muslim community*, Edinburgh 1998; Feridun Emecen, "From the founding to küçük kaynarca", in *History of the Ottoman state, society & civilisation*, ibid; Hamilton Alexander Rosskeen Gibb and Harold Bowen, *Islamic society and the West: a study of the impact of Western civilization on Moslem culture in the Near East*, Vol.1, pt.1, London 1969; Ann Katharine Swynford Lambton, *State and government in medieval Islam*, London 1985; Erwin Isak Jakob Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, Westport, Conn. 1985; Bertold Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Leiden 1985.

/ مریم حسینی آهق /

حکومت و ورود، نظریه‌ای در اصول فقه شیعه، متضمن دو روش جمع کردن میان ادله و برطرف کردن تعارض اولیهٔ آنها. دو اصطلاح حکومت و ورود، ناظر به تقدم دلیلی شرعی بر دلیل شرعی دیگر یا بر یک اصل عملی است. اصولیان در این دو روش، مانند دیگر روشهای جمع عرفی میان ادله، می‌کوشند وحدت موضوع میان ادلهٔ متعارض و در نتیجه، تعارض اولیه را برطرف سازند (ے مرتضی‌بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۵۰؛ جلالی مازندرانی، ج ۴، ص ۴۱۸؛ نیز ے تعارض ادله*).

تتبع در منابع اصولی امامی نشان می‌دهد که نخستین‌بار شیخ انصاری (متوفی ۱۲۸۱) حکومت و ورود را به گونهٔ شایع و به عنوان دو اصطلاح اصولی به کار برده است. هر چند کاربردهایی از این دو واژه، به مفاهیمی نزدیک به معنای اصطلاحی مزبور، در برخی آثار فقیهان و اصولیان پیش از او، از جمله محمدباقر بهبهانی (ص ۳۶۹)، یوسف بحرانی (ج ۸، ص ۳۸۰) و محمدحسن نجفی (برای نمونه ے ج ۴۰، ص ۴۵۵، ج ۴۱، ص ۶۶۲) به چشم می‌خورد (نیز ے مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۱۹؛ حکیم، ص ۸۱، پانویس)؛ به علاوه، برخی مواد این نظریه در آرای اصولیان یا سیرهٔ عملی فقیهان پیش از شیخ انصاری نیز یافت می‌شود (از جمله مقدّم داشتن دلیل «لاضرر» بر معنای عام و فراگیر ادلهٔ دیگر، بدون نام‌گذاری آن به حکومت و ورود).

شیخ انصاری با دست‌مایه قرار دادن آن مواد و بسط و

صورت‌بندی آنها، نظریه‌ای مدلل، منسجم، ضابطه‌مند و کاربردی عرضه کرد که برای حل تعارض ادله و استنباط احکام شرعی بسیار کارساز است (ــــه مرتضی‌بن محمدامین انصاری، ۱۴۱۴، ص ۱۱۷؛ مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۱۹ـ۲۲۰). می‌توان این نظریه را برآمده از تحلیل روشمند انصاری از سیرهٔ عملی پیشینیان خود، دربارهٔ جمع عرفی میان ادلهٔ به‌ظاهر متعارض و استخراج آنچه در ژرفای اندیشهٔ آنان می‌گذشته است، قلمداد کرد. گفته‌اند که پیوستن میرزاحبیب‌اللّه رشتی به حلقهٔ درس شیخ انصاری برای فراگیری این موضوع، پس از پاسخ قانع‌کنندهٔ انصاری به پرسش رشتی دربارهٔ سبب رجحان حدیثی بر حدیثی دیگر، صورت گرفت (ــــه مرتضی انصاری، ص ۲۶۲؛ مخلصی، ص ۷۷ـ۷۹).

انصاری در آثار خود، دربارهٔ حکومت و ورود به‌تفصیل بحث نکرده بلکه به توضیحاتی فشرده در مبحث تعادل و تراجیح (تعارض) و توضیحاتی پراکنده ضمن مباحث دیگر بسنده نموده است، ولی برخی اصولیان بعدی، از جمله شماری از شاگردان یا شارحان آثار او، به‌تفصیل به این دو اصطلاح همزاد پرداختند و تصویر دقیق‌تر و روشن‌تری از آنها عرضه کردند تا اینکه رفته رفته این دو اصطلاح جایگاه مهمی در مباحث اصولی امامیان یافت (مخلصی، ص ۸۰ـ۸۱؛ نیز ــــه کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۷۱۰ـ ۷۱۵؛ واعظالحسینی، ج ۳، ص ۳۴۷ـ۳۵۰). دربارهٔ حکومت و ورود، آثار مستقلی نیز تألیف شده است، از جمله *فصل‌الخصومة فی (مسألة) الورود و الحکومة*، اثر میرزا محمدباقر خمینی‌عراقی (نجف ۱۳۵۴) و *رسالة فی تعارض الأدلة و بیان‌الفرق بین‌الورود و الحکومة*، اثر شیخ محمدهادی تهرانی* (ــــه آقابزرگ طهرانی، ج ۸، ص ۲۹۲، ج ۱۱، ص ۱۴۹، ج ۱۶، ص ۲۲۸).

اصطلاح حکومت، به معنای تصرف یکی از دو دلیل در موضوع یا محمول دلیل دیگر، به صورت توسعه یا به صورت تضییق است؛ یعنی، یکی از دو دلیل (در اصطلاح: دلیل حاکم)، با شرح و تفسیر موضوع یا محمولِ دلیل دیگر (در اصطلاح: دلیل محکوم)، قلمرو آن را گسترده‌تر یا محدودتر می‌کند؛ خواه دلیل حاکم به لحاظ زمان متقدم بر دلیل محکوم باشد خواه متأخر از آن. البته این گسترش یا تضییق در دایرهٔ موضوع، که سبب گسترش یا تضییق در ناحیهٔ حکم می‌شود، به طور تعبدی و ادعایی است نه حقیقی و واقعی؛ یعنی، چیزی که در حقیقت، از موضوعِ دلیل خارج است، فردی از موضوع فرض می‌شود (در توسعه)، یا چیزی که حقیقتاً جزو موضوع است، فردی خارج از آن قلمداد می‌گردد (در تضییق؛ ــــه مرتضی‌بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ش، ص ۵۳۵ـ۵۳۶، ۷۵۰ـ۷۵۱؛ بروجردی، ج ۴، ص ۱۷؛ مشکینی، ص ۱۲۶؛ مخلصی، ص ۸۲). بنابراین، چهار فرض متصور است: ۱) دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را توسعه دهد (حکومت به نحو توسعه)؛ مانند آنکه دلیلی بگوید برای نماز خواندن داشتنِ طهارت لازم است (ــــه مائده: ۶) و دلیلی دیگر، طواف خانهٔ خدا را نماز به شمار آوَرَد؛ حال این دلیل بر دلیل اول حاکم می‌شود و موضوع حکم طهارت (نماز) را توسعه و به طواف کعبه نیز تعمیم می‌دهد. در واقع، طواف کعبه مصداق ادعایی و تنزیلی نماز به شمار رفته است. یا مثلاً مادهٔ ۱۰۴۵ قانون مدنی ایران، ازدواج با أقاربِ نَسَبی را ممنوع کرده و مادهٔ ۱۰۴۶ بر مادهٔ قبلی حاکم شده و قرابت رضاعی را از حیث ازدواج در حکم قرابت نَسَبی قلمداد نموده؛ یعنی، دامنهٔ قرابت نَسَبی را گسترش داده است. ۲) دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را محدودتر کند (حکومت به نحو تضییق)؛ مانند آنکه دلیلی بگوید ربا حرام است (ــــه بقره: ۲۷۵) و دلیلی دیگر، ربا را در روابط مالی میان زن و شوهر، یا میان پدر و فرزند نفی کند (ــــه حرّعاملی، ج ۱۸، ص ۱۳۵ـ۱۳۶) و در نتیجه، گسترهٔ موضوع (ربا) را کوچک‌تر سازد. ۳) دلیل حاکم، محمول دلیل محکوم را توسعه دهد. ۴) دلیل حاکم، محمول دلیل محکوم را مضیّق‌تر کند؛ مانند حکومت ادلهٔ احکام ثانوی «نفی حرج» و «نفی ضرر» بر ادلهٔ احکام اولیه مثل وجوب روزه (ــــه جلالی‌مازندرانی، ج ۴، ص ۴۲۱ـ۴۲۲؛ مخلصی، ص ۸۹ـ ۹۰). شیخ انصاری خود (۱۳۶۵ش، ص ۵۳۵ـ۵۳۶، ۷۵۱؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۲۳۹) مصادیقی برای «حکومت» ذکر کرده است، مانند حکومتِ قاعدهٔ لاضرر بر معنای عام حدیثِ «النّاس مُسَلَّطون علی اموالهم» و در نتیجه، اثبات برخی خیارات از جمله خیار غبن.

تفاوت مهم «حکومت» با «تخصیص» آن است که تخصیص ــ که از شایع‌ترین مصادیق جمع ادلهٔ متعارض (تعارض حکم دو دلیل عام و خاص نسبت به موضوع دلیل خاص) به شمار می‌رود ــ سلب حکم عام از موضوع خاص و بیرون کردن موضوع خاص از عموم عام به نحو حقیقی است. در حالی که هر چند حکومت در پاره‌ای موارد، مانند تخصیص، دامنهٔ موضوع یا حکم را محدود می‌کند، ولی اخراج برخی از مصادیق دلیل محکوم، ادعایی و تنزیلی است نه حقیقی؛ یعنی نحوهٔ بیان و لسان دلیلِ حاکم، برخلاف دلیل مخصِّص، جنبهٔ تفسیری و نظارتی دارد. به عبارت دیگر، در تخصیص، برخلاف حکومت، دلیل خاص برخی از افراد، دلیل عام را با اینکه موضوعاً جزو آن است، از شمول حکم عام خارج می‌کند. مثلاً مادهٔ ۴۴۵ قانون مدنی، که براساس آن هر یک از خیاراتْ پس از فوتِ شخص به وارث منتقل می‌شود (دلیل عام)، با مادهٔ ۴۴۶، که خیار شرط را اگر مقید به مباشرت باشد، قابل انتقال به وارث ندانسته (دلیل خاص) تخصیص خورده است؛ یعنی، برخی مصادیق خیارات

از شمول حکم «انتقال به ورثه» خارج شده است. بر این اساس گفته‌اند حتی اگر نسبت میان حاکم و محکوم، عموم و خصوص من وجه باشد، همچنان دلیل حاکم بر محکوم مقدّم می‌شود (← واعظ‌الحسینی، ج ۳، ص ۳۵۰؛ حکیم، ص ۸۲ـ۸۳). تفاوت دیگر این است که در تخصیص، اگر دلیل عام وجود نداشته باشد، دلیل خاصّ لغو به شمار نمی‌رود، ولی در حکومت، اگر دلیل محکوم موجود نباشد، دلیل حاکم بیهوده است، زیرا با توجه به نظارتی بودن دلیل حاکم، فقدان نظارت شونده مفهومی ندارد. تفاوت دیگر آن است که نقش تخصیص، همواره محدود کردن دلیل عام است، ولی حکومت گاهی موجب گسترش دامنهٔ دلیل محکوم می‌گردد. چهارمین تفاوت این است که در حکومت، دلیل حاکم اگر ضعیف‌تر هم باشد حتماً بر دلیل محکوم مقدّم می‌شود، ولی در خاص و عام چنین نیست (← مرتضی‌بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ش، ص ۷۵۱؛ مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۲ـ۲۲۳؛ نیز ← تعارض‌ادلّه*؛ عام و خاص*).

اصطلاح ورود، بدین معناست که یک دلیل (وارد)، موضوع دلیل دیگر (مورود) را به طور حقیقی بردارد (رفع کند) و آن را از موضوعیت بیندازد و این امر مستند به نظر شارع (تعبدی) باشد، مانند ورود أمارهٔ (دلیل) معتبر شرعی بر ادلهٔ اصول عملیهٔ عقلی. مثلاً هر چند موضوع اصل برائت عقلی (به استناد قاعدهٔ عقلیِ قبح عقاب بلا بیان) «عدم‌البیان» و نتیجهٔ آن، برائت ذمهٔ مکلّف است، با ورود أماره‌ای معتبر مانند خبر واحد، عدم‌البیان تعبداً از موضوعیت می‌افتد و به بیان مبدل می‌شود و در نتیجه، دیگر زمینه‌ای برای اجرای اصل عملی برائت باقی نمی‌ماند. اصطلاحاً می‌گویند که دلیل معتبر شرعی، که حکمی شرعی را بیان می‌کند، بر دلیلی که حجیت اصل عملی را اثبات می‌کند «وارد» شده است (مرتضی‌بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ش، ص ۷۵۰؛ مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۴؛ مغنیه، ص ۴۳۲).

وجه اشتراک «ورود» با «تخصص» (بیرون بودن موضوع یکی از دو دلیل، حقیقتاً از شمول موضوع دیگر) این است که خروج برخی مصادیق در هر دو، موضوعی (خروج از دایرهٔ موضوع) و حقیقی است و وجه افتراق آن دو این است که خروج برخی مصادیق از دایرهٔ موضوع دلیل عام، در «ورود» جنبهٔ تعبدی دارد و مستند به نظر شارع است، ولی در «تخصص» جنبهٔ تکوینی دارد و مستند به حکم عقل است، مانند خروج ایقاعات از موضوع عقود، از آن‌رو که ایقاعات موضوعاً و تخصصاً از عقود خارج است (مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۳ـ۲۲۴؛ هاشمی شاهرودی، ص ۴۹).

تفاوت مهم حکومت با ورود آن است که در حکومت ارتباط دلیل حاکم با دلیل محکوم به صورت نظارت، تفسیر و تبیین است، در حالی که تصرف دلیل وارد در دلیل مورود به صورت خارج ساختن از شمول آن به طور حقیقی است. بر این اساس، نتیجهٔ حکومت (اگر محدود کننده باشد) همانند تخصیص‌است، ولی نتیجهٔ ورود همانند تخصص است. به عبارت دیگر، هم حکومت و هم ورود، تصرف تعبدی یک دلیل در دلیل دیگر است، ولی حکومت، اخراج تعبدی است و ورود، خروج تعبدی (خویی، ج ۲، ص ۵۱۱؛ مظفر، همانجا؛ هاشمی شاهرودی، ص ۱۶۵ـ۱۶۶؛ برای مباحث تفصیلی دربارهٔ حکومت و ورود ← کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۷۱۰ـ۷۱۵؛ واعظ الحسینی، ج ۳، ص ۳۴۷ـ۳۵۰؛ هاشمی شاهرودی، ص ۴۸ـ۵۸، ۱۶۵ـ۱۷۲؛ مخلصی، ص ۷۷ـ۹۱).

منابع: علاوه بر قرآن؛ آقابزرگ طهرانی؛ مرتضی انصاری، *زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدس‌سره*، قم ۱۳۷۳ش؛ مرتضی‌بن محمدامین انصاری، *رسائل فقهیّة*، قم ۱۴۱۴؛ همو، *فرائدالاصول*، چاپ عبدالله نورانی، قم ۱۳۶۵ش؛ همو، *القضاء و الشهادات*، قم ۱۴۱۵؛ یوسف‌بن احمد بحرانی، *الحدائق النّاضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش؛ محمدتقی بروجردی، *نهایةالافکار*، تقریرات درس آیت‌الله عراقی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، [۱۳۶۴ش]؛ محمدباقربن محمداکمل بهبهانی، *حاشیة مجمع الفائدة و البرهان*، قم ۱۴۱۷؛ محمود جلالی‌مازندرانی، *المحصول فی علم الاصول*، تقریرات درس آیت‌الله سبحانی، قم ۱۴۱۴ـ۱۴۱۹؛ حرّ عاملی؛ محمدتقی حکیم، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابوالقاسم خویی، *اجود التقریرات*، تقریرات درس آیت‌الله نائینی، قم ۱۴۱۰؛ محمدعلی کاظمی‌خراسانی، *فوائدالاصول*، تقریرات درس آیت‌الله نائینی، قم ۱۴۰۴ـ۱۴۰۹؛ عباس مخلصی، «نوآوریهای شیخ‌مرتضی انصاری در دانش اصول»، *فقه*، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۳)؛ علی مشکینی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم ۱۳۶۷ش؛ محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا.]؛ محمدجواد مغنیه، *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۹۸؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت ۱۹۸۱؛ محمدسرور واعظ‌الحسینی، *مصباح الاصول*، تقریرات درس آیت‌الله خوئی، ج ۳، قم ۱۴۰۸؛ محمود هاشمی شاهرودی، *تعارض ادلة الشرعیة*، تقریرات درس آیت‌الله صدر، بیروت ۱۹۷۵.

/ اسدالله لطفی /

الحکیم، از اسماء خدا با بسامد زیاد در قرآن و حدیث. معادل فارسی آن «کنندهٔ هرکار به‌سزا، و نهندهٔ هر چیزی برجا» (سمعانی، ص ۳۹۸) یا «راست‌گفتار و درست کردار» (سبزواری، ص ۸۶) ذکر شده است. این واژه ۹۱ بار در قرآن به عنوان اسم

خدا به‌کار رفته است (← محمدفؤاد عبدالباقی، ذیل مادّه). در همهٔ موارد نیز با اسماء دیگر الهی همراه است: ۴۷ بار قبل یا بعد از «عزیز»، ۳۹ بار همراه «علیم»، چهار بار همراه «خبیر»، و یک بار همراه «توّاب» و «واسع» و «حمید» (← محمدفؤاد عبدالباقی، همانجا). این امر به مفسران در تفسیر و تبیین آیات کمک کرده است. بر این اساس، حکیم را به معنای «عالِم»، «مدبّر» و «دارای افعال و اعمال مُتقَن» دانسته‌اند (← طوسی، *التبیان*، ذیل بقره: ۱۲۹، آل‌عمران: ۱۲۶، انعام: ۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۱، بقره: ۲۰۹؛ طباطبائی، ذیل یوسف: ۸۳، عنکبوت: ۴۲). اگر حکیم به معنای عالِم باشد، با نام دیگر خدا، یعنی العالِم، اشتراک معنایی می‌یابد و اگر به‌معنای دارای افعال و اعمال متقن (مُحکَم) باشد، معنای آن با فعلی که به اتقان وصف شده است مرتبط می‌شود (← ابن‌فورک، ص ۴۸). علاوه بر این، حکیم به معنای حاکم و قاضی نیز دانسته شده است (← طبری، ذیل بقره: ۳۲، ۲۴۰).

در کتابهایی که در شرح اسماءالحسنی نوشته شده نیز دربارهٔ نام حکیم بحث شده است. از جمله آن را به این معانی دانسته‌اند: صاحب حکمت*، عادل، کسی که مرتکب فعل قبیح نمی‌شود و کار واجب را ترک نمی‌کند و هر چیز را سر جای خود می‌نهد، و کسی که جز درست (صواب) نمی‌گوید و انجام نمی‌دهد (برای نمونه ← زجاج، ص ۵۲؛ زجّاجی، ص ۶۰ـ۶۲؛ حلیمی، ج ۱، ص ۱۹۱ـ۱۹۲؛ بیهقی، ج ۱، ص ۴۶ـ۴۷؛ غزالی، ص ۱۳۰؛ کفعمی، ص ۴۷). فخررازی (۱۳۶۴ش، ص ۲۸۱ـ۲۸۲) سه وجه معنایی برای این واژه ذکر کرده است که دو وجه آن با آنچه از مفسران نقل شد مشترک است و براساس وجه سوم، حکیم به معنای مقدّس و منزه بودن ذات باری از ارتکاب عملی است که سزاوار نباشد. وی سپس از قول مشایخ خود نقل کرده که حکیم کسی است که در تقدیر و تدبیر امور، کارها را به صواب و نیکو انجام می‌دهد.

از نظر کلامی، اگر حکیم به‌معنای عالم گرفته شود، از صفات ذات محسوب می‌شود و اگر دربارهٔ افعال و اعمال خدا باشد (به این معنی که افعال و اعمال وی متقن و از روی حکمت است)، از صفات فعل وی به شمار می‌آید (برای نمونه ← اشعری، ص ۵۰۵ـ۵۲۸؛ بغدادی، ص ۱۲۷؛ علم‌الهدی، ص ۵۸۳؛ طوسی، *التبیان*، ذیل بقره: ۳۲). نظّام بصری، براساس مبانی معتزلی، کار قبیح کردنِ حکیم را محال می‌داند، ولی براساس مبانی اشاعره، هیچ‌یک از اعمال و افعال خدا قبیح نیست تا با حکمت وی منافات داشته باشد (← فخررازی، ۱۴۲۱، ذیل بقره: ۱۲۹). دربارهٔ عادل و حکیم بودن خدا استدلال شده که عادل و حکیم به معنای کسی است که فعل قبیحی انجام نمی‌دهد و واجبی را ترک نمی‌کند، زیرا فعل قبیح جز از جاهل و کسی که بدان نیازمند است سر نمی‌زند و باری تعالی، به دلیل واجب‌الوجوب بودن، ذاتاً عالم و غنی است و ازاین‌رو فعل قبیحی انجام نمی‌دهد و واجبی را ترک نمی‌کند (← طوسی، *الرسائل العشر*، ص ۱۰۵). الحکیم، علاوه بر احادیثی که در آنها نامهای خدا احصا شده (برای نمونه ← ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۵۹۳؛ بیهقی، ج ۱، ص ۲۳؛ کفعمی، ص ۲۱ـ۲۳)، در بند اول دعای جوشن کبیر نیز آمده است (← سبزواری، ص ۸، ۸۶). در ادعیه نیز خدا به نام حکیم خوانده شده است (برای نمونه ← *الصحیفة السجادیة*، ص ۲۲، ۲۶، ۵۴).

منابع: ابن‌بابویه، کتاب‌*الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ش؛ ابن‌فورک، *مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری*، چاپ دانیل ژیماره، بیروت ۱۹۸۷؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، کتاب *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین*، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، کتاب *اصول‌الدین*، استانبول ۱۳۴۶/۱۹۲۸، چاپ افست بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ احمدبن حسین بیهقی، *الاسماء و الصفات*، چاپ عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ حسین‌بن حسن حلیمی، کتاب‌*المنهاج فی شعب‌الایمان*، چاپ حلمی محمد فوده، [بیروت] ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ ابراهیم‌بن سری زجاج، *تفسیر اسماءاللّه الحسنی*، چاپ احمدیوسف دقاق، [قاهره] ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ عبدالرحمان‌بن اسحاق زجّاجی، *اشتقاق اسماءاللّه*، چاپ عبدالحسین مبارک، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، *شرح الاسماء*، او، *شرح دعاءالجوشن الکبیر*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۷۵ش؛ احمدبن منصور سمعانی، *روح‌الارواح فی شرح اسماء الملک‌الفتّاح*، چاپ نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۸ش؛ طباطبائی؛ طبری، *جامع*؛ محمدبن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیرالقرآن*، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی‌تا.]؛ همو، *الرسائل‌العشر*، چاپ محمد واعظ‌زادهٔ خراسانی، قم ۱۴۰۴؛ علی‌بن حسین علم‌الهدی، *الذخیرة فی علم‌الکلام*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۱۱؛ علی‌بن حسین (ع)، امام چهارم، *الصحیفة السجادیة*، چاپ محمدباقر موحدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءاللّه الحسنی*، چاپ فضله شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمدبن عمر فخررازی، *التفسیرالکبیر*، او، *مفاتیح الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ همو، *شرح اسماءاللّه الحسنی للرازی*، و هو *الکتاب المسمی لوامع‌البینات شرح اسماءاللّه تعالی و الصفات*، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، قاهره ۱۳۹۶/۱۹۷۶، چاپ افست تهران ۱۳۶۴ش؛ ابراهیم‌بن علی کفعمی، *المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی*، چاپ فارس حسون، قم ۱۴۱۲؛ محمدفؤاد عبدالباقی، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن‌الکریم*، قاهره ۱۳۶۴، چاپ افست تهران [۱۳۹۷؟].

/ اسماعیل باغستانی /

حکیم ← حکمت

حکیم، خاندان، از خاندانهای علمی و سیاسی شیعی معروف در عراق معاصر. نسب خاندان حکیم به حسن مثنی*، پسر امام حسن علیه‌السلام، می‌رسد (← سراج، ص ۲۱؛ عاملی، ج ۱، ص ۱۲۰). در قرن یازدهم هجری، جد بزرگ این خاندان به نام سیدعلی حکیم، پسر سید مرادبن سیدشاه اسداللّه، طبیب ویژهٔ شاه‌عباس اول صفوی (متوفی ۱۰۳۸) بود. سیدعلی به سبب دانش و فضیلتش مورد احترام همگان بود. کتاب *المجرّبات‌الطبیة* اثر اوست (امینی، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ سراج، ص ۲۱-۲۲). در ۱۰۳۳، سیدعلی به همراه شاه‌عباس صفوی برای زیارت مرقد امیرمؤمنان علیه‌السلام به نجف رفت و با اصرار مردم آنجا برای طبابت در نجف سکونت گزید. از این زمان به سیدعلی حکیم شهرت یافت و فرزندانش نیز به همین نام مشهور شدند (سراج، همانجا؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۱؛ محمدحسین حرزالدین، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۸).

بنابر منابع شرح حال (برای نمونه ← حسینی‌اشکوری، ص ۱۷، ۱۹) در پنجمین نسل از خاندان سیدعلی حکیم، عالم بزرگی به نام سیدمهدی حکیم ظهور کرد که از عالمان بزرگ نجف بود. سیدمهدی حکیم تحصیلات حوزوی را در محضر استادانی مانند ملاعلی خویی، محمد کاظم خراسانی، شیخ محمدحسین کاظمی، میرزاحسن شیرازی، ملاحسینقلی همدانی و شیخ محمدطه نجف به اتمام رساند و به درجهٔ اجتهاد رسید (عبیری، ص ۳۰؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۲). زمانی که شیخ موسی شرارهٔ عاملی، مرجع شیعیان در بنت‌جبیل لبنان، فوت کرد، اهالی آنجا به طور مکرر از آیت‌اللّه محمدحسین کاظمی تقاضا کردند تا سیدمهدی حکیم به دیار آنان عزیمت کند. از این‌رو سیدمهدی به عنوان عالم دین، عازم آن دیار شد (محسن امین، ج ۱۰، ص ۱۵۲؛ سراج، ص ۲۳-۲۴). او در ۸ صفر ۱۳۱۲ دارفانی را وداع گفت و در بنت‌جبیل به خاک سپرده شد. مهم‌ترین آثار به جامانده از او عبارت‌اند از: *تحفة‌العابدین*، در نصایح و مواعظ؛ *معارف الاحکام* در شرح *شرایع‌الاسلام* محقق‌حلّی؛ مبحث «حجیت قطع»، از منظومهٔ *الدُّرَّة المنظّمة* اثر شیخ موسی شراره در اصول فقه؛ *رسالة التعادل و التراجیح* (آقابزرگ طهرانی، ج ۳، ص ۴۵۰، ج ۱۱، ص ۳۱، ج ۱۳، ص ۷۰-۷۱، ج ۲۱، ص ۱۸۹؛ محسن‌امین، همانجا).

فرزند بزرگ سیدمهدی به نام سیدمحمود در ۱۲۹۸ در نجف به دنیا آمد. وی تحصیلات حوزوی خود را در این شهر زیرنظر علمایی مانند شیخ محمد طه نجف، حاج‌میرزا حسین خلیلی تهرانی، آخوند خراسانی، محمدسعید حبوبی، شیخ عبدالهادی شلیله، سیدمحمدکاظم طباطبایی‌یزدی و شیخ احمد آل‌کاشف‌الغطاء به پایان رساند و از استادان معروف فقه و اصول در حوزهٔ نجف‌اشرف شد. سیدمحمود حکیم در ۱۳۷۵ از دنیا رفت. از او آثاری به شکل حاشیه و تعلیقه بر کتابهای درسی فقه و اصول برجای‌ماند. پسرش سیدعبدالمجید عالم دین و از اساتید حوزهٔ نجف بود که توسط عوامل بعثی در ۱۴ اسفند ۱۳۶۳ به شهادت رسید (محمد حسرزالدین، ج ۳، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ پسانویس ۱؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۲۳، ۴۲۹).

دیگر فرزند سیدمهدی که سیدهاشم نام داشت، در ۱۳۰۹ در بنت‌جبیل به دنیا آمد. تحصیلات حوزوی خود را در آنجا آغاز کرد، سپس برای ادامهٔ تحصیل عازم نجف شد و زیر نظر استادان برادرش، سیدمحمود، پرورش یافت. سیدهاشم حکیم پس از آن به بنت‌جبیل بازگشت و به عنوان عالم دینی آن دیار به خدمات دینی و اجتماعی پرداخت. وی در ۲۸ بهمن ۱۳۳۴ در بنت‌جبیل از دنیا رفت. از او آثاری مانند: *منتقی‌الاخبار*، *العقدالثمین* و *شذورالجواهر* برجای مانده است. دو پسر او سیدعلی و سید مهدی در بنت جبیل ماندند و به تدریس علوم دینی و وعظ و ارشاد مردم پرداختند (محمد حرزالدین، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ پسانویس ۲؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۳، که تولد او را در نجف دانسته است).

نامورترین فرزند سیدمهدی و شاخص‌ترین فرد این خاندان، مرجع بزرگ تقلید شیعیان، سیدمحسن حکیم، است. وی، در مقام مرجع تقلید شیعیان، به سیاست توجه ویژه‌ای داشت و معتقد بود اگر سیاست را به معنای اصلاح امور بندگان خدا و تلاش برای ارتقای سطح زندگی آنها در نظر بگیریم، رجال دین باید با تمام توان در این زمینه فعالیت نمایند. بر این اساس، وی در بسیاری از مسائل سیاسی روزگار خویش دخالت می‌کرد و فتوا می‌داد (عجلی، ص ۱۱۳-۱۱۶؛ علوی، ص ۳۵۱-۳۵۵؛ نیز ← حکیم*، سیدمحسن). فرزندان و نوادگان وی نیز به تبعیت از پدر، به ویژه با توجه به اوضاع سیاسی عراق، در صحنهٔ سیاسی این کشور اثرگذار بوده‌اند. برخورد خشونت‌آمیز و همراه با قتل فرزندان افراد این خاندان در تاریخ سیاسی عراق بی‌سابقه است. سیدمحسن حکیم ده پسر و چهار دختر داشت. اسامی پسران وی چنین است: سیدیوسف، سیدمحمدرضا، سید محمدمهدی، سیدکاظم، سیدمحمدباقر، سیدعبدالهادی، سید عبدالصاحب، سیدعلاءالدین، سید عبدالعزیز، سیدمحمدحسین (سراج، ص ۲۵؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۴).

تأثیرگذارترین شخصیتهای سیاسی خاندان حکیم، در میان فرزندان سیدمحسن حکیم عبارت‌اند از:



خاندان حکیم (از سمت راست: سیدعبدالهادی، سیدابراهیم طباطبایی، سیدعبدالعزیز، سیدمحمدباقر، آیت‌الله سیدمحسن، سیدکاظم، سیدیوسف، سیدمحمدحسین، سیدمحمدرضا، سیدعبدالصاحب، سیدعلاءالدین)

(اهدایی کتابخانهٔ آیت‌الله حکیم)

سیدیوسف. در ۱۲۸۸/۱۳۲۷ش در نجف به دنیا آمد. نزد پدرش و دیگر استادان حوزه درس خواند و سپس به تدریس و تألیف پرداخت. وی از اعضای اصلی «جمعیة مُنْتدی النشر» بود که با هدف اصلاح نظام درسی حوزهٔ علمیهٔ نجف در ۱۳۵۴/ ۱۳۱۴ش تأسیس شد. سیدیوسف عالمی باتقوا، فاضل و بهره‌مند از قریحهٔ شعری بود (امینی، ج ۱، ص ۴۲۵؛ بهادلی، ص ۳۱۲ـ۳۱۴؛ غروی، ج ۲، ص ۵۸۱).

وی پس از وفات پدرش از پذیرش پیشنهاد مرجعیت تقلید، با توجه به وجود استادان برجسته در حوزهٔ نجف، امتناع کرد. او در حرم امام علی علیه‌السلام و مسجد هندی اقامهٔ جماعت می‌نمود، اما پس از سختگیریهای حکومت بر حوزه علمیهٔ نجف خانه‌نشینی اختیار کرد و عزلت گزید. با این همه، حکومت بعثی عراق، برای مقابله با فعالیتهای خاندان حکیم، او را نیز برای مدتی به زندان افکند. فشارهای روحی ناشی از به شهادت رسیدن تعداد زیادی‌از برادران، برادرزادگان، عموزادگان و نیز دو فرزندش (سیدکمال‌الدین، از مدرّسان حوزهٔ نجف، سیدعبدالوهاب) توسط رژیم بعث عراق در ۱۳۶۲ش، سبب بیماری وی در سالهای آخر عمر شد. سیدیوسف حکیم در رجب ۱۴۱۱/ ۱۳۶۹ش وفات کرد. برخی آثارش عبارت‌اند از: *الخیارات*، *أبحاثٌ فی التفسیر* و *بحث حول علم‌الاجمالی* (امینی، همانجا؛ غروی، ج ۲، ص ۳۰، ۵۱۶، ۵۸۱ـ۵۸۲).

سیدمحمدمهدی. وی پسر سوم سیدمحسن بود. در ۱۳۱۴ش در نجف به دنیا آمد. تحصیلات حوزوی را در حوزهٔ علمیهٔ نجف، زیرنظر استادانی مانند سیدمحمدباقر صدر*، شیخ محمدتقی آل‌فقیه، از مراجع لبنان، شیخ حسین حلّی، محمدامین زین‌الدین و سیدابوالقاسم خویی به پایان رساند (خرسان، ص ۷۷؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۵ـ۴۲۶). سیدمحمدمهدی به همراه شخصیتهایی مانند سیدمحمدباقر صدر، یکی از مؤسسان حزب‌الدعوة الاسلامیة* در ۱۳۳۷ش بود (خرسان، ص ۶۳ـ۶۴؛ ادیب و موسوی، ص ۱۱ـ۱۲). وی در ۱۳۴۲ش، به نمایندگی پدر خود، عازم بغداد شد. او در تأسیس مدارس امام جواد علیه‌السلام در بغداد و کاظمیه و دانشکده اصول دین (کلیة اصول‌الدین) شرکت داشت و یکی از مدرسان این دانشکده بود. وی همچنین از مؤسسان جماعت‌العلماء فی‌النجف الاشرف* بود و از شخصیتهای محوری آن به شمار می‌آمد (خرسان، ص ۷۷ـ۷۸؛ حسن امین، ج ۳، ص ۲۶۱).

سیدمحمدمهدی حکیم در جنبش اسلامی عراق در دههٔ ۱۳۴۰ش و مقابله با اقدامات دین‌ستیزانهٔ حکومتهای وقت نقش بسزایی ایفا نمود. به همین دلیل حزب بعث* حاکم، در ۱۳۴۸ش او را به ارتباط با کشورهای خارجی و تلاش برای براندازی دولت و همکاری با کردها در مبارزه با حکومت وقت متهم کرد و درصدد دستگیری وی برآمد. بنابراین سیدمحمدمهدی مجبور شد عراق را ترک کند و به عربستان سعودی برود. او از آنجا به اردن، ایران و پاکستان سفر کرد و در ۱۳۵۰ش عازم دبی شد (خرسان، ص ۷۸؛ عجلی، ص ۳۸۹).

در آنجا فعالیتهای خود را از سرگرفت و در تأسیس شورای اوقاف جعفری (مجلس الاوقاف الجعفری)، ساختن مدارس و مساجد مانند مسجد امام علی علیه‌السلام، و پایه‌گذاری جمعیتهای خیریه مانند صندوق نیکوکاری و احسان (صندوق البروالاحسان) مشارکت فعال داشت (خرسان؛

حسن‌امین، همانجاها).
او در عـراق تـحت تعقیب بود، از این‌رو در ۱۳۵۹ش بـرای مـدت کـوتاهی در دمشق اقامت گزید و پس از آن به لندن رفت. در آنجا در ۱۳۶۱ش، جـنبش گـروههای اسلامی عراق (حرکة الافـواج الاسـلامیة العراقیة) را پایه‌گذاری نمود که هدف آن ایجاد هـماهنگی بـین گروههای مخالف حکومت حزب بعث در اروپا بود. علاوه بـر آن، وی در تأسیس انـجمن اسـلامی جـهانی اهـل‌بیت (رابـطة أهل‌البیت الاسلامیة العالمیة)، کانون اهل‌بیت (مرکز اهل‌البیت)، کـمیتهٔ حـمایت از آوارگـان عـراقی (لجنة رعـایة المُـهَجَّرین العراقیین)، و سازمان حقوق بشر در عراق (منظمة حقوق‌الانسان فـی‌العراق) بسیار مؤثر بـود (خـرسان، ص ۷۸ـ۷۹؛ عـجلی، ص ۳۹۰).



سیدمحمدباقر حکیم

انجمن اسلامی جهانی اهل‌بیت اولین هـمایش خـود را در ۱۳۶۲ش در لـندن بـرگزار کـرد و سیدمحمدمهدی حکیم بـه دبیرکلی آن انتخاب شد. این انجمن از جمعیتهای اسلامی نقاط مختلف جهان تشکیل می‌شد. سیدمحمدمهدی حکیم، همچنین کـانون اهـل‌بیت را در ۱۳۶۲ش و بـا هـمکاری سیدمحمد بحرالعلوم تأسیس کرد که به امور عراقیهای سـاکن در بـریتانیا رسیدگی مـی‌نمود. کـمیتهٔ حـمایت از آوارگـان عـراقی، بـرای آوارگان عراقی در ایران کمکهای مالی فراهـم مـی‌کرد. سـازمان حقوق بشر در عراق نیز مـوارد نـقض حـقوق بشـر از سـوی رژیم بعثی را افشا می‌کرد (خرسان، ص ۷۹). سید محمدمهدی حکیم سه بار از سوءقصد نجات یـافت، امـا در ۲۷ دی ۱۳۶۶ که به دعوت جبههٔ اسلامی ـ ملی سودان (الجبهة الاسـلامیة القومیة) در این کشـور حضور یافته بود، تـوسط عـوامـل بـعثی بـه شـهادت رسـید (عـجلی، هـمانجا؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۷؛ خرسان، ص ۷۹ـ۸۰).

سیدمحمدباقر حکیم. او پـنجمین فـرزند سیدمحسن حکیم بود که در ۲۰ مرداد ۱۳۱۸ در شـهر نـجف مـتولد شـد. تـحصیلات حـوزوی‌را نـزد پـدرش سـیدمحسن حـکیم، محمدحسین حکیم (متوفی آبان ۱۳۶۸)، سید محمدباقر صدر و آیت‌اللّه خـویی گـذرانـد و فـلسفه و عـلوم قـرآنـی را بـه طـور تخصصی دنبال کرد و در فقه و اصول به درجهٔ اجتهاد نایل شد (سـراج، ص ۲۳، پـانویس ۱۵؛ امـینی، ج ۱، ص ۴۳۲ـ۴۳۳؛ خـرسان، ص ۸۰). وی بـه هـمراه سیدمحمدمهدی حکیم، سیدمحمدباقر صدر و چندتن دیگر حزب‌الدعوة را در ۱۳۳۷ش تأسـیس نـمود (خـرسان، ص ۶۳ـ۶۴؛ ادیب و مـوسوی، ص ۱۱ـ۱۲؛ نیز ← الدعوة الاسلامیة*، حزب). سید محمدباقر حکیم سپس بـه بـغداد رفت و از ۱۳۴۳ش تـا ۱۳۵۴ش بـه تدریس علوم قرآن و فقه در دانشکدهٔ اصول دین پرداخت. وی همچنین در تأسـیس مـدرسهٔ عـلوم اسـلامی (مدرسةالعلوم الاسلامیة) مشارکت داشت. سیدمحمدباقر مورد اعتماد پدرش بود و به نمایندگی او در بسیاری از فعالیتهای اسلامی حضور یافت. وی همچنین در زمان مـرجـعیت سـیدمحمدباقر صدر، زیـرنظر وی فـعالیت نـمود (خـرسان، ص ۸۱؛ امینی، ج ۱، ص ۴۳۳). در پی آن، رژیم بعثی چندین‌بار او را دستگیر و حتی در ۱۳۵۵ به حبس ابد محکوم نمود، اما با دستور عفو عمومی احمد حسن‌البکر* در ۱۳۵۷، از زندان آزاد گـردید. بـه دنـبال افزایش این فشارها، وی در ۱۳۵۹ش بـه طـور مـخفیانه عـازم دمشق شـد و پس از انـدکی از طـریق تـرکیه راهـی ایران شـد (خـرسان؛ امـینی، هـمانجاها؛ حکـیم، ۱۴۲۵ [الف]، مقدمه، ص ۳۲ـ۳۳). او در ایران، در زمینهٔ مسائل سـیاسی و فـرهنگی فعالیت کرد و مسئولیتهای متعددی را برعهده گرفت که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: دبیرکلی جماعةالعلماء المجاهدین فی العراق که در ۱۳۵۹ش تأسیس شد، سخنگویی مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق* (المجلس الاعلی للثورةالاسلامیة فی العراق) که در ۲۶ آبان ۱۳۶۱ پایه‌گذاری گـردید، ریـاست مـجلس اعـلای انقلاب اسلامی عراق در ۱۳۶۵، مشـارکت در تأسـیس مـجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی (المجمع العالمی للتقریب بین‌المـذاهب الاسـلامیة) و تـصدی ریـاست آن، و قـائم‌مقامی مجمع جهانی اهل‌بیت (المجمع‌العالمی لأهل‌البیت؛ خـرسان، ص ۸۲؛ عـجلی، ص ۵۶؛ حکـیم، ۱۴۲۵ [الف]، مقدمه، ص ۳۴ـ۳۶). علاوه بر این، او تشکیلات نـظامی وابـسته بـه مـجلس اعلی انقلاب اسلامی به نام سپاه بدر (فَیلَق بدر) را تأسـیس کرد که در حدود سه‌هزار سرباز داشت و همهٔ آنان عـراقیهای مهاجر به ایران بـودند. ایـن سـپاه در جـنگ عـراق بـا ایـران*، عـلیه نـیروهای عـراقی جـنگید (فرهاد ابراهیم، ص ۴۱۸؛ عـجلی، ص ۱۷۷؛ رؤوف، ص ۲۵۶). بـا آغـاز قـیام شـیعیان جـنوب عـراق عـلیه رژیـم بـعثی در اسـفند ۱۳۶۹، سـپاه بـدر برای حمایت از این قیام وارد خاک عراق شد، اما حکومت عراق این قیام را سرکوب نـمود و سـپاه مـذکور کـاری از پـیش نـبرد (اسحاق نـقاش، ص ۳۸۴ـ۳۸۸؛ عـجلی، ص ۳۳۰ـ۳۳۱، ۳۴۳ـ۳۴۴؛ عباسی، ص ۱۷ـ ۲۱).

پس از حملهٔ نیروهای امریکایی به عراق و سرنگونی رژیم بعث در ۱۳۸۲ش، آیت‌اللّه محمدباقر حکیم در ۲۱ اردیبهشت

همان سال به عراق بازگشت و در نجف اقامت گزید، اما در ۷ شهریور ۱۳۸۲ پس از امامت نماز جمعه و هنگام خروج از صحن نجف‌اشرف، در انفجار اتومبیل بمب‌گذاری شده به شهادت رسید (عمرو، ص ۱۲۴؛ حکیم، ۱۴۲۵[الف]، مقدمه، ص ۴۲ـ۴۳).

محمدباقر حکیم آثار فراوانی برجای گذاشت که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: *الحکم‌الاسلامی بین‌النظریة و التطبیق*، *النظریة الاسلامیة فی التحرک السیاسی*، *علوم‌القرآن*، *الوحدة‌الاسلامیة من منظور الثقلین*، *الکِفاح المسلح فی الاسلام* (سه خرسان، ص ۸۲ـ۸۳). وی دولت و حکومت را اساساً منصبی الهی می‌دانست و بنابراین معتقد بود که حکومت مطلوب، باید آموزه‌های الهی را مد نظر قرار دهد (حکیم، ۱۴۱۲، ص ۱۵۲ـ۱۵۳). محمدباقر حکیم معتقد بود که مردم باید در انتخاب نوع حکومت خود آزاد باشند و این آزادی به هیچ دلیلی نباید محدود یا نفی شود. وی نوع حکومت جمهوری اسلامی را بر دیگر انواع حکومت ترجیح داده و معتقد بود که آن را باید فقیه عادل و آگاه اداره کند. نقش مردم در این نوع حکومت، شناخت ولیّ‌فقیه و اطاعت از وی و نیز برقراری ارتباط با او از طریق نمایندگان است (همان، ص ۳۰، ۱۵۹، ۱۷۸ـ۱۷۹). وی همچنین به تکثرگرایی سیاسی همراه با به رسمیت شناختن حکومت اسلامی، التزام به قوانین موجود، و اجتناب از اختلال در امنیت اجتماعی اعتقاد داشته و تکثرگرایی سیاسی را مشکلی برای جامعهٔ اسلامی نمی‌دانسته است (همو، ۱۴۲۵[ب]، ص ۲۰۸ـ۲۰۹). محمدباقر حکیم در ۱۳۷۸ش نظریهٔ تخصصی شدن مرجعیت دینی را مطرح نمود. از دیدگاه وی، به دلیل تحولات سیاسی در جهان اسلام، سرکوبهای سیاسی انجام شده، و مسئولیتهای سنگین مراجع، باید مرجعیت دینی به سمت تخصصی شدن پیش رود و بر این اساس، بعضی از مراجع تنها به امر صدور فتوا و امور مرتبط با آن و عده‌ای دیگر تنها به امور سیاسی و اجتماعی بپردازند. این تخصص‌گرایی باید به تدریج افزایش یابد و موضوعات دیگری را نیز شامل شود (احمد راسم نفیس، ص ۸۵ـ۸۶).

سیدعبدالهادی حکیم، فرزند سید محسن حکیم که در ۱۳۱۹ش در نجف به‌دنیا آمد. تحصیلات خود را در بغداد و سپس قاهره ادامه داد و در رشتهٔ شریعت اسلامی در ۱۳۵۶ش دکتری گرفت و در دانشکدهٔ اصول دین بغداد و دانشکدهٔ فقه (کلیةالفقه) نجف به تدریس مشغول شد. وی در ۱۴ اسفند ۱۳۶۳ توسط حکومت بعثی به شهادت رسید. آثاری از او بر جای مانده است (علوی، ص ۳۸۲ـ۳۸۳؛ حسن امین، ج ۱، ص ۹۲؛ امینی، ج ۱، ص ۴۳۱). دو فرزندش سیدحسن و سیدحسین نیز در همان تاریخ دستگیر و شهید شدند (غروی، ج ۲، ص ۵۸۱).

سیدعبدالصاحب حکیم، دیگر فرزند سیدمحسن حکیم که در ۱۳۲۱ش در نجف به‌دنیا آمد. تحصیلات حوزوی را تحت نظر پدرش، سیدمحمدباقر حکیم، سیدمحمدباقر صدر و سپس سیدمحمد روحانی و سیدابوالقاسم خویی گذراند. در سی‌سالگی به درجهٔ اجتهاد رسید و به تدریس فقه و اصول و اخلاق پرداخت و تألیفاتی در این زمینه از خود برجای گذاشت. از جمله دو کتاب *مُنتقَی‌الاصول* و *المرتقَی‌الی‌الفقه‌الارقی* که هر دو تقریرات درس استادش سیدمحمد روحانی‌است و *شرح‌کفایةالاصول*. حکومت بعثی عراق، سیدعبدالصاحب حکیم را، در ۱۳۶۲ش به شهادت رساندند (حسن امین، ج ۱، ص ۹۱؛ امینی، ج ۱، ص ۴۳۲).

سیدعلاءالدین حکیم، دیگر فرزند سیدمحسن، در ۱۳۲۵ش در نجف به دنیا آمد و تحصیلات حوزوی خود را در آنجا به پایان رساند و سپس به تدریس مشغول شد. وی همچنین در ادارهٔ مدرسهٔ دارالحکمه که پدرش آن را تأسیس کرده بود، فعالیت می‌نمود (حسن امین، ج ۱، ص ۹۲؛ احمد راسم نفیس، ص ۳۵ـ۳۶). وی در ۱۳۶۲ش به شهادت رسید (غروی، ج ۲، ص ۵۱۴).

سیدمحمدحسین حکیم، یکی دیگر از فرزندان سیدمحسن حکیم. وی در ۱۳۲۷ش در نجف به دنیا آمد و با تکمیل تحصیلات حوزوی، در حوزهٔ نجف به تدریس پرداخت. او در ۱۳۶۲ش به شهادت رسید (همانجاها).

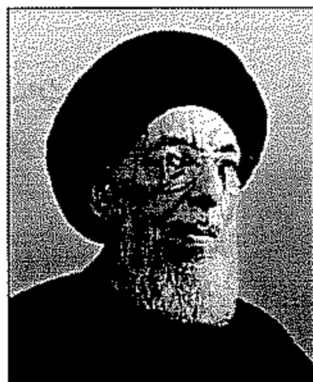
سیدعبدالعزیز حکیم، دیگر فرزند سیدمحسن حکیم، که پس از شهادت برادرش سیدمحمدباقر به ریاست مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق برگزیده شد و اکنون از فعالان عرصهٔ سیاست در عراق است. سیدمحمدسعید حکیم، از مراجع کنونی نجف، از اعضای این خاندان و نوهٔ دختری سیدمحسن حکیم است. وی نزد پدرش سیدمحمدعلی حکیم (داماد آیت‌اللّٰه حکیم و از علمای نجف) و سایر بزرگان حوزهٔ نجف از جمله سیدمحسن‌حکیم، سیدابوالقاسم خویی و شیخ حسین حلّی درس خواند و سپس به تدریس، تألیف و اقامهٔ جماعت در حرم امام علی علیه‌السلام پرداخت. وی مدت زیادی در زندان رژیم بعث عراق بود و پس از آزادی نیز تحت‌نظر حکومت قرار داشت. برخی آثارش، علاوه بر رساله‌های فتوایی، عبارت‌اند از: *المحکَم فی اصول الفقه*؛ *اصول‌العقیدة* و *فاجعة‌الطف: ابعادُها، ثمراتها، توقیتها* (امینی، ج ۱، ص ۴۲۹؛ عمرو، ص ۱۴۳ـ۱۴۶؛ غروی، ج ۲، ص ۵۱۷، ۵۶۷).

افزون بر شهدای مذکور در این مقاله، بیش از ۲۵ تن دیگر از اعضای این خاندان، از جمله چند زن، شهید و شمار زیادی مفقودالاثر شده‌اند.

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ عادل ادیب و حسین موسوی، حزب الدعوة اسلامی عراق: پیشینهٔ تاریخی و اندیشهٔ سیاسی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ احمد راسم نفیس، الشیعة فی العراق بین الجذور الراسخة و الواقع المتغیر: رویة شیعیة، قاهره ۲۰۰۵؛ اسحاق نقاش، شیعةالعراق، [قم] ۱۳۷۷ ش؛ حسن امین، مستدرکات اعیان‌الشیعة، بیروت ۱۴۰۸ـ۱۴۱۶/ ۱۹۸۷ـ۱۹۹۶؛ محسن امین؛ محمدهادی امینی، معجم رجال الفکر و الادب فی النجف خلال الف عام، [نجف] ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ علی بهادلی، الحوزة العلمیة فی النجف: معالمها و حرکتها الاصلاحیة، ۱۳۳۹ـ۱۴۰۱ هـ / ۱۹۲۰ـ۱۹۸۰ م، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ محمد حرزالدین، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، قم ۱۴۰۵؛ محمدحسین حرزالدین، تاریخ النجف الاشرف، هذّبه وزاد علیه عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم ۱۳۸۵ ش؛ احمد حسینی اشکوری، الامام الحکیم السید محسن الطباطبائی، نجف ۱۳۸۴؛ محمدباقر حکیم، الاربعة عشر مناهج و رؤی، [قم] ۱۴۲۵ الف؛ همو، الحکم الاسلامی بین النظریة و التطبیق، [قم] ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲؛ همو، الوحدة الاسلامیة من منظور الثقلین، [قم] ۱۴۲۵ ب؛ صلاح خرسان، حزب الدعوة الاسلامیة: حقائق و وثائق، فصول من تجربة الحرکة الاسلامیة فی العراق خلال ۴۰ عاماً، دمشق ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ عادل رؤوف، عراق بلاقیادة: قراءة فی ازمة القیادة الاسلامیة الشیعیة فی العراق الحدیث، دمشق ۱۴۲۶/۲۰۰۵؛ عدنان ابراهیم سراج، الامام محسن الحکیم: ۱۸۸۹ـ۱۹۷۰ م، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ ثامر عبدالحسن عامری، موسوعة انساب العشائر العراقیة: السادة العلویون، ج ۱، [بیروت] ۲۰۰۴؛ محمد عباسی، من زاخو الی کربلاء: قصة المؤامرة علی الثورة الشعبیة فی‌العراق، قاهره ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ عباس عبیری، سیدمحسن حکیم: مرزبان حوزهٔ نور، تهران ۱۳۷۵ ش؛ شمران عجلی، الخریطة السیاسیة للمعارضة العراقیة، لندن ۲۰۰۰؛ حسن علوی، الشیعة و الدولة القومیة فی‌العراق: ۱۹۱۴ـ۱۹۹۰، قم [بی‌تا.]؛ یوسف عمری، علماء عرفتهم، بیروت ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ محمد غروی، مع علماء النجف الاشرف، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ فرهاد ابراهیم، الطائفیة و السیاسة فی العالم العربی: نموذج الشیعة فی العراق، [قاهره] ۱۹۹۶.

/اسماعیل اسعدی /

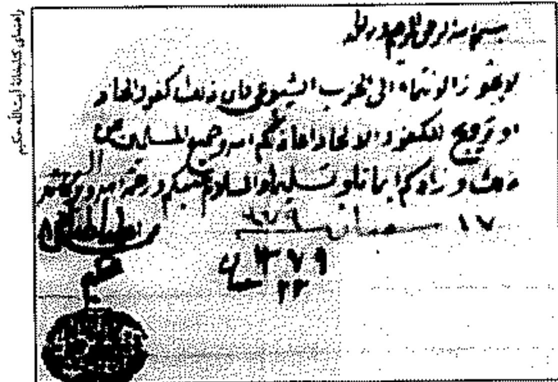
حکیم، سیدمحسن، فقیه مجاهد عراقی و مرجع تقلید شیعیان در قرن چهاردهم. او در عیدفطر ۱۳۰۶ در نجف، در خاندانی که در عراق شهرت فراوان داشتند، به دنیا آمد. پدرش، مهدی‌بن صالح طباطبائی نجفی، مشهور به سیدمهدی حکیم (دربارهٔ او و خاندان حکیم ← حسینی اشکوری، ص ۱۷ـ۲۱؛ نیز ← حکیم*، خاندان)، عالم دینی بود. سیدمحسن در شش سالگی پدرش را از دست داد و برادر بزرگش، سیدمحمود، سرپرستی او را برعهده گرفت (امین، ج ۹، ص ۵۶؛ باقری بیدهندی، ص ۶۳؛ سراج، ص ۲۲، ۲۷؛ قس زرکلی، ج ۵، ص ۲۹۰؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۴، ص ۵۰۹، که محل ولادت او را بنت جبیل لبنان دانسته‌اند).


سیدمحسن حکیم

حکیم از هفت سالگی قرائت قرآن و خواندن و نوشتن و از نُه سالگی تحصیل علوم دینی را آغاز کرد. درسهای مقدماتی، مانند ادبیات عرب و منطق و برخی متون اصول فقه (مانند *قوانین* و *معالم*) و نیز برخی متون فقهی (مانند *شرایع* و *لمعه*) را نزد برادرش، سیدمحمود، و دروس مقاطع بالاتر را نزد افراد دیگری چون صادق جواهری و صادق بهبهانی خواند. در ۱۳۲۷، فراگیری دروس عالی حوزه (دورهٔ خارج) را آغاز کرد و نزد آخوند ملامحمدکاظم خراسانی*، آقاضیاء عراقی*، شیخ علی جواهری، میرزاحسین نائینی و سیدابوتراب خوانساری*، فقه و اصول و رجال را فراگرفت و به درجهٔ اجتهاد رسید. همچنین در اخلاق، از سیدمحمدسعید حبّوبی، باقر قاموسی، سیدعلی قاضی و شیخ علی قمی بهره برد. در این میان انس و مراوده با حبّوبی ــ که خود از استاد بزرگ اخلاق، ملاحسینقلی همدانی، بسیار متأثر بود ــ در بنای شخصیت حکیم نقش به‌سزایی داشت (امین، همانجا؛ حسینی اشکوری، ص ۲۴ـ۲۶، ۳۳؛ سراج، ص ۲۷ـ۲۸، ۴۱ـ۴۴، ۵۳ـ۵۹؛ انصاری، ص ۴۹۲).

حکیم در جهاد مردم عراق در سالهای ۱۳۳۲ـ۱۳۳۳ با نیروهای اشغالگر انگلستان، به رهبری شماری از عالمان دینی، فعالانه شرکت کرد و در محور شعیبه ــ که محمدسعید حبّوبی رهبری جهاد را برعهده داشت (← حبّوبی، محمدسعید*) ــ معاون و مشاور او و مسئول امور مالی و ارتباط با عشایر مجاهد بود (امین، همانجا؛ نفیسی، ص ۸۶؛ نیز ← حسینی، ص ۵۵ـ۵۸؛ حرزالدین، ج ۳، ص ۱۲۱ـ۱۲۲، پانویس).

حکیم از ۱۳۳۳، پس از بازگشت از جهاد، تدریس دورهٔ سطح حوزه و از ۱۳۳۷ یا ۱۳۳۸ تدریس دورهٔ خارج فقه و اصول را آغاز کرد و در بیش از نیم قرن تدریس، شاگردان فراوانی تربیت کرد. شماری از مشهورترین شاگردان او عبارت‌اند از: فرزندش سیدیوسف حکیم، محمدتقی آل‌فقیه از علمای مشهور لبنان (متوفی ۱۳۷۸ ش)، سیداسماعیل صدر*، سیدمحمدتقی بحرالعلوم (← بحرالعلوم*، آل)، سیدمحمدباقر صدر*، محمدعلی قاضی طباطبائی*، سیدعلی حسینی سیستانی،


راهنمای کتابخانهٔ آیت‌الله حکیم

صورت فتوای آیت‌الله حکیم دربارهٔ عضویت در حزب کمونیست (نیومی)

سیداسدالله مدنی، محمدمهدی شمس‌الدین، محمدحسین فضل‌الله، حسین وحید خراسانی، سیدموسی صدر*، سیدحسن خرسان (ــه خرسان*، آل)، سیدحسین مکی عاملی، محمدتقی تبریزی، نصرالله شبستری و سیدسعید حکیم (باقری بیدهندی، ص ۶۵؛ سراج، ص ۵۹ـ۶۰؛ برای فهرست تفصیلی شاگردان ــه حسینی، ص ۲۱ـ۲۹؛ صغیر، ص ۱۲۶ـ۱۲۹).

پس از درگذشت نائینی (۱۳۱۵ش) برخی مقلدان او به حکیم رجوع کردند و پس از درگذشت سیدابوالحسن اصفهانی* (۱۳۲۵ش) مرجعیت او تثبیت شد و پس از درگذشتِ حاج‌آقا حسین بروجردی* (۱۳۴۰ش)، مرجعیت عام یافت (امین، همانجا؛ بامداد، ج ۵، ص ۱۹۰؛ حسینی، ص ۲۹ـ۳۱). به گفتهٔ فرزندش، محمدباقر حکیم (ص ۳۳ـ۳۴)، او برای ایفای درست این مسئولیت، با ایجاد تحول، نهادی منسجم با تشکیلاتی منظم سامان داد و ذیل این نهاد، مؤسسات گوناگون مذهبی، فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و جهادی تشکیل داد و مدارس علمی و کتابخانه‌های فراوانی تأسیس کرد و عالمان بسیاری را در خدمت این اهداف به کار گرفت و هماهنگ ساخت.

شماری از اقدامات حکیم عبارت‌اند از: احداث یا بازسازی و مرمت دهها مسجد، حسینیه و بنای فرهنگی؛ تأسیس کتابخانه‌ای عمومی در نجف به نام مکتبة آیة‌الله الحکیم العامة و به‌تدریج، ایجاد شعبه‌هایی از آن در برخی شهرهای عراق و نیز در کشورهایی چون اندونزی، ایران، بحرین، پاکستان، سوریه، لبنان، مصر و هند؛ پشتیبانی مادّی و معنوی از نشریاتی مانند *الاضواء*، *رسالة الاسلام*، *النجف*، *الایمان*، *الثقافة الاسلامیة* و سلسله کتابها و جزوه‌هایی با عنوان «مِنْ هُدَی النجف» و نویسندگان آنها؛ و نیز حمایت از نویسندگان، خطیبان، ادیبان و شاعرانی که فرهنگ اسلامی را گسترش می‌دادند و با اندیشه‌های الحادی و کمونیستی یا انحرافی مقابله می‌کردند (باقری بیدهندی، ص ۶۴، ۶۹؛ سراج، ص ۱۳۳ـ۱۳۵؛ حسینی، ص ۳۷ـ۳۹). او به نقش محوری مرجعیت در حل مسائل اجتماعی و سیاسی مسلمانان و رفع منازعات فرقه‌ای و مذهبی، توجه ویژه‌ای داشت و آنجا که مصلحت مسلمانان ایجاب می‌کرد موضع‌گیری می‌نمود و در صدد حل اندیشمندانهٔ مسائل برمی‌آمد. فرستادن هیئتی به هند برای رفع اختلاف میان عالمان آن دیار، موضع‌گیری در اعتراض به قتل‌عام مسلمانان پاکستان، پشتیبانی از تأسیس المجلس الاسلامی الشیعی الاعلی در لبنان و موضع‌گیری دربارهٔ اخوان‌المسلمین مصر نمونه‌هایی از اقدامات او بودند (سراج، ص ۱۶۸ـ۱۷۴؛ حکیم، ص ۳۴ـ۳۵).

در دورهٔ زعامت آیت‌الله حکیم و با کوشش او حوزه‌های علمی شیعه، به ویژه حوزهٔ نجف، به پیشرفت کمّی و کیفی چشمگیری دست یافتند و امور اداری آنها نظم بهتری یافت. تعدادی از اقدامات او در این‌باره بدین قرار است: برنامه‌ریزی و تلاش به منظور افزایش شمار طلاب، چنان‌که فقط در حوزهٔ نجف شمار طلاب از ۱۲۰۰ تن به حدود ۸۰۰۰ تن رسید؛ تأسیس مدرسهٔ علوم اسلامی و غنابخشیدن به دروس حوزه با برقراری درسهایی چون فلسفه، کلام، تفسیر و اقتصاد، برنامه‌ریزی برای آشنا شدن طلاب با اندیشه‌های الحادی، مانند مارکسیسم، و توجه دادن بزرگان حوزه به خطر آنها؛ تمرکززدایی از حوزه و گسترش حوزه‌های علمیه در شهرها و مناطق دوردست و سایر کشورها، مانند پاکستان، عربستان و کشورهای افریقایی؛ و اهتمام به تسهیلات و ملزومات تحصیل و اسکان طلاب خارجی، از جمله اختصاص مدرسه‌ای در نجف به طلاب هندی و مدرسه‌ای به طلاب افغانی و تبتی (باقری بیدهندی، ص ۶۴؛ بهادلی، ص ۳۴۲؛ سراج، ص ۱۵۳ـ۱۵۴).

حکیم معارض سرسخت کمونیسم بود. پس از کودتای عبدالکریم قاسم* در عراق و به قدرت رسیدن او در ۱۳۳۷ش/ ۱۹۵۸، برای ترویج افکار کمونیستی و تصویب قوانین ناسازگار با احکام فقهی، از جمله قانون احوال شخصیه عراق (مصوب ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹)، زمینهٔ مناسبی فراهم شد. حکیم رسماً به تصویب این قانون اعتراض کرد و عالمان و خطیبان را به آگاه کردن مردم از ماهیت ضددینی آن فراخواند. او همچنین با صدور دو فتوای تاریخی در ۱۳۳۸ش، پیوستن به حزب کمونیست را شرعاً غیرمجاز و در حکم کفر و الحاد یا ترویج کفر و الحاد دانست. در پی این فتوا، دیگر عالمان نجف نیز فتواهای مشابه دادند و سرانجام عبدالکریم قاسم را به عذرخواهی واداشتند (سراج، ص ۲۱۷، ۲۲۵، ۳۲۰؛ حسینی، ص ۶۷ـ۶۹؛ حرزالدین، ج ۳، ص ۱۲۲، پانویس).

حکیم نه تنها از امور سیاسی دوری نمی‌کرد بلکه دخالت در این امور را، اگر به اصلاح آنها و کاهش مشکلات مردم و آسایش بیشتر آنان کمک می‌کرد، وظیفهٔ دینی می‌دانست (← حسینی اشکوری، ص ۷۰). او در تأسیس و تثبیت جماعة العلماء فی النجف الاشرف*، که تشکلی سیاسی ـ حوزوی بود، نقش اساسی داشت و از تشکیل احزاب اسلامی با شرایطی حمایت می‌کرد (← سراج، ص ۱۱۶ـ۱۱۸، ۱۹۷ـ۲۰۱). در مسائل داخلی، او اعتراض به دولت و تلاش برای اصلاح عملکرد آن را لازم می‌شمرد. برخی اقدامات او در این‌باره عبارت بودند از: سفر به بغداد در ۱۳۴۲ش / ۱۹۶۳ در اعتراض به رژیم بعثی حکومت عبدالسلام عارف* و، به سبب حبس و شکنجهٔ مخالفان؛ اعتراض شدید به سبب سیاست طایفه‌گرایی، تبعیض مذهبی و تفرقه‌افکنی و نیز تصویب قانون ملی‌سازی برخی از شرکتهای تجاری در ۱۳۴۳ش / ۱۹۶۴، که به تضعیف قدرت مالی شیعیان می‌انجامید؛ واکنش شدید به تصمیم حکومت عارف در سرکوب کردهای شمال عراق (به استناد فتوای شماری از عالمان اهل سنّت، به بهانهٔ تجزیه‌طلبی و خروج کردن آنان بر حکومت). حکیم با فتوا دادن به جایز نبودن جنگ با کردها، از کشتار آنان جلوگیری کرد (← بیاتی، ص ۵۵۱ به بعد). در مسائل خارجی، حکیم در قبال مسئلهٔ فلسطین حساسیت ویژه‌ای داشت. او در برابر تهاجم صهیونیستها در ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷ به فلسطین، همهٔ مسلمانان را به ایستادگی و بسیج همهٔ امکانات فراخواند، به رسمیت شناختن اسرائیل از جانب حکومت وقت ایران را محکوم کرد و در حادثهٔ آتش زدن مسجدالاقصی در ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹ با صدور بیانیه‌ای، مسئولیت شرعی و تاریخی مسلمانان را در برابر صهیونیستها یادآور شد (← سراج، ص ۲۸۳ـ۲۸۴، ۲۸۶؛ حسینی، ص ۸۶ـ۹۴).

آیت‌اللّه حکیم در پاره‌ای از رویدادهای سیاسی ایران نیز مخالفت خود را با عملکرد حکومت محمدرضا پهلوی نشان داد، مانند واکنش شدید او به تصویب لایحهٔ انجمنهای ایالتی و ولایتی، که آن را بر خلاف قوانین دین و مذهب معرفی کرد. او پس از کشتار شماری از طلاب مدرسهٔ فیضیه نیز در تلگرامی، ضمن اعلام تأثر شدید خود، پیشنهاد کرد که علما دسته‌جمعی به عتبات مهاجرت کنند تا او بتواند رأی صریح خود را دربارهٔ دولت ایران صادر کند. امام خمینی و شماری دیگر از علمای قم در پاسخ به این تلگرام، مهاجرت را به صلاح ندانستند و حضور در ایران را ضروری قلمداد کردند (← دوانی، ج ۳، ص ۴۴ـ۴۶، ۳۱۴ـ۳۲۱). او همچنین پس از حادثهٔ ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ در تلگرامی قتل‌عام و ارعاب مردم را نشانهٔ ناتوانی حکومت در ادارهٔ مملکت دانست و آن را به‌شدت محکوم کرد (← باقری بیدهندی، ص ۷۲).

پس از کودتای حسن‌البکر*، حزب بعث که ماهیتی ضد اسلامی داشت تلاش کرد بیش از پیش بر آیت‌اللّه حکیم فشار آورد و او را به تسلیم وادار کند. سالهای پایانی زندگی ایشان با تضییقات بسیار و حبس خانگی و سختگیری بر حوزهٔ علمیه و شیعیان عراق و مقاومت ایشان همراه بود (برای توضیحات تفصیلی ← سراج، ص ۲۴۳ـ۲۵۹؛ تبرّائیان، ص ۲۸۱ـ۵۶۲). آیت‌اللّه حکیم ــ که طباطبائی حکیم نیز خوانده می‌شد و خود نیز با همین نام امضا می‌کرد ــ در ۲۷ ربیع‌الاول ۱۳۹۰ در بغداد، براثر بیماری، درگذشت. پیکر او از بغداد تا کربلا و سپس تا نجف تشییع باشکوهی شد و در مقبرهٔ مخصوصی که خود در کنار کتابخانه‌اش آماده کرده بود به خاک سپرده شد (امین، ج ۹، ص ۵۶؛ سراج، ص ۳۷ـ۳۹؛ غروی، ج ۲، ص ۳۳۷؛ نیز ← صغیر، ص ۱۶۲ـ۱۶۵؛ برای ویژگیهای اخلاقی او ← حسینی‌اشکوری، ص ۲۲ـ۲۳؛ دربارهٔ فرزندان او ← حکیم*، خاندان).

حکیم در استنباط احکام شرعی، به نص آیات و روایات اتکای فراوانی می‌کرد و آنجا که آیه و حدیث اجازهٔ تفسیر موسّع به او می‌داد، چندان به شهرت و اجماع اعتنا نداشت (← مغنیه، ص ۱۲۸ـ۱۲۹)؛ ازاین‌رو، در برخی مسائل فقهی، رأی او برخلاف رأی مشهور است، از جمله نظر او دربارهٔ پاک بودن ذاتی اهل کتاب، یعنی یهودیان، مسیحیان و زردشتیان (← جنّاتی، ص ۲۲ـ۲۳؛ سراج، ص ۳۲۰ـ۳۲۱؛ برای آگاهی از شماری از این آرای خاص ← مغنیه، همانجا؛ سراج، ص ۶۵ـ۷۱).

آیت‌اللّه حکیم علاوه بر تدریس فقه و اصول و ادارهٔ حوزه و نیز زعامت و مرجعیت، بیش از چهل اثر پدید آورده که برخی از آنها تألیف و برخی شرح یا حاشیه است. مستمسک *العروة الوثقی* نخستین شرح استدلالی عروةالوثقی* (اثر فقهی مشهور سیدمحمدکاظم یزدی) است. حکیم مطالب این کتاب را نخست در درس خارج فقه خود، که محور آن *عروةالوثقی* بود، مطرح کرد و سپس آن را تدوین نمود. این اثر، که شامل ابواب عبادات و بخشی از معاملات می‌شود، بارها در نجف، بیروت و ایران چاپ شده است. حکیم در این اثر، با بیانی ساده و موجز، دلایل احکام را به‌دقت ذکر کرده و به نقد و شرح آن پرداخته است. مستمسک مورد مراجعهٔ فراوان فقهای معاصر بوده و در آثار یا درسهای فقهی، بسیار مورد توجه است.

اثر دیگر او، *حقائق‌الاصول*، شرحی است بر *کفایة‌الاصول** اثر مهم استاد او، آخوند خراسانی، در اصول فقه. حکیم سالها

پس از تألیف این اثر، بار دیگر آن را مرور کرد و مُنَقّح ساخت. این اثر بارها چاپ شده است.

نهج‌الفقاهة شرح و حاشیه‌ای است بر کتاب *المکاسب**، اثر فقهی شیخ انصاری. حکیم در جلد اول این اثر، که چند بار چاپ شده و به مبحث بیع اختصاص دارد، تا اول مبحث «عقد مُکرَه»، عین عبارات مکاسب را شرح کرده و برآنها حاشیه نوشته است، ولی از آنجا به بعد، بدون نقل عبارات مکاسب، به تحلیل مطالب آن پرداخته است. جلد دوم این اثر، حاشیه بر مبحث خیارات است.

منهاج‌الصالحین رسالهٔ عملیهٔ مبسوطی است شامل فتاوای حکیم در ابواب گوناگون فقه. این اثر به عربی ساده و در دو جلد است: جلد اول در عبادات و جلد دوم در معاملات. فقهای بسیاری، از جمله سیدابوالقاسم خوئی، سیدمحمدباقر صدر، سیدعبدالاعلی سبزواری و سیدمحمد روحانی بر آن حاشیه نوشته و با الگو گرفتن از آن و تکمیل مباحث آن، آثاری به همین نام نوشته‌اند. حسین‌بن محمود آل‌مکی *منهاج‌الصالحین* را تلخیص کرده و سیدمحمدسعید طباطبایی حکیم بر آن شرح نگاشته است (← *موسوعة طبقات الفقهاء*، ج ۱۴، ص ۲۳۷).

شماری دیگر از آثار حکیم عبارت‌اند از: *مختصر منهاج‌الصالحین*؛ *منهاج‌الناسکین* (مناسک و احکام تفصیلی حج)؛ *مختصر منهاج‌الناسکین*؛ *دلیل الناسک*، حاشیه‌های استدلالی بر مناسک حج نائینی (قس حرزالدین، ص ۸۶؛ امین، ج ۹، ص ۵۷، که آن را حاشیهٔ مناسک شیخ انصاری دانسته‌اند)؛ *دلیل الحاج*؛ *شرح‌التبصرة*، شرحی استدلالی بر *تبصرةالمتعلمین* علامه حلّی؛ *حاشیة العروة الوثقی*؛ *شرح تشریح الافلاک* شیخ‌بهائی، در هیئت؛ *بحث فی الدرایة*؛ *اصول الفقه*؛ *شرح المختصر النافع* محقق حلّی، که نخستین اثر فقهی حکیم است (تألیف در ۱۳۳۱)؛ *الحاشیة علی ریاض المسائل*؛ *المسائل الدینیة*؛ *تعلیقات علی تقریرات الخوانساری*؛ *تقریرات درس الآقا ضیاءالدین العراقی*؛ و *رسالة فی ارث الزوجة*.

رساله‌های عملیه‌ای نیز مطابق با فتواهای حکیم، به زبانهای غیرعربی، تدوین شده است، از جمله *منتخب الرسائل* به فارسی و *منهاج‌العاملین* به اردو (دربارهٔ این کتابها و دیگر آثار و چاپ آنها ← آقابزرگ طهرانی، ج ۲، ص ۲۰۸، ج ۳، ص ۳۲۲ـ۳۲۳، ج ۶، ص ۱۸۸، ج ۱۱، ص ۵۶، ج ۱۳، ص ۱۳۶، ج ۱۴، ص ۶۰ـ۶۱، ۶۳، ج ۲۳، ص ۳۰۴، ج ۲۴، ص ۴۲۳؛ امین، همانجا؛ امینی، ص ۱۴۳ـ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۷، ۳۰۹ـ۳۱۰، ۳۱۷ـ۳۱۹، ۳۴۵، ۳۴۹ـ۳۵۰، ۳۷۴، ۳۹۳؛ باقری بیدهندی، ص ۶۵ـ۶۸؛ سراج، ص ۶۱ـ۸۳).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ امین؛ محمدهادی امینی، *معجم‌المطبوعات النجفیة: منذ دخول الطباعة الی النجف حتی الآن*، نجف ۱۳۸۵/۱۹۶۶؛ مرتضی انصاری، *زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدس سره*، قم ۱۳۷۳ش؛ ناصر باقری‌بیدهندی، «نجوم امت: آیت‌الله العظمی حاج سیدمحسن حکیم (رضوان‌الله علیه)»، *نورعلم*، دورهٔ ۲، ش ۲ (دی ۱۳۶۶)؛ مهدی بامداد، *شرح‌حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۵۷ش؛ علی‌احمد بهادلی، *الحوزة العلمیة فی‌النجف: معالمها و حرکتها الاصلاحیة*، ۱۳۳۹ـ۱۴۰۱ ه‍ / ۱۹۲۰ـ۱۹۸۰ م، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ حامد بیاتی، «المرجعیة الدینیة و دورها القیادی 'السیدمحسن الحکیم نموذجاً' فی ضوءالوثائق السریة البریطانیة ۱۹۶۳ـ۱۹۶۶م»، در *النجف الاشرف: اسهامات فی الحضارة الانسانیة*، ج ۱، لندن: بوک اکسترا، ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ صفاءالدین تبرائیان، *احیاگر حوزهٔ نجف: زندگی و زمانهٔ آیت‌الله‌العظمی حکیم*، تهران ۱۳۸۷ش؛ محمدابراهیم جنّاتی، *طهارة الکتابی فی فتوی السیدالحکیم «قده»*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ محمد حرزالدین، *معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء*، قم ۱۴۰۵؛ هاشم فیاض‌حسینی، *الامام المجاهد السیدمحسن الحکیم*، [لندن] ۱۴۲۰/ ۱۹۹۹؛ احمد حسینی‌اشکوری، *الامام الحکیم السیدمحسن الطباطبائی*، نجف ۱۳۸۴؛ محمدباقر حکیم، *مرجعیّة الامام الحکیم قدّس سرّه: نظرة تحلیلیة شاملة*، قم ۱۴۲۴؛ علی دوانی، *نهضت روحانیون ایران*، تهران [۱۳۶۰ش]؛ خیرالدین زرکلی، *الاعلام*، بیروت ۱۹۹۹؛ عدنان ابراهیم سراج، *الامام محسن‌الحکیم: ۱۸۸۹ـ۱۹۷۰ م*، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ محمدحسین علی‌صغیر، *اساطین المرجعیّة العُلیا فی النجف الاشرف*، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ محمد غروی، *مع علماء النجف‌الاشرف*، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ محمدجواد مغنیه، *مع علماء النجف الاشرف*، بیروت ۱۹۸۴؛ *موسوعة طبقات الفقهاء*، اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام‌الصادق، ۱۴۱۸ـ۱۴۲۴؛ عبدالله فهد نفیسی، *دورالشیعة فی تطور العراق السیاسی الحدیث*، بیروت ۱۴۰۵.

/ سعید شریعتی فرانی /

حکیم، سیدمحمدتقی، از عالمان معاصر خاندان طباطبایی حکیم و از استادان حوزهٔ علمیهٔ نجف. وی در ۱۳۴۱/ ۱۳۰۱ش در نجف به دنیا آمد. پدرش سیدمحمد سعیدبن سیدحسین‌بن سیدمهدی‌بن سیدمصطفی‌بن سیدمحمدعلی‌بن سیدابراهیم (جد اعلای سیدمحسن حکیم) عالم دین و مدرّس فقه و اصول بود که در ۱۳۹۵/ ۱۳۵۴ش در نجف درگذشت. از او آثاری به شکل حاشیه بر کتابهای فقهی و اصولی برجای‌مانده است (حرزالدین، ج ۲، ص ۳۹۵؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۴، ۴۲۷).

سیدمحمدتقی علوم منطق، بلاغت و فقه و اصول را نزد پدر و برادر خود، سیدمحمدحسین (← ادامهٔ مقاله)، شیخ علی ثامر، سید یوسف حکیم و سید محمدعلی حکیم

خواند. فلسفه و تاریخ را نزد شیخ محمدرضا مظفّر آموخت و دروس عالی فقه و اصول را نزد سیدمحسن حکیم*، شیخ حسین حلّی*، سیدابوالقاسم خویی* و سیدحسن بجنوردی* گذراند (حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یو ـ یز؛ همو، ۱۴۲۷، مقدمهٔ مکّی، ص ۱۴ـ۱۵).



سیدمحمدتقی حکیم

محمدتقی حکیم عضو «جمعیة مُنْتدی النشر» بود و پس از وفات شیخ محمدرضا مظفّر، نخستین رئیس دانشکدهٔ فقه نجف (کلیةالفقه، تأسیس در ۱۳۷۶/۱۳۳۵ش)، جانشین او شد و علاوه بر آن فقه مقارَن، اصول فقه و تاریخ را در آنجا تدریس می‌کرد (آقابزرگ طهرانی، قسم ۱، ص ۲۵۷؛ بهادلی، ص ۳۷۴، ۳۸۴؛ حکیم، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۱۷ـ۱۸). او که در توسعهٔ این دانشکده سهم مهمی داشت از استادان دانشگاه بغداد برای تدریس تاریخ، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در دانشکدهٔ فقه دعوت کرد و خود نیز از ۱۹۶۴/۱۳۴۳ش در دانشگاه بغداد به تدریس اصول فقهِ مقارَن پرداخت و هم‌زمان مقالات زیادی را در نشریاتی چون نجف و الایمان به چاپ رساند (حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یح؛ همو، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۱۸ـ۲۲).

سیدمحمدتقی در بسیاری از مجامع علمی عراق و دیگر کشورهای عربی عضویت داشت؛ در همایشهای علمی متعددی در کشورهای دیگر حضور یافت و سخنرانی کرد؛ با عالمان دانشگاه الازهر ارتباط نزدیک داشت، بارها با آنان ملاقات کرد و گزارش این دیدارها را در مقالاتی با عنوان «احادیثٌ من القاهرة» در مجلهٔ *الایمان* به چاپ می‌رساند. این ارتباط، منشأ تعاملات علمی نیز شد؛ از جمله وی در نگارش رسالهٔ دکترای اصول فقه یکی از دانشجویان الازهر، با عنوان *دلیل العقل عندالشیعة الامامیة* (بیروت ۲۰۰۸)، کمک بسیار کرد و هنگام چاپ نیز بر آن مقدمه‌ای نگاشت (تاریخ مقدمه ۱۳۹۲) و در آن بر ضرورت تقریب بین مذاهب اسلامی تأکید کرد. وی همچنین عضو شورای (لَجْنَه) نگارش *موسوعة الفقه الاسلامی* به سرپرستی شیخ حسن مأمون، از مشایخ الازهر، بود. هدف از نگارش این دایرةالمعارف ــ که ناتمام ماند ــ درج و ارائهٔ احکام فقهی مذاهب اسلامی بدون جرح و تعدیل و ترجیح بوده است (حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یح ـ یط؛ همو، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۲۲ـ۲۴؛ نیز ← ص ۱۵۹ـ۲۱۱). محمدکاظم مکّی در *ثمراتُ النجف فی‌الفقه و الاصول و الادب و التاریخ* (بیروت ۲۰۰۶/۱۴۲۷) گزیده‌ای از آرا، مقالات و مصاحبه‌های سیدمحمدتقی حکیم را گردآوری کرده است.

رژیم بعث عراق در ۱۴۰۳/۱۳۶۲ش سیدمحمدتقی حکیم را همراه با شمار دیگری از اعضای خاندان حکیم دستگیر و زندانی نمود، اما بعدها او را با توجه به کِبَرسن و بیماری آزاد کرد (غروی، ج ۲، ص ۵۵۸؛ حکیم، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۲۶). وی در صَفر ۱۴۲۳/ اردیبهشت ۱۳۸۱ در نجف درگذشت.

برخی آثارش عبارت‌اند از: *الاشتراک و الترادف* (بغداد ۱۹۶۵)، *قصةالتقریب بین المذاهب الاسلامیة* (کویت ۱۹۷۸)، *سُنّة اهل‌البیت* (کویت ۱۹۷۸)، *مناهج البحث فی التاریخ* (کویت ۱۹۷۸) و *مالک‌الاشتر* (نجف ۱۹۴۶؛ حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یط ـ ک؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۸؛ برای آثار چاپ نشدهٔ او و کتابهایی که بر آن مقدمه نگاشته است ← حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص ک ـ کا).

مباحث اصول فقه تطبیقی، که سیدمحمدتقی حکیم با عنوان «مدخل‌الفقه المقارن» برای طلاب سال سوم و چهارم دانشکدهٔ فقه تدریس می‌کرد، با تجدیدنظر خود او در پاره‌ای از مباحث آن، با عنوان *الأصولُ العامّة للفقه المقارَن* در ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳ در بیروت به چاپ رسید (حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص [۱]؛ همو، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۲۴؛ مظفّر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۰۶). در ابتدای این کتاب ــ که معروف‌ترین اثر اوست ــ کلیاتی دربارهٔ فقه مقارَن، اصول فقه مقارَن، ضرورت آگاهی از این شاخه از علوم و تفاوت آنها با فقه و اصول بیان شده است. این کتاب سالهاست در حوزه‌های علمیه و برخی دانشگاهها به عنوان متن درسی انتخاب شده است.

برادر بزرگ‌تر سیدمحمدتقی، سید محمدحسین حکیم در ۱۲۹۳/۱۳۳۳ش در نجف به دنیا آمد. نزد پدرش، شیخ حسین حلّی و سیدمحسن حکیم درس خواند. وی در ۱۴۰۳/۱۳۶۲ش به همراه شماری از اعضای خاندان حکیم دستگیر و زندانی شد و پس از مدتی ــ در حالی که شاهد تیرباران برخی از آنان شده بود ــ از عراق اخراج گردید و در قم سکونت گزید. در واقع، حکومت صدام بر آن بود که با این اقدام وی حامل پیام تهدید رژیم بعث عراق برای سیدمحمدباقر حکیم باشد (← هاشمی‌رفسنجانی، ص ۱۳۵). سیدمحمدحسین در ۱۴۱۰/ آبان ۱۳۶۸ وفات کرد و در حرم حضرت معصومه به خاک سپرده شد. چند حاشیه بر

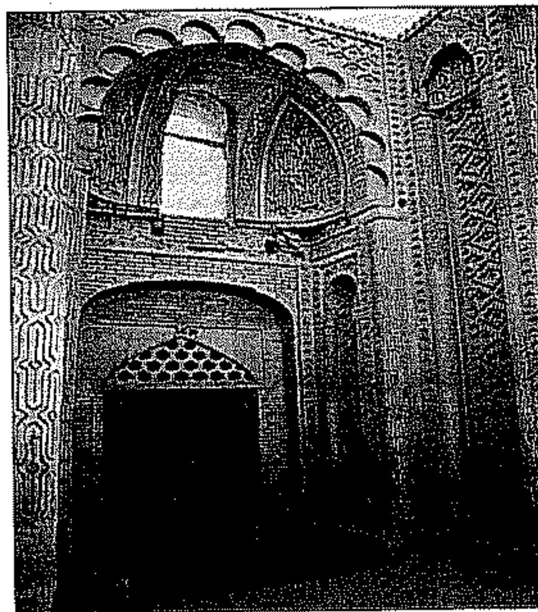
کتابهای فقهی و اصولی از او برجای‌مانده است. سه تن از فرزندان او (سیدمحمدرضا، سیدمحمد و سیدعبدالصاحب) را رژیم بعثی عراق به شهادت رساند (امینی، همانجا؛ جواهر کلام، ج ۳، ص ۱۵۸۹ـ۱۵۹۰).

منابع: محمدمحسن آقابزرگ طهرانی، *طبقات اعلام الشیعة: نقباء البشر فی‌القرن الرابع عشر*، مشهد ۱۴۰۴؛ محمدهادی امینی، *معجم رجال‌الفکر و الادب فی النجف خلال الف عام*، [نجف] ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ علی بَهادلی، *الحوزة العلمیة فی النجف: معالمها و حرکتها الاصلاحیة، ۱۳۳۹ـ۱۴۰۱ هـ/ ۱۹۲۰ـ۱۹۸۰ م*، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ عبدالحسین جواهرکلام، *تربت پاکان قم*، قم ۱۳۸۲ـ۱۳۸۳ ش؛ محمد حرزالدین، *معارف‌الرجال فی تراجم العلماء و الادباء*، قم ۱۴۰۵؛ محمدتقی حکیم، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ همو، *ثمرات النجف فی الفقه و الاصول و الادب و التاریخ*، قدم لها و علق علیها محمدکاظم مکی، بیروت ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ محمد غروی، *مع علماء النجف الاشرف*، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۲؛ محمدرضا مظفر، *اصول‌الفقه*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا.]؛ اکبر هاشمی‌رفسنجانی، *آرامش و چالش: کارنامه و خاطرات سال ۱۳۶۲*، به اهتمام مهدی هاشمی، تهران ۱۳۸۱ ش.

/ فریده سعیدی /

حکیم، مسجد، از مساجد اواخر دورهٔ صفوی در منطقهٔ قدیمی بـاب‌الدشت اصفهان. بانی آن حکیم محمد داود ملقب به تقرب‌خان، پزشک شاه‌عباس دوم و شاه‌صفی، بوده و بدین‌سبب، مسجد به حکیم شهرت یافته است (شاردن[1]، ج ۷، ص ۴۶۲؛ هنرفر، ص ۶۱۲) و چون در محلهٔ قدیمی جورجیر، در محل مسجدی از قرن چهارم معروف به مسجد جوجوره یا جورجیر، که صاحب‌بن عباد آن را بنا کرده بود، ساخته شد، مسجد جورجیر نیز نامیده شده است (مافَرّوخی، ص ۸۵ـ۸۶؛ جابری انصاری، ج ۲، ص ۱۱۸؛ رفیعی مهرآبادی، ص ۶۰۴).

بنای مسجد، براساس کتیبهٔ سردر شرقی آن، در ۱۰۶۷ آغاز شده و بنابر کتیبهٔ سردر شمالی، در ۱۰۷۳ پایان یافته است (هنرفر، ص ۶۱۲ـ۶۱۳). این بنا در ۱۳۱۳ش به شمارهٔ ۲۲۳ به ثبت آثار ملی رسید (پازوکی‌طرودی و شادمهر، ص ۷۰). در ۱۳۱۸ش قسمتی از سردر شمال‌غربی، یا سردر مسجد دورهٔ دیلمیان، از زیرخاک نمایان شد و در ۱۳۳۵ش کاهگل آن کاملاً زدوده گردید (نیکزاد امیرحسینی، ص ۱۸۳). این مسجد در دههٔ سی شمسی و نیز در دهه‌های اخیر، به همت سازمان میراث فرهنگی، مرمت شده است (همان، ص ۱۸۴ـ۱۸۵؛ گنجنامه، دفتر ۲، ص ۴۱).



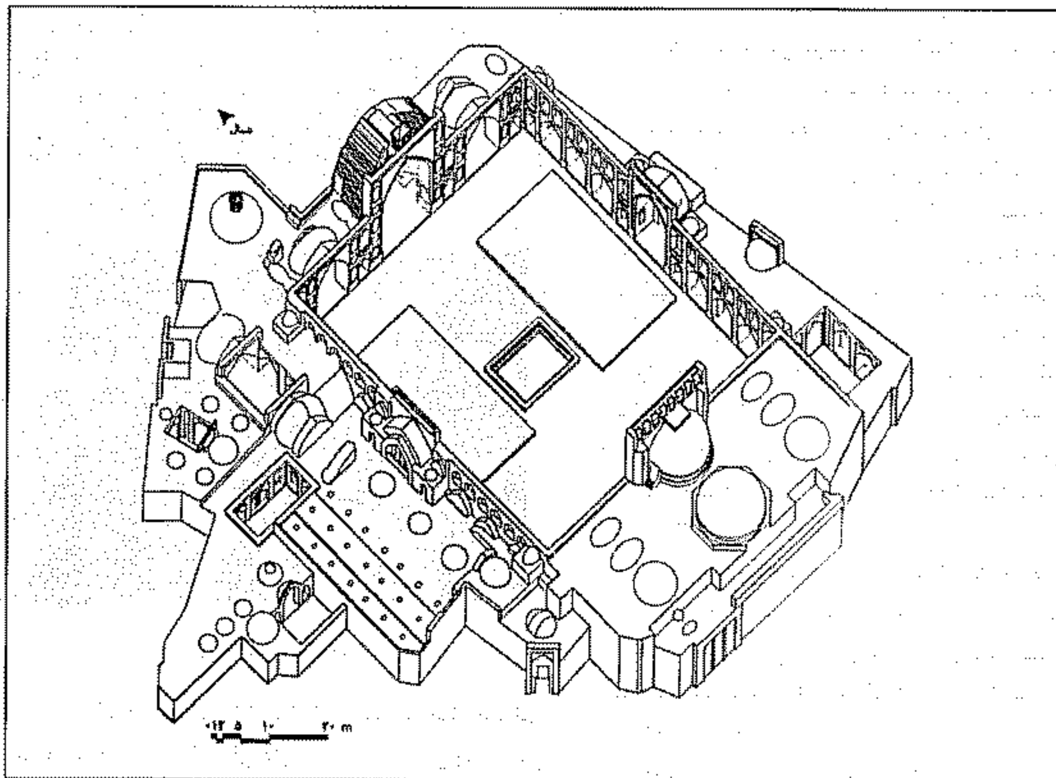
سردر ورودی مسجد جورجیر متعلق به دورهٔ دیلمیان

براساس کتیبه‌های مسجد، از معماران این بنا محمدعلی‌بن استاد علی‌بیک بنّا اصفهانی، از کارشی‌کاران آن میرزامحمد کاشی‌پز، و کتیبه‌نگار آن خوشنویس نام‌آور عهد صفوی، محمدرضا امامی*، بوده‌اند. نام خوشنویس دیگری به نام محمدباقر شیرازی نیز در یکی از کتیبه‌ها دیده می‌شود (گنجنامه، همانجا؛ گدار[2]، ص ۳۲۸).

در جنوب‌غربی مسجد، مقبره‌ای معروف به مقبرهٔ سادات و مقابل در شرقی، مقبرهٔ محمدابراهیم کلباسی*، فقیه معروف قرن سیزدهم، وجود دارد که با مقرنسهای گچ‌بری آراسته شده است. در گذشته در شمال مسجد، مقبرهٔ حکیم داود بوده است که امروزه در محل آن مغازه‌ای قرار دارد. این مسجد موقوفات بسیاری دارد که بخشی از آنها از بین رفته و بخشی شامل تعدادی از دکانهای اطراف مسجد و مغازه‌های بازارهای اصفهان است (ماهرالنقش، ص ۱۱، ۱۵ و تصاویر ص ۱۶، ۲۶).

مسجد حکیم، با نقشه‌ای نامنتظم، در حدود هشت‌هزار مترمربع وسعت دارد (رفیعی مهرآبادی، ص ۶۰۸). این بنا که مانند بسیاری از بناهای دورهٔ صفویه از آجر ساخته

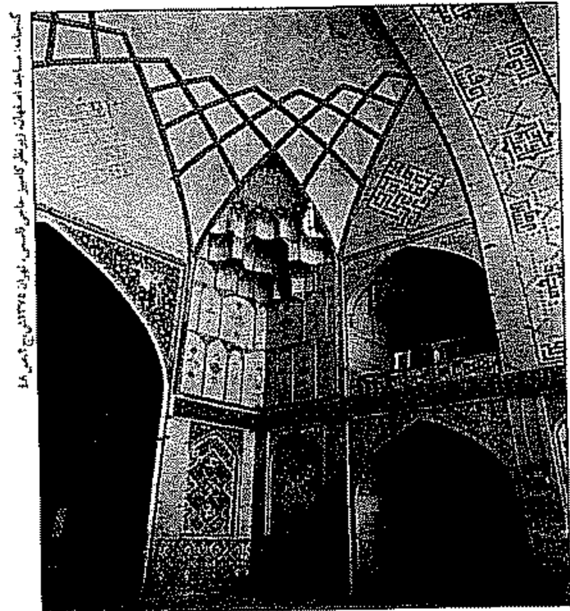
1. Chardin 2. André Godard



نقشهٔ سه بعدی مسجد حکیم



نمای ضلع شمالی صحن



بخشی از تزئینات ایوان جنوبی

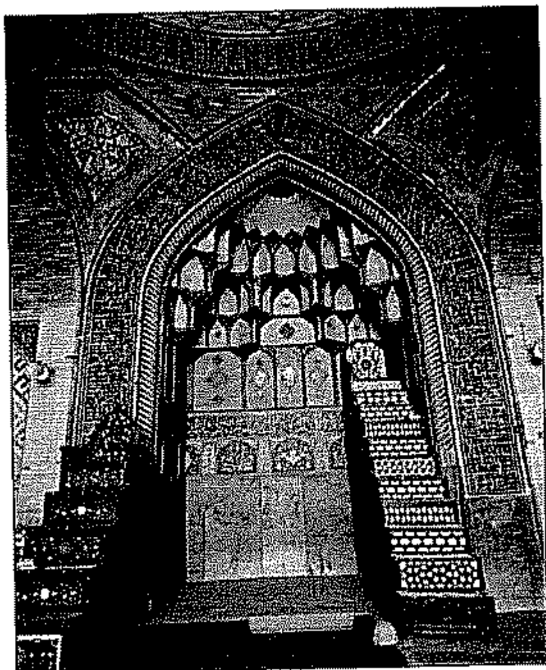
شده (← ماهرالنقش، ص ۳۲) ـ از نوع مساجد چهار ایوانی است و سه ورودی اصلی دارد. سردر شرقی به شکل پنج ضلعی، با دو سکو در دو طرف، کتیبه‌ای با اشعار فارسی، مقرنس کاری در قوس سردر، و دو پشت‌بغل مزیّن به خط بنّایی کاشی‌کاری‌شده است. سردر غربی با مقرنس گچی ساده در قوس، در انتهای کوچه‌ای بن‌بست قرار دارد و به خیابان حکیم راه می‌یابد و نزدیک به در جورجیر است (هنرفر، ص ۴۱؛ رفیعی‌مهرآبادی، ص ۱۵۱). سردر شمالی با انواع کاشی‌کاری و آجرکاری و دو سکو در دو طرف، ایوان کوچکی به عرض مدخل با طراحی زیبا، در بالای در ورودی دارد که به حجره‌ای راه می‌یابد. در بالای حجره دو پشت‌بغل و در قوس ایوان، مقرنس با پوشش کاشی‌کاری مُعقّلی دیده می‌شود (ماهرالنقش، ص ۵۱ـ۵۲، ۵۴).

مسجد حکیم، با صحنی به ابعاد تقریبی ۶۱ متر × ۵۳ متر که در هر ضلع آن ایوانی قرار گرفته، دارای حوض سنگی مستطیل شکل و دو مهتابی (سکو) در دو طرف آن است که در جنوب هر دو مهتابی، جایگاهی به طول ۷۰ر۱ متر برای امام جماعت تعبیه شده است (همان، ص ۴۵، ۴۷).

ایوان ضلع شمالی به طول ۵ر۱۱ متر و عمق ۹ متر، در حدود ۱۵ سانتیمتر بالاتر از سطح حیاط قرار دارد. کتیبه‌ای کاشی‌کاری، شامل اشعاری در وصف مسجد، در وسط ایوان دیده می‌شود. ازارهٔ این ایوان تا ارتفاع ۲۰ر۱ متر با کاشیهای معقلی پوشیده شده است. در وسط دیوار غربی، راهرویی به عرض ۳ر۳ متر دیده می‌شود که راه دستیابی به مدخل شمالی مسجد است و اکنون با دیوار آجری مشبک پوشانده شده است. در بخش فوقانی راهروها، دو ایوان کوچک جلو حجره‌ها قرار دارد. کتیبه‌ای به خط ثلث، از محمدرضا امامی، با زمینهٔ لاجوردی در سه جانب ایوان کار شده است. این کتیبه به همراه پوشش سقف، که کلمهٔ علی را با خط بنّایی از ترکیب آجر و کاشی فیروزه شکل داده، به این ایوان جلوه‌ای خاص بخشیده است. در دو طرف ایوان، ایوانی کوچک‌تر با تزیینات مشابه بنا گردیده و هر کدام از این ایوانها در دو طرف خود طاق‌نمایی به عرض سه متر دارند (همان، ص ۹۳ـ۹۸، ۱۰۱ـ۱۰۳؛ گنجنامه، دفتر ۲، تصویر ۳۴).

جبههٔ جنوبی صحن و نیز ایوان، مشابه ضلع شمالی است و فقط در تزیینات، متفاوت به نظر می‌رسند، از جمله در مقرنسی که در دل رسمی‌بندی بالای ایوان ساخته شده است (ماهرالنقش، ص ۴۶، ۱۱۵ و تصاویر ص ۱۱۴، ۱۱۷).

جانب شرقی و غربی صحن همانند است، مشتمل بر ایوانی به عرض حدود هشت متر و در هر طرف ایوان ابتدا یک طاق‌نما و سپس سه ایوان کوچک‌تر، با عرض نزدیک به پنج متر، قرار دارد. دو طاق‌نمای کوچک نیز در ابتدا و

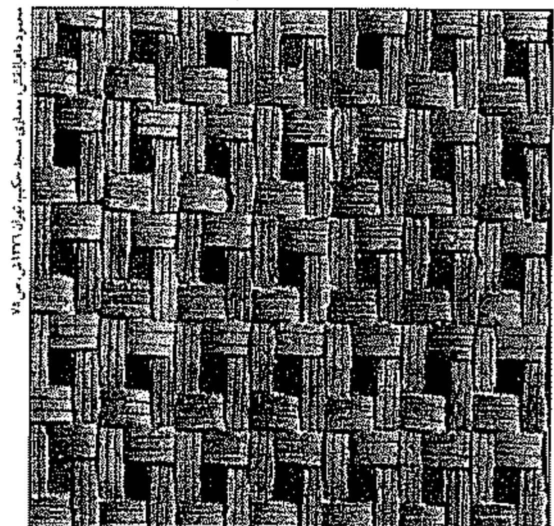


محراب شبستان اصلی (شبستان زیرگنبد)

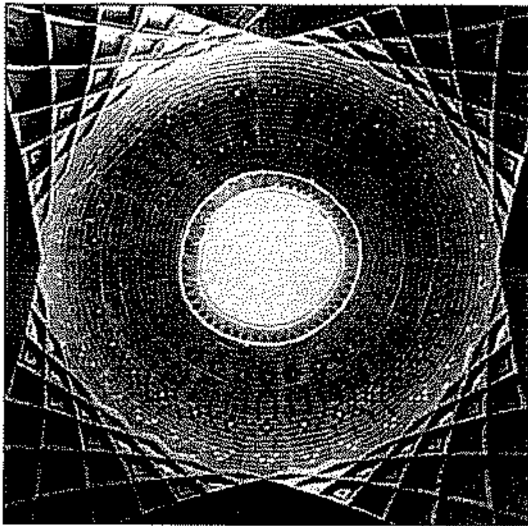
انتهای هر ضلع دیده می‌شود که از داخل آنها می‌توان به حجره‌های بالای آنها دسترسی یافت. در طبقهٔ بالای دو ضلع شرقی و غربی، برای زیباسازی اطراف صحن، طاق‌نماهایی ساخته شده است که هیچ‌گونه بنایی در پشت آنها وجود ندارد، به‌طوری که هوا از میان آنها جریان می‌یابد. بدین‌ترتیب، در هر طرف ایوانهای شرقی و غربی شش طاق‌نما قرار گرفته است.

ایوان شرقی به شکل بدیعی دارای شاه‌نشینی است که طول فرورفتگی آن حدود ۵ر۵ متر و دارای قوسی است و روی آن ایوانکی (بالکنی) تعبیه کرده‌اند که حجره‌های دو طرف بدان راه دارند. تزیینات کاشی‌کاری این ایوان در پشت‌بغلها با نقش هشت و چهار شُلی معقلی و نیز کتیبهٔ سرتاسری، مشاهده می‌شود. ایوان غربی نیز با دارا بودن یک شبکهٔ کاشی‌کاری معرق با نقش اسلیمی، در دیوار مقابل ایوان طراحی شده است (همان، ص ۴۵ـ۴۶، ۱۰۳ـ۱۰۹).

مسجد حکیم دارای چهار شبستان و محراب است که شبستان اصلی یا شبستانِ زیرگنبد آن، در پشت ایوان جنوبی واقع شده و به شکل مربعی به ضلع ۵ر۱۱ متر است. ازارهٔ دیوارها تا ارتفاع ۳۰ر۱ متر از نقوش متنوع با آجر و کاشی مزیّن شده‌اند. همچنین طاق‌نماهایی با تزیینات مشابه با خط بنّایی کار شده است، شامل کلمات «علی»، «یاحنّان»، یا «یامنّان» و غیره. سقف گنبد نیز با نقش هشت و زُهرهٔ معقلی طراحی شده است و در زیر آن کتیبهٔ دیگری از محمدرضا امامی دیده می‌شود. بزرگ‌ترین و زیباترین محراب مسجد در این شبستان قرار دارد. این محراب، با عرض تقریبی ۵ر۶ متر، هم‌عرض ایوان جنوبی است. ازارهٔ محراب، به ارتفاع ۳۰ر۱



تزیین حصیربافت در ازارهٔ شبستان جنوب‌غربی

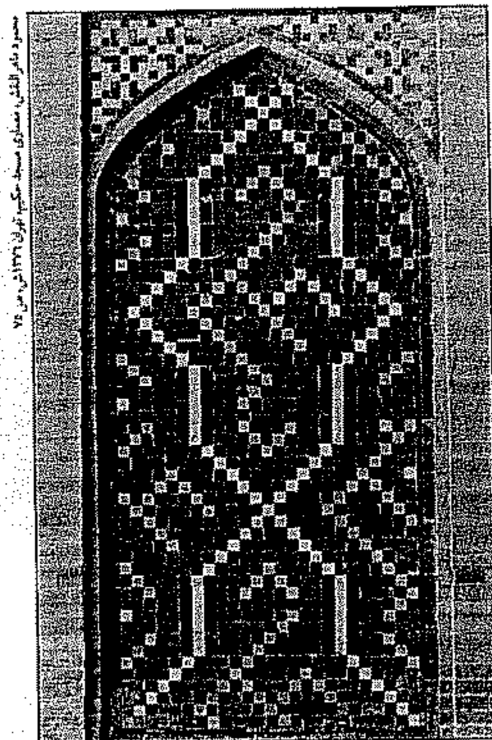


سقف حوض‌خانه

متر، از سنگ مرمر است و نبش دیوار داخلی و خارجی محراب با کاشی‌پیچ فیروزه‌ای پوشیده شده است. کتیبه‌ای از آیات قرآن بر لبهٔ خارجی محراب به عرض هشتاد سانتیمتر، بر زمینهٔ کاشی لاجوردی کار شده و بر زیبایی محراب افزوده است (← همان، ص ۶۷ـ۷۱، ۸۴).

در دو طرف شبستان زیرگنبد، دو شبستان به ابعاد ۲۲ متر × ۵ر۷ متر وجود دارد. در جانب شرقی و غربی این شبستانها ورودیهایی به راهروهای اطراف شبستان جای گرفته‌اند. ازاره‌ها دارای تزیینات آجر و کاشی‌اند، به طوری که در شبستان جنوب‌غربی این تزیینات به شکل حصیربافته‌ای که مربعهایی از کاشی را در میان خود دارند، دیده می‌شود. نقاط دیگر، مانند طاق‌نماها، پشت‌بغلها و سقف شبستانها، نیز پوشیده از سطوح تزیینی مشابه دیگر جاهای مسجد است. محرابهای این دو شبستان کوچک‌ترند. محراب شبستان شرقی به شکل نیم‌هشتی است و کتیبه‌ای کاشی‌کاری در لبهٔ پخِ محراب کار شده است. پشت‌بغلها نیز تزیینات کاشی‌کاری دارند و سقف محراب با مقرنس‌کاری آجری شکل گرفته است. محراب شبستان غربی، طراحی ساده‌تری دارد (همان، ص ۷۲ـ۷۵، ۸۸ـ۹۰).

شبستان دیگری معروف به شبستان زمستانی در ضلع غربی مسجد قراردارد و دارای دو بخش زنانه و مردانه است. سقف شبستان مردانه خیمه‌ای و ازارهٔ آن مزیّن به کاشی‌کاری با نقش هشت و صابونک است. شبستان زنانه دارای سیزده ستون با سقفهای چهاربخشی است. وسط



خط بنّایی نوع موج معقلی با عبارت «علی»، واقع در شبستان جنوب‌غربی

هر سقف سوراخی با درپوشی از سنگ مرمر، برای حفظ گرمای داخل شبستان و جذب نور، دارد. در دیوار جنوبی شبستان مردانه، محرابی به شکل یک نیم هشت ضلعی منتظم پوشیده از کاشی‌کاری و کتیبه در نیمهٔ بالایی آن است. روی پشت بام شبستان زنانه یک مهتابی و محرابی برای نمازگزاران در فصل تابستان پیش‌بینی شده است (همان، ص ۷۸، ۸۰ـ۹۱). در ضلع شمال‌شرقی مسجد، نزدیک در دیالمه، حوض‌خانه‌ای به ابعاد ۸٫۸۰ متر × ۷٫۷۰ متر قرار دارد. اطراف حوض‌خانه از طاق‌نماهایی تشکیل شده و طاق‌نمای جنوبی شاه‌نشین است. قسمتی از روشنایی این فضا از شبکه‌های شش ضلعی منظم بالای دیوارها تأمین می‌شود. کف طاق‌نماها درحدود پنجاه سانتیمتر از کف حوض‌خانه بلندتر است تا در موقع وضو گرفتن بتوان روی آن نشست و هم محلی برای قرار دادن لباسهای اضافی باشد. در وسط حوض‌خانه حوضی به‌طول چهار متر و عرض سه متر تعبیه شده است. در وسط حوض فواره‌ای است که آب را از منبع مادرچاه به اینجا منتقل می‌کند. هر چند که شیرهای آب لوله‌کشی نیز در اطراف حوض نصب شده‌اند. این حوض‌خانه از نظر ساخت رسمی‌بندی زیبایی که در زیر کاسهٔ سقف و بر چهار ستون کلاف‌کشی شدهٔ اطراف حوض قرار گرفته، شیوهٔ جالب توجهی از سقف‌سازی است (همان، ص ۴۰ـ۴۳). این حوض‌خانه نمونه‌ای است که در مساجد مشابه آن کمتر طراحی شده است.

از دیگر ویژگیهای این مسجد، دو ساعت آفتابی است که یکی در زاویهٔ شمال‌غربی مسجد و دیگری در بالای ایوان شمال‌غربی نصب شده‌اند (همان، ص ۴۹).

مسجد حکیم، از نوع مساجد بدون منار و گنبد برجسته و بزرگ، و مشابه آن مسجد سیّد از دورهٔ قاجار، است (← گنجنامه، دفتر ۲، ص ۱۰۴). مسجد حکیم از آخرین آثار دورهٔ صفوی است و شاید از دیدگاه پژوهشگران غربی، نمونه‌ای یأس‌آور در مقایسه با مسجد امام* و شیخ‌لطف‌الله* باشد (برای نمونه ← هیلن برند[1]، ص ۱۱۴)؛ اما این مسجد با نگاهی معمارانه، به سبب نمایش شکوهمند طرح چهار ایوانی در مقیاسی بزرگ و داشتن آجرکاری، کاشی‌کاری، گره‌کشی و به‌ویژه خط بنّایی*، در زمرهٔ آثار برجستهٔ آن دوران، درخور ارزیابی است (ماهرالنقش، ص [۹]؛ کیانی، ص ۱۴۶؛ پوپ[2]، ص ۲۳۱).

منابع: ناصر پازوکی طرودی و عبدالکریم شادمهر، *آثار ثبت شدهٔ ایران در فهرست آثار ملی: از ۱۳۱۰/۶/۲۴ تا ۱۳۸۴/۶/۲۴*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ آرتور ابهام پوپ، *معماری ایران*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسن جابری انصاری، *تاریخ اصفهان*، چاپ جمشید مظاهری (سروشیار)، اصفهان ۱۳۷۸ ش؛ ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی، *آثار ملی اصفهان*، تهران ۱۳۵۲ ش؛ محمدیوسف کیانی، «کاشیکاری در معماری ایران دورهٔ اسلامی»، در *تزئینات وابسته به معماری ایران دورهٔ اسلامی*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۶ ش؛ آندره گدار، «اصفهان»، در *آثار ایران*، اثر آندره گدار و دیگران، ترجمهٔ ابوالحسن سروقدمقدّم، ج ۴، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸ ش؛ *گنجنامه: فرهنگ آثار معماری اسلامی ایران*، دفتر ۲: *مساجد اصفهان*، زیرنظر کامبیز حاجی‌قاسمی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ ش؛ مُفَضَّل‌بن سعد مافَرّوخی، *کتاب محاسن اصفهان*، چاپ جلال‌الدین حسینی‌طهرانی، تهران ۱۳۱۲ ش؛ محمود ماهرالنقش، *معماری مسجد حکیم*، تهران ۱۳۷۶ ش؛ کریم نیکزاد امیرحسینی، *تاریخچهٔ ابنیهٔ تاریخی اصفهان*، اصفهان ۱۳۳۵ ش؛ لطف‌الله هنرفر، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان ۱۳۴۴ ش؛

Jean Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et*

1. Hillenbrand 2. Arthur Upham Pope

autres lieux de l'Orient, new ed. by L. Langlès, Paris 1811; Robert Hillenbrand, *Islamic architecture: form, function and meaning*, Edinburgh 1994.

/ ابوالقاسم حاتمی و گروه هنر و معماری /

حکیم‌الممالک، لقب میرزا علی‌نقی، از رجال معروف دورهٔ ناصرالدین شاه قاجار. وی در ۱۲۴۰ به دنیا آمد. پدرش، حاج آقااسماعیل جدیدالاسلام، پیشخدمت‌باشی (← پیشخدمت*) محمدشاه و ناصرالدین شاه بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ش ب، ص ۴۶؛ محبوبی‌اردکانی، ص ۵۰۷، ۵۳۷).

میرزا علی‌نقی در شانزده سالگی به منصب پیشخدمتی حضور رسید. مقدّمات علم طب را نزد میرزا ابوالحسن سلطان‌الاطباء اصفهانی فراگرفت. سپس، به دستور ناصرالدین شاه، به تحصیل حکمت، ریاضیات، زبانهای خارجی و طب در دارالفنون مشغول شد (شرف، ش ۶۵، ص [۲]؛ مدایح‌نگار، ص ۲۶۴). درس طب را نزد ادوارد پولاک* آموخت. او از جمله پزشکانی بود که در دورهٔ اول دارالفنون فارغ‌التحصیل شد (*روزنامهٔ وقایع اتفاقیه*، ش ۲۷۱، ص ۴؛ مستوفی، ج ۱، ص ۸۶). در ۱۲۷۲ همراه فرخ‌خان امین‌الدوله (سفیر ایران در عثمانی و «سفیر فوق‌العاده» در دربار فرانسه و انگلستان)، در مقام نایب دوم سفارت، مأمور حل منازعهٔ ایران و انگلیس بر سر هرات شد (سرابی، ج ۱، ص ۵۴؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷ـ ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۱۱۰۹). در مأموریت امیر نظام گروسی*، وزیر مختار ایران در فرانسه، نیز نیابت سفارت را برعهده داشت (شرف، ش ۶۵، ص [۲ـ۳]؛ مدایح‌نگار، ص ۲۶۶ـ۲۶۷). میرزا علی‌نقی هنگام اقامت در پاریس، علاوه بر انجام دادن امور سفارت، به تحصیل طب ادامه داد. در همان زمان، همراه فرخ‌خان امین‌الدوله به بلژیک رفت. میرزا آقاخان نوری، صدراعظم ناصرالدین شاه، به همراهی او با فرخ‌خان معترض بود و می‌گفت اگر میرزا علی‌نقی در علم طب تحصیل کند، مفیدتر خواهد بود، زیرا وزیر خارجه نمی‌شود و از سفارت نیز هیچ نخواهد فهمید (آقاخان نوری، ص ۱۴۷ـ۱۴۸؛ امین الدوله غفاری، قسمت ۲، ص ۲۳۴).

پس از بازگشت اعضای سفارت فرانسه به ایران، میرزا علی‌نقی در پاریس ماند (سرابی، ج ۱، ص ۴۱۳). وی ضمن تحصیل، به مطالعهٔ زبان فرانسه می‌پرداخت (حکیم‌الممالک، ۱۳۴۹ش، ص ۱۶۴). پس از اتمام تحصیلاتش و گرفتن دیپلم و اجازه‌نامهٔ مخصوص طبابت، به ایران بازگشت و پزشک مخصوص ناصرالدین شاه شد. در ۱۲۸۴، با شیوع وبا در تهران، به دستور شاه و به همراهی دکتر طولوزان* و مشاورهٔ میرزایوسف مستوفی‌الممالک (وزیر مالیه) و میرزا عیسی (وزیر دارالخلافه)، مأمور حفظ سلامتی شهر شد. در همان سال، در نخستین سفر ناصرالدین شاه به خراسان، میرزا علی‌نقی همراه شاه بود و لقب حکیم‌الممالک گرفت (شرف، ش ۶۵، ص [۳]؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۸۹۲؛ مدایح‌نگار، ص ۲۶۷ـ ۲۶۹). وی خاطرات این سفر را، براساس یادداشتهای ناصرالدین‌شاه، نوشت که با نام *روزنامهٔ سفر خراسان* چاپ شده است (← حکیم‌الممالک، ۱۳۵۶ش ص ۴۶۱). در ۱۲۸۶، در سفر ناصرالدین شاه به گیلان نیز حکیم‌الممالک حضور داشت (*روزنامهٔ دولت علیّهٔ ایران*، ش ۶۴۰، ص [۱ـ۴]؛ صدیق‌الممالک، ص ۱۵۶). همچنین در سفر ۱۲۸۷ شاه به عتبات عراق، همراه او بود، ولی به سبب بیماری نتوانست به سامرا برود (ناصرالدین قاجار، ۱۳۶۳ش ب، ص ۴۹، ۱۱۶، ۱۴۶). وی در ۱۲۸۸، ناظم دفترخانهٔ مبارکه شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۹۲۳). در سفر اول شاه به اروپا در ۱۲۹۰، حکیم‌الممالک افزون بر اینکه پزشک شاه بود، ایشیک آقاسی* نیز بود و نشانهای اروپایی بسیاری دریافت کرد (*ایران*، ۱۲۹۰، ش ۱۶۴، ص [۱]؛ مدایح‌نگار، ص ۲۷۲؛ مستوفی، ج ۱، ص ۱۲۶). در ۱۲۹۱ به عنوان محصل، زیر نظر میرزا یوسف مستوفی‌الممالک، به مطالبات تلگرافخانه‌های روس و انگلیس از ایران رسیدگی کرد (هدایت، ص ۶۳). حکیم‌الممالک در ۱۲۹۲ از کار تنظیم امور دفترخانه مبارکه استعفا کرد و مسئولیت «ادارهٔ ملبوس نظام» و مخزن تدارکات سپاه به وی واگذار شد (*ایران*، ۱۲۹۲، ش ۲۶۳، ص [۲]). وی همچنین برای شاه «روزنامهٔ ترجمه شده» می‌خواند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰ش، ص ۱۲).


میرزاعلی‌نقی حکیم‌الممالک

در صفر ۱۲۹۳، حکیم‌الممالک به حکومت عراق (اراک) و بروجرد منصوب شد (*ایران*، ۱۲۹۳، ش ۲۸۲، ص [۲]؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۹۶۳). در ۱۲۹۵، در سفر دوم شاه به اروپا همراه وی بود (ناصرالدین قاجار، ۱۳۷۹ش، ص ۵۹). بعد از بازگشت از اروپا، در صفر ۱۲۹۶ بار دیگر به حکومت عراق و ریاست سپاه ولایت خمسه منصوب

شد و رتبهٔ میرپنجی (← میرپنج*) گرفت. در ۱۲۹۸ نیز وزیر معادن گردید. همچنین به عضویت «دارالشورای کبری» (مجلس دربار اعظم) درآمد (*ایران*، ۱۲۹۶، ش ۳۷۷، ص [۳]؛ شرف، ش ۶۵، ص [۴]؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۱۹۹۱، ۲۰۱۸؛ صدیق‌الممالک، ص ۲۲۲). در رمضان همان سال، از وزارت معادن خلع و مواجبش قطع شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰ش، ص ۹۹، ۱۰۵).

سال بعد در وزارت عدلیه به خدمت گمارده شد (شرف، ش ۶۵، ص [۴]؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵۵، ج ۳، ۲۰۳۵). در سفردوم ناصرالدین شاه به خراسان نیز همراه وی بود (ناصرالدین قاجار، ۱۳۶۳ش الف، ص ۳۸؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ش الف، ص ۴۸). در ۱۳۰۲ باردیگر حاکم عراق (اراک) و بروجرد شد. وی در آن دوران حساب دیوان بروجرد را نپرداخت و بدهی بسیاری به بارآورد، به طوری که حتی پس از تخفیف گرفتن مبلغی کلان، باز هم بدهکار بود و و به‌سختی گذران زندگی می‌کرد (← حکیم‌الممالک، ۱۳۴۴ش، ص ۲۲ـ۲۳؛ سپهر، ۱۳۶۸ش ب، ص ۱۹).

در محرّم ۱۳۰۶، ناصرالدین شاه به امین‌السلطان (صدراعظم) فرمان داد که حکیم‌الممالک را در وزارت دربار و داخله به کار گیرد (*ایران*، ۱۳۰۶، ش ۶۶۵، ص ۲ـ۳). در این سال، حکیم‌الممالک به عضویت مجلس دربار اعظم درآمد و سپس به حکومت گلپایگان، خوانسار و کمره منصوب شد (شرف، همانجا؛ *ایران*، ۱۳۰۶، ش ۶۸۰، ص ۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ش ب، ص ۳۸۵). بنابر قولی، ناصرالدین شاه او را برای دور کردن از تهران و جلوگیری از دخالتهایش در امور دربار، به گلپایگان فرستاد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰ش، ص ۶۲۴). حکیم‌الممالک در ۱۳۰۸ در گلپایگان دیوان و مجلس تحقیقاتی، متشکل از هفت نفر، ترتیب داد، که به همهٔ امور شهر، از جمله جرائم و امور مالی، رسیدگی کنند (*ایران*، ۱۳۰۸، ش ۷۵۰، ص ۴). در جمادی‌الاولی ۱۳۰۹، او به حکومت عراق منصوب شد و لقب والی گرفت (*ایران*، ۱۳۰۹، ش ۷۷۵، ص ۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰ش، ص ۷۸۲؛ صدیق‌الممالک، ص ۲۵۸). وی در این دوره نیز مبالغی از پول دیوان و مردم را حیف‌ومیل کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰ش، ص ۹۹۵).

در ۱۳۱۵، در زمان حکومت مظفرالدین شاه، حکیم‌الممالک در مقام کارپرداز به بغداد رفت (سپهر، ۱۳۶۸ش الف، ص ۱۳۵، ۱۷۴). در ۱۳۱۷ حاکم قم شد (صدیق‌الممالک، ص ۳۶۱) و در ذیحجهٔ ۱۳۲۰، به علت سستی در حکومت و نارضایتی مردم، از حکومت قم خلع شد. حکیم‌الممالک در محرّم ۱۳۲۱ در تهران درگذشت (*روزنامهٔ ایران سلطانی*، سال ۵۶، ش ۳، ص ۵؛ سپهر، ۱۳۶۸ش ب، ص ۱۵، ۱۹).

حکیم‌الممالک شعر نیز می‌سرود (← اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰ش، ص ۲۸۴، ۲۹۲، ۵۴۶؛ مدایح‌نگار، ص ۲۷۵ـ ۲۸۴، ۵۵۴ـ۵۵۶). اعتمادالسلطنه (۱۳۶۳ش ب، ص ۲۶۳) او را ثانی خاقانی نامیده است. او بر زبان فرانسه مسلط بوده (فووریه[1]، ص ۳۵۹) و ترجمه‌هایی نیز کرده، ولی اعتمادالسلطنه (۱۳۵۰ش، ص ۳۱۴) ترجمه‌های وی را درخور اعتماد ندانسته است. حکیم‌الممالک، علاوه بر ناصرالدین شاه، از طبیبان زنان شاه (امین اقدس، منیرالسلطنه مادر نایب‌السلطنه، و انیس‌الدوله) نیز بود (همان، ص ۳۴۹، ۵۴۶، ۵۶۹). اعتمادالسلطنه (۱۳۶۳ش ب، ص ۲۶۳) با آنکه وی را هم‌ردیف اطبای اروپا به‌شمار آورده در *روزنامهٔ خاطرات*، با تعبیرات متملّق، نادان، فضول و بدذات (ص ۲۳۵، ۲۹۳، ۳۴۱، ۴۷۶) از او یاد نموده است؛ اما فووریه (همانجا) تحصیلات او را در موقعیت وی، چندان دخیل ندانسته است. حکیم‌الممالک در دوران حکومت عراق و بروجرد به مرمت بناهای حکومتی و اماکن مقدّس پرداخت، از جمله باغ شاه و بقعهٔ امامزاده جعفربن موسی کاظم علیه‌السلام، هر دو در بروجرد (← *ایران*، ۱۲۹۶، ش ۳۸۸، ص [۲]؛ ۱۳۱۰، ش ۷۹۶، ص ۴؛ ناصرالدین قاجار، ۱۳۶۲ش، ص ۵۵).

از آثار حکیم‌الممالک است: *روزنامهٔ سفر خراسان*، که در ۱۳۵۶ش در سلسلهٔ انتشارات فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، چاپ شد؛ و نامه‌های حکیم‌الممالک به پدرش، که در واقع گزارش سفر او به اروپاست. حسین محبوبی اردکانی آنها را در مجلهٔ *بررسیهای تاریخی* (سال ۵، ش ۴، مهر ـ آبان ۱۳۴۹، ص ۱۴۳ـ۱۸۸) به چاپ رسانده است. منطقهٔ حکیمیه در شرق تهران از املاک حکیم‌الممالک بود که بعدها میرزا زین‌العابدین امام جمعه آن را خرید (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ش ب، ص ۱۲۰ـ۱۲۱؛ همو، ۱۳۶۷ـ ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۲۰۵۷).

منابع: آقاخان نوری، «نامهٔ میرزاآقاخان نوری به فرخ‌خان امین‌الملک دربارهٔ میرزاعلی‌نقی حکیم‌الممالک»، چاپ حسین محبوبی‌اردکانی، مجلهٔ *بررسیهای تاریخی*، سال ۵، ش ۴ (مهر ـ آبان ۱۳۴۹)؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش؛ همو، *روزنامهٔ خاطرات اعتمادالسلطنه*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۵۰ش؛ همو،

1. Joannes Fauvrier

روزنامه‌های *مرآت‌السفر و اردوی همایون*، بخط میرزامحمدرضا کلهر، تهران ۱۳۶۳ ش[الف]؛ همو، *المآثر و الآثار*، در *چهل سال تاریخ ایران*، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ ش[ب]؛ همو، *مرآةالبلدان*، چاپ عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷ـ۱۳۶۸ ش؛ فرخ‌بن مهدی امین‌الدوله غفاری، *مجموعهٔ اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله*، قسمت ۲، چاپ کریم اصفهانیان، تهران ۱۳۴۷ ش؛ *ایران*، ش ۱۶۴، ۴ ربیع‌الآخر ۱۲۹۰، ش ۲۶۳، ۵ شعبان ۱۲۹۲، ش ۲۸۲، سلخ ربیع‌الاول ۱۲۹۳، ش ۳۷۷، ۱۱ صفر ۱۲۹۶، ش ۳۸۸، ۲۱ جمادی‌الآخره ۱۲۹۶، ش ۶۶۵، ۸ محرّم ۱۳۰۶، ش ۶۸۰، ۱۶ رجب ۱۳۰۶، ش ۷۵۰، ۵ ذیحجهٔ ۱۳۰۸، ش ۷۷۵، ۲۳ ذیقعدهٔ ۱۳۰۹، ش ۷۹۶، ۱۱ رمضان ۱۳۱۰؛ علیتقی‌بن اسماعیل حکیم‌الممالک، «چند نامه از حکیم‌الممالک»، چاپ حسین محبوبی اردکانی، مجلهٔ *بررسیهای تاریخی*، سال ۵، ش ۴ (مهر ـ آبان ۱۳۴۹)؛ همو، *روزنامهٔ سفر خراسان*، تهران ۱۳۵۶ ش؛ همو، «نامهٔ میرزاعلی‌نقی حکیم‌الممالک به ناصرالدین‌شاه و پاسخ آن»، *وحید*، سال ۲، ش ۱۱ (آبان ۱۳۴۴)؛ *روزنامهٔ ایران سلطانی*، سال ۵۶، ش ۳، ۷ صفر ۱۳۲۱؛ *روزنامهٔ دولت علیّه ایران*، ش ۶۴۰، ۱۴ ذیحجهٔ ۱۲۸۶؛ *روزنامهٔ وقایع اتفاقیه*، ش ۲۷۱، ۴ شعبان ۱۲۷۲؛ عبدالحسین سپهر، *مرآت‌الوقایع مظفری؛ و، یادداشتهای ملک‌المورخین*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۸ ش[الف]؛ همو، *یادداشتهای ملک المورخین*، در *مرآت‌الوقایع مظفری؛ و، یادداشتهای ملک المورخین*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۸ ش[ب]؛ حسین‌بن عبدالله سرابی، *سفرنامهٔ فرخ‌خان امین‌الدوله (مخزن‌الوقایع)*، ج ۱، چاپ کریم اصفهانیان و قدرت‌الله روشنی، تهران ۱۳۶۱ ش؛ *شرف*، ش ۶۵، ۱۳۰۶؛ ابراهیم‌بن اسدالله صدیق‌الممالک، *منتخب‌التواریخ*، تهران ۱۳۶۶ ش؛ ژوآنس فووریه، *سه سال در دربار ایران: خاطرات دکتر فووریه پزشک ویژهٔ ناصرالدین‌شاه قاجار*، ترجمهٔ عباس اقبال‌آشتیانی، چاپ همایون شهیدی، تهران [? ۱۳۶۲ ش]؛ حسین محبوبی‌اردکانی، *تعلیقات حسین محبوبی اردکانی بر المآثر و الآثار*، در *چهل سال تاریخ ایران*، چاپ ایرج افشار، ج ۲، تهران: اساطیر، ۱۳۶۸ ش؛ محمدابراهیم‌بن محمدمهدی مدایح‌نگار، *تذکرهٔ انجمن ناصری به همراه تذکرهٔ مجدیه*، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عبدالله مستوفی، *شرح زندگانی من، یا، تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه*، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ناصرالدین قاجار، شاه ایران، *روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین‌شاه در سفر دوّم فرنگستان (۱۲۹۵ هـ ق)*، چاپ فاطمه قاضیها، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، *سفرنامهٔ دوم خراسان*، تهران ۱۳۶۳ ش[الف]؛ همو، *سفرنامهٔ عتبات: سال ۱۲۸۷ قمری*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۳ ش[ب]؛ همو، *سفرنامهٔ عراق عجم: بلاد مرکزی ایران*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مهدیقلی هدایت، *خاطرات و خطرات*، تهران ۱۳۷۵ ش.

/ سیدسعید میرمحمدصادق /

حکیم‌باشی، عنوان طبیب مخصوص سلطان و رئیس همهٔ پزشکان کشور در دورهٔ صفویه، قاجاریه و عثمانی.

این واژه ــ که مرکّب است از کلمهٔ عربی «حکیم» و پسوند ترکی «باشی» ــ از دورهٔ صفوی در منابع فارسی به کار رفته، اما این منصب با عنوان «رئیس‌الاطبا» پیش از آن نیز در سرزمینهای اسلامی وجود داشته، هر چند نقش و مسئولیتهای این دو با یکدیگر متفاوت بوده است (ــــ ادامهٔ مقاله). انتخاب طبیبان حاذق به عنوان پزشک مخصوص شاهان، اغلب از میان یونانیان، در ایران پیش از اسلام مرسوم بوده است (ــــ بریان[1]، ج ۱، ص ۵۶۱ـ۵۶۴؛ تقی‌زاده، ج ۱، ص ۲۲۸). در دورهٔ ساسانیان از منصبی به نام «دُرُستبَد» یا «ایران / اران درستبَد» نام برده شده که ریاست همهٔ پزشکان مملکت و طبابت پادشاه را برعهده داشته‌است (ــــ کریستن‌سن[2]، ص ۴۲۱؛ تقی‌زاده، ج ۱، ص ۲۳۱؛ اذکائی، ج ۲، ص ۳۵۶ـ۳۵۷). قفطی (ص ۱۳۳) این منصب را «درستاباذ» ضبط کرده که به گفتهٔ وی در دورهٔ خسروپرویز (حک: ۵۹۵ـ۶۲۸ میلادی) در اختیار جبرئیل‌بن بختیشوع* بوده است (دربارهٔ ضبطهای دیگر این واژه و معانی آن ــــ اذکائی؛ تقی‌زاده، همانجاها). کریستن‌سن (ص ۴۲۳) نیز برزویه* را «رئیس اطبای شاهی» در زمان خسرو انوشیروان (حک: ۵۳۱ـ۵۷۹ میلادی) دانسته است. با این حال، از حدود اختیارات صاحبان این مناصب و چگونگی نظارت آنان بر فعالیت سایر پزشکان اطلاعی در دست نیست.

خلفا و سلاطین مسلمان، اغلب ماهرترین و مشهورترین طبیب عصر را طبیب خاص خود می‌کردند (ــــ ابن‌جلجل، ص ۵۹، پانویس؛ ابن ابی‌اصیبعه، ص ۱۷۱؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۷ـ۱۸، ۲۵۷). برخی از این پزشکان از اوایل دورهٔ عباسیان، لقب رئیس‌الاطبا یافتند که علاوه بر طبابت خلیفه یا سلطان، وظایف دیگری نیز برعهده داشتند، از جمله نظارت بر کار سایر پزشکان، ریاست بیمارستانها و تدریس طب (ــــ ابن ابی‌اصیبعه، ص ۱۸۷ـ۱۸۸، ۲۷۱، ۵۴۴؛ ابن‌کثیر، ج ۱۴، ص ۱۶۰). ظاهراً این منصب از دورهٔ مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵ـ۳۲۰) اهمیت فراوان یافت، زیرا در سال ۳۱۹ اشتباه یکی از پزشکان بغداد در معالجهٔ بیماری خلیفه، به مرگ وی انجامید و از این دوره رئیس‌الاطبا موظف شد از داوطلبان این حرفه امتحان بگیرد و آنان پس از پذیرش در امتحان و کسب «اجازه» از وی، مجاز به طبابت بودند (عیسی، ص ۴۲ـ۴۳). قلقشندی (ج ۱۱، ص ۳۷۷ـ۳۷۸، ۳۸۰) دو توقیع انتصاب رئیس‌الاطبای مصر و شام در دورهٔ ممالیک را آورده است. در این احکام، ضمن

---

1. Pierre Briant 2. Christensen

بیان اهمیت رئیس‌الاطبا، به برخی وظایف وی اشاره شده است که با وظایف حکیم‌باشی در دوره‌های بعد شباهت بسیاری دارد (← ادامهٔ مقاله).

در دورهٔ صفویه، حکیم‌باشی یکی از صاحب‌منصبان مهم دربار و ملقب به مقرب‌الخاقان بود. وی طبیب مخصوص سلطان و رئیس و ریش سفید همهٔ اطبای دربار به شمار می‌آمد. تمام طبیبان مملکت نیز تحت نظر وی کار می‌کردند و بدون تصدیق و اجازهٔ او حق طبابت نداشتند (میرزاسمیعا، ص ۲۰؛ میرزارفیعا، ص ۶۴ـ۶۵؛ نصیری، ص ۴۱ـ۴۲). مواجب طبیبان نیز با «تصدیق و تجویز» حکیم‌باشی پرداخت می‌شد (میرزاسمیعا، همانجا)، اما از چگونگی نظارت وی بر اوضاع بهداشتی و درمانی و نیز نحوهٔ عزل و نصب طبیبان اطلاعی در دست نیست. وی پیوسته «انیس و جلیس» سلطان بود و در تشریفات، به همراه امرا و درباریان، در کنار او می‌ایستاد (← میرزارفیعا، ص ۶۴؛ نصیری، ص ۴۱). حکیم‌باشی هر روز صبح و عصر سلطان را معاینه می‌کرد و غذاها و نوشیدنیهای لازم را برای او سفارش می‌داد و مواظب بود مزاج سلطان از حد اعتدال خارج نگردد. به هنگام نشستن سلطان بر سر سفره، وی موظف بود منافع و مضرات غذاهای موجود را برای او شرح دهد و خوردن یا نخوردن هر غذا را به وی توصیه کند (میرزارفیعا، ص ۶۵؛ سانسون[1]، ص ۳۲).

حکیم‌باشی با اجازهٔ سلطان به معالجهٔ برخی از درباریان و امرا نیز می‌پرداخت (سانسون، همانجا). همچنین در صورتی که حاکمان ولایتها و امیران و سرداران، از دربار تقاضای طبیب خصوصی می‌کردند، انتخاب آن طبیب برعهدهٔ حکیم‌باشی بود (میرزاسمیعا، همانجا). در کنار حکیم‌باشی، اطبای دیگری نیز در دربار حضور داشتند. دو تن از این افراد، که به نظر می‌رسد دستیار وی بوده‌اند، حکیم اکبر یا بزرگ و حکیم اصغر یا کوچک لقب داشتند و در دربار از اعتبار بسیاری برخوردار بودند (نصیری، ص ۴۲ـ۴۳؛ کمپفر[2]، ص ۱۰۱). پزشک مخصوص حرمسرا، که بدون نظارت حکیم‌باشی کار می‌کرد و عهده‌دار طبابت ساکنان حرمسرا و شاهزادگان بود، «حکیم حَرَم علیّه» یا «حکیم‌باشی گری حرم‌علیّه» لقب داشت (میرزارفیعا، همانجا؛ نصیری، ص ۴۳). این منصب به افرادی واگذار می‌شد که «در کمال محرمیت» بودند و علم و تجربهٔ بسیاری داشتند (نصیری، همانجا). علاوه بر پزشکان، عطارباشی خاصه نیز تحت‌نظر حکیم‌باشی کار می‌کرد. او فقط نسخه‌های ممهور به مهر حکیم‌باشی را تهیه می‌کرد (میرزاسمیعا، همانجا؛ نصیری، ص ۴۲).

حکیم‌باشی، به دلیل نزدیکی به سلطان، در دربار و سازمان اداری و سیاسی دورهٔ صفوی نفوذ فراوانی داشت. از دخالت و إعمال نفوذ صاحبان این منصب در برخی از رخدادهای سیاسی، گزارشهایی در دست است (← فلور[3]، ص ۲۹، ۹۳؛ کروسینسکی[4]، ص ۴۶ـ۴۸). با این حال، حکیم‌باشی پیوسته در معرض غضب سلطان و عزل از منصب خویش قرار داشت و به‌ویژه پس از درگذشت ولی‌نعمت خویش، ممکن بود مورد بی‌مهری قرار بگیرد و حتی به قتل برسد (← سانسون؛ کمپفر، همانجاها؛ جملی کارری[5]، ص ۸۹؛ مینورسکی[6]، ص ۱۰۹).

در منابع دورهٔ افشاریه و زندیه، به دلیل اوضاع نابسامان سیاسی، از منصب حکیم‌باشی کمتر سخن به میان آمده است. از این دوره استخدام طبیبان فرنگی، به عنوان پزشک مخصوص شاه، به‌تدریج رواج یافت (← بازن[7]، ص ۲۹ـ۳۰؛ لاکهارت[8]، ص ۶۰۵ـ۶۰۶).

در دورهٔ قاجار حکیم‌باشی از مقرب‌الخاقانها و دارای اعتبار فراوان بود (پولاک[9]، ص ۴۰۶). از تشکیلاتی که حکیم‌باشی در این دوره در رأس آن قرار داشت و چگونگی نظارت وی بر امور پزشکی اطلاعی در دست نیست. استخدام پزشکان فرنگی یا ایرانیانی که در فرنگ تحصیل کرده بودند، به عنوان حکیم‌باشی، در این دوره بسیار رایج گردید. حکیم‌باشیهای فرنگی، ضمن طبابت برای سلطان، گاه خدمات دیگری نیز برای وی انجام می‌دادند. طولوزان*، حکیم‌باشی ناصرالدین شاه، هنگام غذا خوردن سلطان از «روزنامجات فرنگستان» مطالبی برای وی می‌خواند (حکیم‌الممالک، ص ۲۵، ۲۷، ۳۷). فرنگیها، به دلیل اعتبار و درآمد زیاد حکیم‌باشی، برای دستیابی به این منصب تلاش بسیاری می‌کردند و گاه خویشتن را به‌دروغ طبیب معرفی می‌کردند (پولاک، ص ۴۱۰ـ۴۱۱). بسیاری از این حکیم‌باشیهای فرنگی بیش از آنکه به فکر طبابت سلطان باشند در اندیشهٔ تبلیغ عقاید خویش یا جاسوسی برای کشور خود بودند (بازن، ص ۲۹؛ احتشام‌السلطنه، ص ۱۶۸). لقب حکیم‌باشی در این دوره ویژهٔ یک طبیب نبود و گاه همزمان به چندین پزشک ایرانی و خارجی حکیم‌باشی اطلاق می‌گردید (← اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ

---

1. Martin Sanson 2. Engelbert Kaempfer 3. Floor 4. Judasz Tadeusz Krusinski
5. Giovanni Francesco Gemelli Careri 6. Vladimir Fedorovich Minorsky 7. Rene Bazin
8. Laurence Lockhart 9. Jakob Eduard Polak

۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۵۴۶؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۴۷). در منابع از منصب «حکیم‌باشی نظام» نام برده شده که ظاهراً مسئول امور پزشکی و انتخاب طبیب برای نیروهای نظامی و قشون بوده است (← اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ش، همانجا؛ مدرسی و همکاران، ص ۲۲۹، ۳۹۲؛ نیز ← پولاک، ص ۴۰۸).

در این دوره نیز حکیم‌باشیها، به دلیل نفوذ فراوان در دربار، نقش مهمی در امور سیاسی داشتند. آنان گاه به مناصب عالی سیاسی و نظامی دست می‌یافتند (← پولاک، ص ۴۰۶) و ممکن بود مشاور عالی سلطان شوند یا از جانب وی به سفارت به برخی کشورهای اروپایی فرستاده شوند (← سپهر، ج ۲، ص ۸۵۴؛ اعتضادالسلطنه، ص ۶۰۱).

منصب حکیم‌باشی در قلمرو عثمانی دارای سازمانی به مراتب منظم‌تر و منسجم‌تر از ایران بود. به نظر می‌رسد تا دورهٔ بایزید دوم (حک: ۸۸۶ـ۹۱۸) به صاحب این منصب «سَر اَطبا» و «رئیس‌الاطبا» می‌گفتند و مسئولیت وی تنها طبابت سلطان بود. در دورهٔ بایزید دوم، محمد محیی‌الدین ازمیتی حکیم‌باشی شد و تا اواخر دورهٔ عثمانی صاحب این منصب، مسئول همهٔ امور بهداشتی و پزشکی کشور، عهده‌دار عزل و نصب جراح‌باشی، کحال‌باشی، منجم‌باشی، عطاران، شربت‌چیان و سایر اطبا و نظارت بر کار بیمارستانها، و در واقع وزیر بهداشتِ آن دوره، بود (*الدولة العثمانیة*، ج ۱، ص ۳۰۵؛ دورسون[1]، ص ۲۶۶؛ *د.ا.د.ترک*، ذیل واژه). حکیم‌باشی ضمن تدریس طب، موظف بود لیاقت داوطلبان این حرفه را نیز، با امتحان آنان، تأیید کند، چنانکه هیچ‌کس حق نداشت بدون دریافت اجازه‌نامه از وی، به امور پزشکی و تأسیس «معاینه‌خانه» بپردازد (برای نمونه‌هایی از این اجازه‌نامه‌ها ← *د.ا.د.ترک*، همانجا؛ عیسی، ص ۴۴ـ۴۵؛ نیز ← اوزون چارشیلی[2]، ج ۲، ص ۶۰۱، ۶۴۲). وی گاه، به همراه جراح‌باشی و کحال‌باشی، به سرکشی از طبیبان و جراحان و کحالان و عطاران مسلمان و غیرمسلمان می‌پرداخت و به تخلفات احتمالی آنان رسیدگی می‌کرد (*د.ا.د.ترک*، همانجا؛ نیز ← *الدولة العثمانیة*، همانجا).

حکم انتصاب حکیم‌باشی را سلطان صادر می‌کرد (برای مشاهدهٔ نمونه‌هایی از این احکام ← *د.ا.د.ترک*، همانجا) و در مراسمی، با حضور سران و بزرگان مملکت، به وی ابلاغ می‌شد. در این مراسم اغلب از طرف سلطان لباسی از پوست سمور و نیز نوعی عبا و سرپوش به حکیم‌باشی می‌پوشاندند (همانجا). حکیم‌باشی در سایر محافل و مجالس رسمی نیز جایگاه مهمی داشت. در مراسم آغاز سال نو، وی معجونی به نام نوروزیه، برای سلطان و درباریان و بزرگان حکومتی، تهیه می‌کرد (*د.اسلام*، چاپ دوم، ذیل واژه؛ دورسون، همانجا). حکیم‌باشی در طوپقاپی‌سرای و در محلی به نام «قلعه‌باش لاله» ساکن بود و صد خدمتکار داشت. وی، که در دربار و دستگاه اداری عثمانی دارای نفوذ فراوان بود، گاه به مناصب مهمی همچون دفترداری وزیر، قاضی عسکری و حتی وزارت ارتقا می‌یافت (*د.ا.د.ترک*؛ *الدولة العثمانیة*؛ دورسون، همانجاها). حکیم‌باشیها تا ۱۲۵۲/۱۸۳۶ از میان دانشمندان و علما (عِلمیّه)، که دارای اعتبار فراوان بودند، برگزیده می‌شدند، اما از این سال با تأسیس دائرهٔ صِحیّه از نفوذ و اعتبار حکیم‌باشیها کاسته شد و در نتیجه انتصاب آنان از میان دیوانیان (مُلکیّه) صورت می‌گرفت (همانجاها). در ۱۲۶۶/ ۱۸۵۰، با تشکیل وزارت طبّیّه، وظایف حکیم‌باشی عمدتاً به این وزارتخانه محول گردید و مسئولیت وی با لقب «سر طبیبِ حضرت شهریاری» به قصر و طبابت سلطان محدود شد (*د.ا.د.ترک*؛ *د.اسلام*؛ *الدولةالعثمانیة*، همانجاها).

حکیم‌باشیها در دوره‌های گوناگون درآمد فراوانی داشتند. مبالغ متفاوتی که دربارهٔ حقوق آنان در منابع ذکر شده است نشان می‌دهد که حقوق آنان بسیار بیشتر از دیگر صاحب‌منصبان و کارکنان درباری و دیوانی بوده است (برای نمونه ← میرزا رفیعا، ص ۶۵؛ نصیری، ص ۴۱؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا؛ اوزون چارشیلی، ج ۲، ص ۶۴۱). به‌علاوه، آنان به مناسبتهای مختلف هدایایی از سلطان یا شاهزادگان و بزرگان تحت درمان، دریافت می‌کردند. همچنین گاه زمینهایی به صورت اقطاع، تیول و جاگیر به حکیم‌باشی واگذار می‌شد (*فرمانها و رقمهای دورهٔ قاجار*، ج ۱، ص ۱۵۲؛ *د.ا.د.ترک*، همانجا). با این حال، ممکن بود با مرگ سلطان، حکیم‌باشی همهٔ داراییهای خویش را از دست بدهد (← پولاک، ص ۴۰۷؛ کمپفر، ص ۱۰۱؛ سانسون، ص ۳۲؛ مینورسکی، ص ۱۰۹).

منابع: ابن‌ابی‌اصیبعه، *عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء*، چاپ نزار رضا، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره [? ۱۳۸۳]ـ۱۳۹۲/ [? ۱۹۶۳]ـ۱۹۷۲؛ ابن‌جلجل، *طبقات الاطباء و الحکماء*، چاپ فؤاد سید، قاهره ۱۹۵۵؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ پرویز اذکائی، *فهرست ماقبل الفهرست: آثار ایرانی پیش از اسلام*، بخش ۲، مشهد ۱۳۷۸ش؛ محمود احتشام‌السلطنه، *خاطرات احتشام‌السلطنه*، چاپ محمدمهدی موسوی، تهران ۱۳۶۶ش؛ علیقلی‌بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، *اکسیر التواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹ ق*، چاپ جمشید

1. Davut Dursun　2. Uzunçarşılı

کیان‌فر، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، *تاریخ منتظم ناصری*، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۷ ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، در *چهل سال تاریخ ایران*، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ ش؛ رنه بازن، *نامه‌های طبیب نادرشاه*، ترجمهٔ علی‌اصغر حریری، چاپ حبیب یغمائی، تهران ۱۳۴۰ ش؛ پییر بریان، *تاریخ امپراتوری هخامنشیان: از کوروش تا اسکندر*، ترجمهٔ مهدی سمسار، تهران ۱۳۷۸ ش؛ یاکوب ادوارد پولاک، *سفرنامهٔ پولاک*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران ۱۳۶۱ ش؛ حسن تقی‌زاده، *مقالات تقی‌زاده*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۴۹ـ۱۳۵۸ ش؛ جووانی فرانچسکو جملی کاری، *سفرنامهٔ کاری*، ترجمهٔ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، [تبریز] ۱۳۴۸ ش؛ علیقلی‌بن اسماعیل حکیم‌الممالک، *روزنامهٔ سفر خراسان*، تهران ۱۳۵۶ ش؛ داود دورسون، *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمهٔ منصوره حسینی و داود وفائی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ *الدولة العثمانیة: تاریخ و حضارة*، نقله الی العربیة صالح سعداوی، استانبول: مرکز الابحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الاسلامیة، ۱۹۹۹؛ مارتین سانسون، *سفرنامهٔ سانسون: وضع کشور ایران در عهد شاه‌سلیمان صفوی*، ترجمهٔ محمد مهریار، اصفهان ۱۳۷۷ ش؛ محمدتقی‌بن محمدعلی سپهر، *ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه*، چاپ جمشید کیان‌فر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ احمد عیسی، *تاریخ البیمارستانات فی الاسلام*، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ *فرمان‌ها و رقم‌های دورهٔ قاجار*، چاپ رضا فراستی، ج ۱، تهران: مؤسسهٔ پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش؛ علی‌بن یوسف قفطی، *تاریخ‌الحکماء، و هو مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء*، چاپ یولیوس لیپرت، لایپزیگ ۱۹۰۳؛ قلقشندی؛ یوداش تادئوش کروسینسکی، *سفرنامهٔ کروسینسکی*، ترجمهٔ عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، چاپ مریم میراحمدی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ انگلبرت کمپفر، *سفرنامهٔ کمپفر*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران ۱۳۶۰ ش؛ لارنس لاکهارت، *نادرشاه آخرین کشورگشای آسیا*، ترجمهٔ اسماعیل افشار نادری، تهران ۱۳۷۷ ش؛ یحیی مدرسی، حسین سامعی، و زهرا صفوی مبرهن، *فرهنگ اصطلاحات دورهٔ قاجار: قشون و نظمیه*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ میرزارفیعا، *دستورالملوک*، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، [تهران ۱۳۴۸ ش]؛ میرزاسمیعا، *تذکرةالملوک*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ ولادیمیر فئودوروویچ مینورسکی، *سازمان اداری حکومت صفوی، یا، تحقیقات و حواشی و تعلیقات استاد مینورسکی بر تذکرةالملوک*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، در همان؛ علی‌نقی نصیری، *القاب و مواجب دورهٔ سلاطین صفویه*، چاپ یوسف رحیم‌لو، مشهد ۱۳۷۲ ش؛

Arthur Emanuel Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück 1971; *EI*[2], s.v. "Ḥekim-Bas̲h̲ī" (by M. Tayyib Gökbilgin); Willem M. Floor, *The Afghan occupation of Safavid Persia: 1721-1729*, Paris 1998; *TDVİA*, s.v. "Hekimbaşı" (by Cemil Akpınar); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1983.

/ محسن معصومی /

حُکَیم‌بن جَبَلَه، از یاران علی علیه‌السلام. نسب او به قبیلهٔ عبدالقیس* می‌رسد و از این‌رو به عبدی شهرت یافته است (سمعانی، ج ۱۳، ص ۱۲۸ـ۱۲۹). ابن‌حزم (ص ۲۹۸) نسب کامل او را ذکر کرده است. نام پدرش را جبل نیز گفته‌اند (← ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۸۹؛ ابن‌ماکولا، ج ۲، ص ۴۸۶). ظاهراً پیامبراکرم را درک کرده است، ولی روایتی که دالّ بر سماع او از پیامبر باشد، موجود نیست (← ابن‌عبدالبرّ، قسم ۱، ص ۳۶۶). طوسی (ص ۵۷، ۶۱) او و برادرش، اشرف، را در زمرهٔ اصحاب علی علیه‌السلام آورده است (نیز ← ابن‌عبدربّه، ج ۳، ص ۳۰۹).

هنگامی که عثمان به خلافت رسید (سال ۲۳) و عبداللّه‌بن عامر را به ولایت بصره گماشت، از او خواست تا فردی را به سِند (مرز هند) گسیل دارد و او حکیم را برای این کار برگزید. حکیم مُکران را فتح کرد، ولی نتوانست به سند وارد شود و به بصره بازگشت. ابن‌عامر نیز او را نزد عثمان فرستاد. وقتی عثمان از او دربارهٔ آن دیار پرسید، حکیم از شرایط دشوار آنجا شکایت کرد و عثمان دیگر به آنجا حمله نکرد (خلیفة‌بن خیاط، ص ۱۳۴؛ بلاذری، ۱۴۱۳، ص ۴۳۲؛ قدامة‌بن جعفر، ص ۴۱۳ـ۴۱۴).

طبری (ج ۴، ص ۳۲۶)، به نقل از سیف‌بن عمر ضبّی، حکیم را دزدی از بنی‌عبدالقیس معرفی کرده است که همراه با لشکریان اسلام به جنگ می‌رفت و هنگام غفلت سربازان، از لشکر بازمی‌ماند و در «بلاد فارس» به آزار و اذیت و غارت اهل ذمه می‌پرداخت تا اینکه مسلمانان و غیرمسلمانان از او به عثمان شکایت بردند و او نیز از عبداللّه‌بن عامر خواست که حکیم و کسان دیگری چون او را زندانی کند. بدین ترتیب، حکیم دیگر نتوانست از بصره خارج شود. همچنین بنابر قول طبری (ج ۴، ص ۳۲۶ـ۳۲۷)، هنگامی که عبداللّه‌بن سبأ*، معروف به ابن‌سوداء (بنیان‌گذار فرقهٔ سبائیه)، وارد بصره شد، حکیم از جمله کسانی بود که به او پیوست و یاری‌اش نمود تا اینکه عبداللّه‌بن عامر، عبداللّه‌بن سبأ را از بصره اخراج کرد و او نخست به کوفه و سپس به مصر رفت، ولی همچنان با یارانش مکاتبه داشت. طه‌حسین (ج ۲، ص ۹۰)، محمود ابوریّه (ص ۱۵۰ـ۱۵۲) و سیدمرتضی عسکری (ج ۲، ص ۲۶۳) در اصل وجود عبداللّه‌بن سبأ دست‌کم دربارهٔ بسیاری از گزارشهای تاریخی دربارهٔ او تردید کرده‌اند. عسکری (همانجا) او را ساخته و پرداختهٔ سیف‌بن عمر دانسته است (برای آرای رجالیان دربارهٔ سیف ← همان، ج ۱، ص ۷۶ـ۷۸). بعید نیست که داستان دزدی و غارت حکیم را نیز او، برای تخریب شخصیت یاران علی علیه‌السلام، جعل کرده باشد.

به‌ویژه آنکه، حکیم سرکردگی شورشیان بصره برضد عثمان را برعهده داشت (ابن‌سعد، ج ۳، ص ۷۱؛ طبری، ج ۴، ص ۳۴۹؛ مفید، ۱۳۷۴ش، ص ۱۳۷). روز جمعه، عثمان پس از اقامهٔ نماز، بر منبر رفت و خطاب به شورشیان گفت: «اهل مدینه می‌دانند که پیامبر شما را لعن کرده است.» وقتی محمدبن مَسْلَمه خواست این گفته را تصدیق کند، حکیم، برای پیشگیری از تأیید شدنِ یک روایت جعلی، او را سر جایش نشاند (طبری، ج ۴، ص ۳۵۳). پس از آنکه مالک اشتر، که رهبری کوفیان را عهده‌دار بود، از محاصرهٔ خانهٔ عثمان کناره‌گیری کرد، حکیم‌بن جبله نیز از این کار منصرف شد و فقط ابن‌عدیس و یارانش از مصر به حَصر ادامه دادند (همان، ج ۴، ص ۳۷۸). با این حال، ابن‌حزم (همانجا) حکیم را در شمار قاتلان عثمان ذکر کرده است.

بعد از کشته شدن عثمان در سال ۳۵، حکیم زبیر را که از بیعت با امام علی علیه‌السلام خودداری می‌کرد، به بیعت واداشت (طبری، ج ۴، ص ۴۳۴ـ۴۳۵)، به گونه‌ای که بعداً زبیر ادعا کرد که دزدی از عبدالقیس شمشیر برگردنش گذاشته و او را به بیعت مجبور کرده (بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۴۸ـ۱۴۹؛ طبری، ج ۴، ص ۴۳۵)، مفید (۱۳۷۴ش، ص ۱۱۱ـ۱۱۳) این گفته را رد کرده است.

پس از انتصاب عثمان‌بن حنیف* به ولایت بصره، مسئولیت نظامیان بصره نیز به حکیم‌بن جبله واگذار شد (صفدی، ج ۱۳، ص ۱۲۹). در سال ۳۶، پیش از آغاز جنگ جمل*، عایشه و اطرافیانش از مکه به سمت بصره حرکت کردند و در محلی به نام چاه ابوموسی جمع شدند. وقتی خبر به عثمان‌بن حنیف رسید، حکیم خواست به سوی آنان برود، ولی عثمان نپذیرفت (مفید، ۱۳۷۴ش، ص ۲۷۳ـ۲۷۴). سپس، عثمان، عمران‌بن حصین و ابوالاسود دؤلی را نزد ایشان فرستاد تا از جنگ منصرفشان سازد ولی سودی نبخشید و عثمان‌بن حنیف فرمان جنگ را صادر کرد (طبری، ج ۴، ص ۴۶۱ـ۴۶۳؛ مفید، ۱۳۷۴ش، ص ۲۷۴، ۲۷۵). سپس گروهی به فرماندهی حکیم‌بن جبله به آنان حمله کردند و سپاه عایشه به مقبرهٔ بنی‌مازن پناه بردند (طبری، ج ۴، ص ۴۶۶؛ مفید، ۱۳۷۴ش، ص ۲۷۹). بنابه گفتهٔ بلاذری (۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۶۱)، وقتی طلحه و زبیر وارد بصره شدند، از مردم برای خون‌خواهی عثمان یاری خواستند و عده‌ای نیز به آنان پیوستند. در این میان، نیروهای آنان و افراد حکیم درگیر شدند و پس از جدالی سخت، دو طرف خواستار صلح شدند تا اینکه امام علی علیه‌السلام به بصره بیاید. بعد از این صلح، طلحه و طرفدارانش شبانه به خانهٔ عثمان‌بن حنیف حمله بردند و نگهبانان بیت‌المال را کشتند و عثمان‌بن حنیف را به طرز فجیعی شکنجه دادند (همان، ج ۲، ص ۱۶۲). حکیم و جمعی از بنی‌عبدالقیس به کمک عثمان شتافتند (همانجا؛ طبری، ج ۴، ص ۴۷۰؛ مفید، ۱۳۷۴ش، ص ۲۸۳). در این درگیری یک پای حکیم قطع شد و او با همان پای مجروح جنگید (جاحظ، ص ۳۷۶؛ طبری، ج ۴، ص ۴۷۱) تا اینکه از فرط خون‌ریزی بیهوش شد و شُحَیم حدّانی سرش را از تنش جدا کرد (مفید، ۱۳۷۴ش، ص ۲۸۳ـ۲۸۴؛ ابن‌عبدالبرّ، قسم ۱، ص ۳۶۷). به همراه او هفتادتن از بنی عبدالقیس و برادرانش و پسرش و مجاشع‌بن مسعود سلمی، از اصحاب پیامبر، به شهادت رسیدند (بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۶۳؛ طبری، ج ۴، ص ۴۷۵). علی علیه‌السلام با شنیدن خبر شهادت حکیم‌بن جبله و شکنجهٔ عثمان‌بن حنیف، به همراه دوازده هزار نفر به بصره شتافت و شعری نیز در مدح حکیم سرود (← بلاذری، ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۶۴ـ۱۶۵) و از او با لقب رجل صالح یاد کرد (مفید، ۱۳۷۱ش، ص ۱۸).

منابع: ابن‌حزم، *جمهرةانساب‌العرب*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابن‌سعد (بیروت)؛ ابن‌عبدالبرّ، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، چاپ علی محمد بجاوی، قاهره [۱۳۸۰/۱۹۶۰]؛ ابن‌عبدربّه، *العقدالفرید*، ج ۳، چاپ عبدالمجید ترحینی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌قتیبه، *الامامة و السیاسة، المعروف بتاریخ‌الخلفاء*، چاپ علی شیری، قم ۱۳۷۱ش؛ ابن‌ماکولا، *الاکمال فی رفع الارتیاب عن‌المؤتلف و المختلف من الأسماء و الکنی و الأنساب*، چاپ عبدالرحمان‌بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۱ـ۱۴۰۶/ ۱۹۶۲ـ۱۹۸۶؛ محمود ابوریّه، *اضواء علی‌السنة المحمدیة*، قاهره [۱۹۸۰]؛ احمدبن یحیی بلاذری، *انساب الاشراف*، چاپ محمود فردوس‌العظم، دمشق ۱۹۹۶ـ۲۰۰۰؛ همو، *کتاب فتوح البلدان*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۶۶، چاپ افست فرانکفورت ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ عمروبن بحر جاحظ، *کتاب‌البُرصان و العُرجان و العُمیان و الحُولان*، چاپ عبدالسلام محمدهارون، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ خلیفةبن خیاط، *تاریخ خلیفةبن خیاط*، روایة بقی‌بن خالد [مخلد]، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ صفدی؛ طبری، *تاریخ* (بیروت)؛ محمدبن حسن طوسی، *رجال‌الطوسی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ طه‌حسین، *الفتنةالکبری*، ج ۲، قاهره [۱۹۷۵]؛ مرتضی عسکری، *عبدالله‌بن سبأ و اساطیر اخری*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۱؛ قدامةبن جعفر، *الخراج و صناعةالکتابة*، چاپ محمد حسین زبیدی، بغداد ۱۹۸۱؛ محمدبن محمد مفید، *الجمل والنصرةلسیدالعترة فی حرب البصرة*، چاپ علی میرشریفی، قم ۱۳۷۴ش؛ همو، *الکافئة فی ابطال توبة الخاطئة*، چاپ علی‌اکبر زمانی‌نژاد، قم ۱۳۷۱ش.

/ پرویز آزادی /

حکیم تِرمِذی ← تِرمَذی، ابوعبدالله

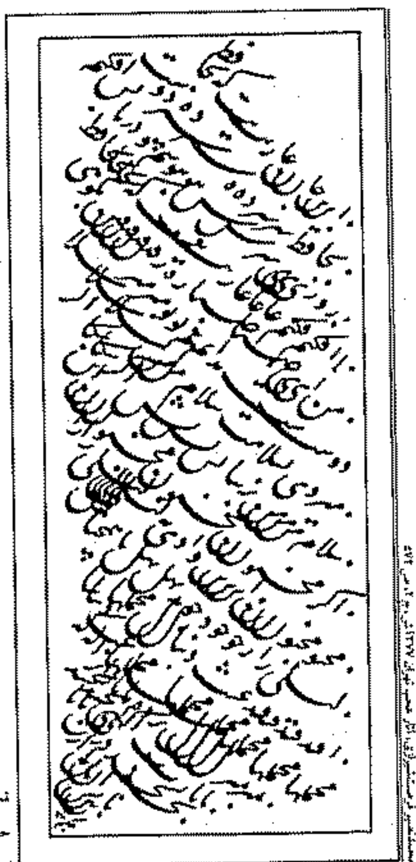
محمدبن علی

۸۲۴ **حکیم شیرازی**، میرزا محمود، متخلص به حکیم، شاعر و خوش‌نویس قرن سیزدهم. وی دومین فرزند وصال شیرازی* بود. در ۱۲۳۴ در شیراز به دنیا آمد (هدایت، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۲۹؛ فسائی، ج ۲، ص ۱۰۰۶). داور شیرازی (ص ۱۷۳) بر آن است که تخلص وی نخست طوبیٰ بوده و پس از مهارت در علم طب، تخلص حکیم را برگزیده است، اما به نظر دیوان‌بیگی (ج ۱، ص ۴۸۰)، چون وی حکمت الهی می‌دانسته، تخلص حکیم را برگزیده است. حکیم علوم و فنون ادبی و عربی و نیز خوش‌نویسی را نزد پدر و برادر بزرگ‌ترش، وقار شیرازی*، فراگرفت (داور شیرازی، همانجا). وی بر مباحث حکمت، به‌ویژه حکمت طبیعی، وقوف داشت و به طب نیز علاقه‌مندتر بود (دیوان‌بیگی، همانجا؛ فرصت شیرازی، ج ۲، ص ۵۶۷). اشعار برجای مانده از وی اندک ولی دلنشین است (ماهیارنوابی، ص ۱۲۲). حکیم در خوش‌نویسی، خصوصاً خط نستعلیق، مهارت داشت (داور شیرازی؛ فرصت شیرازی، همانجاها). او از ارادتمندان رحمتعلی‌شاه و داماد وی بود و آداب سلوک را نزد وی آموخت (معصوم‌علیشاه، ج ۳، ص ۳۷۴؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، ج ۲، ص ۳۲۰).

حکیم در زمان محمدشاه (حک: ۱۲۵۰ـ۱۲۶۴) به تهران آمد و با رضا قلیخان هدایت، مؤلف *مجمع‌الفصحا*، آشنا و از مصاحبان او شد. حدود یک سال در تهران ماند و سپس به شیراز بازگشت (هدایت، همانجا؛ معصوم‌علیشاه، ج ۳، ص ۳۷۵؛ بیانی، ج ۳، ص ۸۶۹). در ۱۲۶۵، او و برادرش وقار و فتحعلی حجاب*، به درخواست نظام‌الملک (فرماندار دکن)، رهسپار هندوستان شدند و در ۱۲۶۶ به آنجا رسیدند و در بمبئی اقامت کردند (هدایت، همانجا؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، ج ۲، ص ۳۱۹ـ۳۲۰). از شعرهای حکیم استنباط می‌شود که از این سفر راضی نبوده است (ماهیارنوابی، ص ۱۲۱). وی در آنجا علاوه بر خوش‌نویسی به طبابت نیز می‌پرداخت. او پس از دو سال اقامت در بمبئی، به شیراز بازگشت (هدایت؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، همانجاها).

از حکیم آثار چندانی باقی نمانده و حتی اشعارش در یک‌جا جمع‌آوری نشده، اما همین اندک شعر باقی‌مانده از او، نمونهٔ خوبی از شعر این دوره است. سبک شعری او را در قصیده چون ناصرخسرو قبادیانی* و سنایی‌غزنوی* دانسته‌اند. وی در غزل پیرو سعدی* بود (فسائی، ج ۲، ص ۱۰۰۵؛ داور شیرازی، ص ۱۷۴). در اشعار حکیم مدح کمتر به چشم می‌خورد (ماهیارنوابی، ص ۱۲۶؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، ج ۲، ص ۳۲۰).

وی در نوشتن خطوط نسخ و نستعلیق، به ویژه با قلم



نمونهٔ خط نستعلیق حکیم شیرازی، از آلبوم استاد نورانی وصال

خفی، مهارت بسیاری داشت. او در سال نخست اقامت خود در هند، *دیوان* حافظ را به خط نستعلیق نوشت (دیوان‌بیگی؛ معصوم‌علیشاه، همانجاها). آثار او در خوش‌نویسی عبارت‌اند از: مجموعه‌ای از اشعار عشرت وصال (متوفی ۱۳۱۸ش)، محفوظ در کتابخانهٔ ماهیار نوابی (← ماهیارنوابی، ص ۱۲۷)؛ دورهٔ کامل *روضة‌الصفای* میرخواند، در یک مجلد، به قلم کتابت خفی، که در سالهای ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۵ نوشته شده است و در کتابخانهٔ ملی تهران نگهداری می‌شود؛ و یک نسخه *لوایح* جامی، به قلم کتابت جلی عالی، که در ۱۲۶۵ نوشته شده است (← بیانی، ج ۳، ص ۸۷۰ـ۸۷۳).

حکیم در ۱۴ محرم ۱۲۷۴ بر اثر وبا درگذشت (دیوان‌بیگی؛ معصوم‌علیشاه، همانجاها). مادّه‌تاریخی که وقار ساخته نیز مطابق همین تاریخ است (معصوم‌علیشاه، همانجا)؛ بنابراین، سخن هدایت (همانجا)، که زمان مرگ حکیم را ۱۲۶۸ دانسته است، صحیح نیست. آرامگاه حکیم در شیراز، حرم احمدبن موسی (شاهچراغ)، در کنار پدرش، واقع است (دیوان‌بیگی؛ معصوم‌علیشاه، همانجاها). وی پسری به نام عبدالله، متخلص

به رحمت، داشت که گفته‌اند جامع کمالات پدر و جدش، رحمتعلی شاه، بوده است (← معصوم‌علیشاه، همانجا؛ ماهیار نوابی، ص ۱۲۲).

منابع: مهدی بیانی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران ۱۳۴۵ـ۱۳۵۸ ش؛ مفیدبن محمدنبی داور شیرازی، *تذکرهٔ مرآت الفصاحه: شرح حال و نمونه اشعار شاعران فارس*، چاپ محمود طاووسی، شیراز ۱۳۷۱ ش؛ احمد دیوان‌بیگی، *حدیقةالشعراء*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴ـ۱۳۶۶ ش؛ محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران ۱۳۳۷ـ۱۳۴۰ ش؛ محمدنصیربن جعفر فرصت شیرازی، *آثار عجم*، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسن‌بن حسن فسائی، *فارسنامهٔ ناصری*، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ یحیی ماهیارنوابی، *خاندان وصال شیرازی*، [تهران] ۱۳۳۵ ش؛ محمدمعصوم‌بن زین‌العابدین معصوم‌علیشاه، *طرائق‌الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۳۹ـ۱۳۴۵ ش؛ رضاقلی‌بن محمدهادی هدایت، *مجمع‌الفصحا*، چاپ مظاهر مصفا، تهران ۱۳۳۶ـ۱۳۴۰ ش.

/ منیژه ظفرآبادی /

حکیم مؤمن، شهرت محمدمؤمن‌بن محمدزمان حسینی تنکابنی دیلمی (متوفی ح ۱۱۱۰)، پزشک و داروشناس دورهٔ صفوی، مؤلف کتاب معروف *تحفةالمؤمنین**. به‌رغم معروفیت بسیار *تحفةالمؤمنین*، از زندگی حکیم مؤمن مطلب چندانی نمی‌دانیم. به نوشتهٔ خود او (ص ۳)، پدر و جدش پزشکان دربار صفوی و اجدادشان نیز پزشک بودند. از شمار فراوان واژه‌های دیلمی به کار رفته در *تحفةالمؤمنین* شاید بتوان نتیجه گرفت که در زمان تألیف این اثر، روزگاری طولانی از مهاجرت آنها به اصفهان سپری نشده بوده است. از میان اخلاف او نیز از تعدادی پزشک اطلاع داریم (← ادامهٔ مقاله). ریو[1] (ج ۲، ص ۴۷۷)، براساس آشنایی حکیم مؤمن با آثار پزشکی و مفردات هندی، حدس زده که وی مدتها در هند می‌زیسته است. دربارهٔ اینکه او طبیب مخصوص شاه سلیمان صفوی بوده است (← حکیم مؤمن، مقدمهٔ محمود نجم‌آبادی، ص ۹) سندی در دست نیست و اینکه در کتابهای تاریخ دورهٔ صفوی نامی از او نیست، این احتمال را سست می‌کند، مضافاً که حکیم مؤمن (ص ۳)، به نوشتهٔ خودش، فقط «ملازم رکاب» شاه سلیمان بوده است. وی شیعه بوده (بغدادی، ج ۲، ستون ۳۰۸؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۲۵) و بنابر آثارش، به تصوف گرایش داشته و از تمایلات و تعصبات خشک مذهبی دور بوده است (← ادامهٔ مقاله). از برخی فرزندان و نوادگان او آثاری باقی‌مانده است، از جمله خرقه، کتابی دربارهٔ بیماریهای تناسلی و قوهٔ باه، نوشتهٔ فرزندش محمد تنکابنی، که در برخی منابع آن را اثر مرتضی قلی‌خان شاملو دانسته‌اند، اما آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۴۹ـ۱۵۰؛ همو، ۱۳۷۲ ش، ص ۶۵۰) این نظر را رد کرده و مرتضی قلی‌خان را که امیر بوده دارای چنین دانشی ندانسته است (نیز ← منزوی، ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۵۴۹). فیلسوف‌الدوله (ج ۱، ص ۱۸۰ـ۱۸۱)، میرزاسید احمدبن حسین شریف حسینی تنکابنی (سدهٔ سیزدهم)، حکیم‌باشی فتحعلی‌شاه، مؤلف *مطلب‌السئوال*، *رسالهٔ اسهالیّه*، و مترجم *برءالساعة* محمدبن زکریای رازی به فارسی، را نیز از نوادگان او دانسته است؛ البته ظاهراً احمد تنکابنی، برخلاف آنچه در *مطرح الانظار* آمده است، نه از جانب مادر، که از طرف پدر به حکیم مؤمن می‌رسد. همچنین فرزندان او، حبیب‌اللّه مجدالاطباء و نصراللّه خان شمس‌الاطباء، نیز پزشک بوده‌اند (همان، ج ۱، ص ۱۸۱)، حاج میرسیدعلی نجف‌آبادی یا تنکابنی (متوفی ۱۳۶۲)، عالم دینی، نیز نسبش به حکیم مؤمن می‌رسد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴، قسم ۴، ص ۱۳۸۱ـ۱۳۸۲؛ کتابی، ج ۱، ص ۲۱۶).

سنگ قبری به نام محمد مؤمن متوفی ۹۲۳ را، که در صحن مقبرهٔ ملکشاه و خواجه نظام‌الملک در اصفهان است، برخی به‌اشتباه از آن حکیم مؤمن دانسته‌اند (هنرفر، ص ۲۴۳؛ مهدوی، ص ۳۱۵).

آثار

۱) *تبصرةالمؤمنین* (تألیف ۱۰۸۶)، در رد شیوخ اسلام و ائمهٔ جمعه و محمدطاهر شیخ‌الاسلام قمی صاحب *حکمة العارفین* و دفاع از صوفیه (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۱۱، ص ۵۹۳؛ حائری، ج ۱۰، بخش ۴، ص ۲۰۱۰ـ۲۰۱۲). برخی احتمال ضعیفی داده‌اند که مؤلف این کتاب محمدمؤمن طالقانی (سدهٔ یازدهم) باشد (← آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۷۴۷؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۲۵). ۲) *شرح داستان مرموز*، شرحی فلسفی بر داستانی رمزی که به نوشتهٔ حکیم مؤمن از هندوستان به خراسان فرستاده شده بود (حائری، ج ۱۰، بخش ۳، ص ۱۱۹۸). ۳) *نسخهٔ معجون معجزنما*، که احتمال داده شده است از حکیم مؤمن باشد (← همان، ج ۱۰، بخش ۳، ص ۱۱۹۶). ۴) *معالجات طیور* (منزوی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۳۹۱۸).

برخی *تحفهٔ عباس‌شاهی*، به نام شاه عباس اول صفوی (حک: ۹۹۶ـ۱۰۳۸)، را تألیف حکیم مؤمن دانسته‌اند (←

---

[1] I. Rieu

میرزایف[1] و بولدیریف[2]، ج ۲، ص ۸۰۸؛ منزوی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۳۳۴۳)؛ اما با توجه به تاریخ درگذشت حکیم مؤمن، قطعاً این کتاب از او نیست.

برای نسخه‌ها و منتخبات تحفه ← *تحفة‌المؤمنین**

منابع: محمدمحسن آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة: الروضة النضرة فی علماء المأة الحادیة عشرة*، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ همان: *الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشرة*، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران ۱۳۷۲ش؛ همان: *نقباء البشر فی القرن الرابع عشر*، مشهد ۱۴۰۴؛ اسماعیل بغدادی، *هدیة‌العارفین*، ج ۲، در حاجی‌خلیفه، ج ۶؛ عبدالحسین حائری، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، تهران، ج ۱۰، بخش ۳، ۱۳۴۸ش، ج ۱۰، بخش ۴، ۱۳۵۲ش؛ حکیم مؤمن؛ عبدالحسین فیلسوف‌الدوله، کتاب *مطرح الانظار فی تراجم اطباء الاعصار و فلاسفة الامصار*، ج ۱، [تبریز] ۱۳۳۴، چاپ افست تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۳ش؛ محمدباقر کتابی، *رجال اصفهان (در علم و عرفان و ادب و هنر)*، اصفهان ۱۳۷۵ش ـ ؛ احمد منزوی، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد ۱۳۶۲ـ۱۳۷۰ش؛ همو، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران ۱۳۷۴ش ـ ؛ مصلح‌الدین مهدوی، *تذکرة القبور، یا، دانشمندان و بزرگان اصفهان*، اصفهان ۱۳۴۸ش؛ عبدالغنی میرزایف و آلکساندر نیکالایویچ بولدیریف، *فهرست دست‌نویس‌های شرقی در آکادمی علوم تاجیکستان*، ترجمهٔ گل‌نساء یعقوبی و نرجس اکبرداریان، تهران ۱۳۷۶ش؛ لطف‌الله هنرفر، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان ۱۳۴۴ش؛

Charles Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, London 1966.

/ نگار نادری /

حکیمی، ابراهیم، ملقب به حکیم‌الملک، از دولتمردان دورهٔ قاجار و پهلوی. وی در ۱۲۸۸، و به قولی در ۱۲۹۰، در تبریز به دنیا آمد. خانواده‌اش اصفهانی‌الاصل بودند (بامداد، ج ۱، ص ۸؛ یغمائی، ص ۱۲۸). پدرش میرزا ابوالحسن حکیم‌باشی و عمویش میرزامحمود حکیم‌الملک، از پزشکان دربار مظفرالدین شاه (حک:۱۳۱۳ـ۱۳۲۴) بودند (عظیمی[3]، ص ۱۲۱) و به آنان لقب حکیم‌الملک اعطا شده بود. ابراهیم پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در دارالفنون مظفری تبریز و نیز در دارالفنون ناصری تهران در ۱۳۱۲، تحت سرپرستی برادر بزرگش، نصرةالحکما، به دانشکدهٔ پزشکی در پاریس رفت (بامداد، ج ۱، ص ۸ـ۹؛ صفائی، ج ۱، ص ۹۳).



آرشیو واحد تصویر مجموعهٔ باقر عاقلی

ابراهیم حکیمی

در سفر دوم مظفرالدین شاه به اروپا در ۱۳۲۱، همراه شاه به ایران بازگشت و حکیم‌باشی مظفرالدین شاه گردید و بعد از فوت عمویش، شاه به او لقب حکیم‌الملک داد (صفائی، همانجا؛ بامداد، ج ۱، ص ۹). وی پس اثر تجویز اشتباه دارو به شاه، جان وی را به خطر انداخت (عاقلی، ج ۱، ص ۵۹۰) و به همین سبب، از طبابت کناره گرفت (صفائی، ج ۱، ص ۹۴). پس از مرگ مظفرالدین شاه، به مشروطه‌خواهان پیوست (یغمائی، ص ۱۲۹). وی عضو کمیتهٔ انقلاب ملی بود و جلسات کمیته در منزل او برگزار می‌شد (ملکزاده، ۱۳۲۵ش، ص ۲۰۰).

پس از استقرار مشروطیت، وی به عضویت لژ بیداری ایران، که احتمالاً در ۱۳۲۵ فعالیتش را آغاز کرده بود، درآمد. او استاد اعظم مادام العمر لژ بود (← رائین، ج ۲، ص ۴۸ـ۴۹، ۵۲). در دورهٔ اول مجلس شورای ملی به نمایندگی برگزیده شد (بامداد، ج ۱، ص ۹). پس از به توپ بسته شدن مجلس، به سفارت فرانسه پناهنده شد و سپس به اروپا رفت (تقی‌زاده، ص ۸۳). در آنجا برضد محمدعلی شاه (حک:۱۳۲۴ـ۱۳۲۷) به فعالیت پرداخت (عبدالله‌پور، ص ۲۰۹). بعد از فتح تهران و برکناری محمدعلی شاه، به ایران بازگشت و از سوی هیئت مدیرهٔ موقت برای ادارهٔ امور کشور، مأمور اصلاحاتی در دربار شد (برای آگاهی از برخی جزئیات ← تقی‌زاده، ص ۱۴۱؛ ملکزاده، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۱۲۵۶). وی در انجمن آشتی ملی، که برای تدوین قانون انتخابات تشکیل شده بود (← کتاب *نارنجی*، ج ۲، ص ۲۰۶ـ۲۰۷) و در انجمن نُظّار، که نظارت بر انتخابات تهران را برعهده داشت (ملکزاده، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۱۲۸۷)، نیز حضور داشت.

در دومین دورهٔ مجلس شورای ملی (۱۳۲۸)، حکیمی نمایندهٔ مردم آذربایجان شد (بامداد، همانجا). در اولین دولت بعد از فتح تهران، به ریاست مستوفی‌الممالک، وزیر مالیه گردید، لیکن چند ماه بعد محترمانه کنار گذاشته شد (← صفائی، ج ۱، ص ۹۶). در دولت دوم محمد ولی‌خان سپهدار، حکیمی وزیر علوم و اوقاف و فواید عامه و در دولت صمصام‌السلطنه، وزیر مالیه بود که از سمت اخیر استعفا کرد (شجیعی، ج ۳، ص ۸۳ـ

1. Abdulgani Mukhammedovich Mirzoev   2. Aleksandr Nikolaevich Boldyrev   3. Azimi

۸۴؛ برای برخی جزئیات و علل آن ← *کتاب آبی*، ج ۶، ص ۱۳۳۵؛ *اوراق تازه‌یاب مشروطیت*، ص ۲۲۰ـ۲۲۱). در دولتهای مستعجلی که قبل از کودتای سوم اسفند روی کار آمدند (نظیر دولت علاءالسلطنه، مشیرالدوله، عین‌الدوله، مستوفی‌الممالک، و صمصام‌السلطنه)، حکیمی به تناوب، وزارت علوم و اوقاف و فواید عامه، وزارت مالیه و وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه را برعهده داشت (← شجیعی، ج ۳، ص ۹۲، ۹۷ـ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۴ـ۱۱۵، ۱۲۱).

در جریان کودتای اسفند ۱۲۹۹، عوامل کودتا وی را دستگیر و چندی بازداشت کردند (عاقلی، ج ۱، ص ۵۹۱). با روی کار آمدن رضاخان، حکیمی از سیاست کناره گرفت (عظیمی، ص ۱۲۱؛ یغمائی، ص ۱۳۵) و به تألیف پرداخت، اما اثری از او به چاپ نرسید. از جمله تألیفاتش، فرهنگ طبی مشتمل بر ۲۶٬۰۰۰ لغت، فرهنگ فارسی ـ فرانسه شامل ۶۰٬۰۰۰ لغت، و کتابی در کالبدشناسی بود (یغمائی، ص ۱۳۵؛ مهدی‌نیا، ص ۲۱).

از عملکرد حکیمی در دوره‌های متعدد وزارتش (تا روی کارآمدن رضاخان)، تأسیس مدرسهٔ حقوق زیر نظر وزارت معارف (← یغمائی، ص ۱۳۳)، تأسیس مدرسهٔ نقاشی به ریاست کمال‌الملک (ملکزاده، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۱۳۵۶)، تصویب قانون اعزام دانشجو به خارج از کشور (سرمد، ص ۲۹۵) و تأسیس دارالمعلمین (یغمائی، ص ۱۳۴) بود و از جمله فعالیتهای سیاسی وی مشارکت در تأسیس حزب تجدد همراه با علی‌اکبر داور* و عبدالحسین تیمورتاش* و محمد تدین* بود (ملائی توانی، ص ۲۹۱).

با سقوط رضاشاه، وی به صحنهٔ سیاست بازگشت و در مرداد ۱۳۲۱ در دولت قوام‌السلطنه وزیر مشاور شد، ولی با سقوط دولت مزبور در بهمن همان سال، تا ۱۳۲۴ش عهده‌دار هیچ سِمَت دولتی دیگری نگردید (صفائی، ج ۱، ص ۹۸ـ۹۹). در اردیبهشت ۱۳۲۴، فراکسیونهای مختلف مجلس به نخست‌وزیری وی، به عنوان دولتمردی محترم و بدون مناسبات نزدیک با قدرتهای خارجی، متمایل شد ولی او در انتخاب وزیران، نظر نمایندگان را تأمین نکرد و در نتیجه، مجلس به وی رأی اعتماد نداد (آبراهامیان[1]، ص ۲۱۵؛ عظیمی، ص ۱۶۲؛ بیانی، ص ۵۰ـ۵۱).

در مهر ۱۳۲۴، دوباره برای نخست‌وزیری به مجلس معرفی شد و، به‌رغم مخالفتهای طرفداران سید ضیاءطباطبایی و رأی ممتنع حزب توده، به نخست‌وزیری رسید (خامه‌ای، ص ۴۵۱). در زمینهٔ سیاسی، برنامهٔ وی رفتار ملایم با اتباع شوروی برای ترغیب آنان به خروج از ایران و حمایت نکردن از نهضتهای مخالف و کاستن از نگرانیهای محافظه کاران بود (آبراهامیان، ص ۲۲۰؛ برای متن برنامه‌های دولت دوم حکیمی ← کی‌استوان، ج ۲، ص ۲۱۵). با این همه، درخواست حکیمی مبنی بر رسیدگی دبیرکل سازمان ملل به مداخلات شوروی در امور داخلی ایران، موجب نارضایی گسترده شورویها از حکیمی گردید (فوست[2]، ص ۱۰۱). بیشتر مشکلات حکیمی در این دوره، خارج نشدن شوروی از خاک ایران، بحران آذربایجان، و محدودیتهایی بود که صدرالاشراف، نخست‌وزیر پیشین (توقیف روزنامه‌ها و بستن باشگاههای حزب توده)، ایجاد کرده بود (خامه‌ای، همانجا). چند عامل باعث شد که بخواهند وی را استیضاح کنند. این عوامل عبارت بودند از: به تفاهم نرسیدن با شوروی؛ پذیرفتن پیشنهاد بوین (سفیر کبیر بریتانیا در ایران) مبنی بر تشکیل کمیسیون سه جانبه مرکّب از نمایندگان انگلیس و شوروی و امریکا برای حل مشکل آذربایجان، بدون مشورت با مجلس؛ و بسته ماندن باشگاههای حزب توده (خامه‌ای، ص ۴۵۷ـ۴۶۰؛ صفائی، ج ۱، ص ۱۰۳). حکیمی وعده داد که در آینده‌ای نزدیک استعفا خواهد کرد، و همین امر سبب شد که استیضاحش پس گرفته شود (عظیمی، ص ۱۴۳ـ۱۴۴؛ بیانی، ص ۳۶۱ـ۳۶۲). آنگاه وی پس از شکایت از شوروی به سازمان ملل و یک روز بعد از طرح شکایت در سازمان ملل، از نخست‌وزیری استعفا نمود (تقی‌زاده، ص ۲۷۱ـ۲۷۲).

در آذر ۱۳۲۶، بعد از استعفای احمد قوام، حکیمی بار دیگر به نخست‌وزیری رسید و به اجرای سیاستهای موردنظر دربار و انگلیس پرداخت (← آبراهامیان، ص ۲۴۷). این دورهٔ زمامداری وی کوتاه بود. وی در مورد قتل محمد مسعود (مدیر مسئول روزنامهٔ *مرد امروز*) استیضاح شد و استعفا کرد (مکی، ص ۷۳ـ۷۴، ۹۷؛ برای نمونه رابطه شاه و حکیمی در این مقطع ← *اسنادی از احزاب سیاسی در ایران*، ص ۳۸۲ـ۳۸۳). دادن لایحهٔ تشکیل مجلس سنا، طرح دعوی علیه قوام در مورد اختلاس از خزانهٔ دولت، بستن باشگاههای حزب توده و دستگیری کارگران هواخواه حزب توده، از جمله عملکردهای وی در این دوره از صدارتش بود (آبراهامیان، همانجا). وی در ۱۳۲۸ش، پس از ترور عبدالحسین هژیر، به وزارت دربار منصوب شد (صفائی، ج ۱، ص ۱۱۸)، اما پس از یک سال استعفا کرد (خامه‌ای، ص ۸۵۳). وی تا آخر عمر، نمایندهٔ انتصابی در مجلس سنا و از حقوق و مزایای سناتوری بهره‌مند بود.

حکیمی در ۲۷ مهر ۱۳۳۸، بر اثر ذات‌الریه، در تهران درگذشت و در ابن‌بابویه شهر ری دفن گردید (صفائی، ج ۱،

1. Abrahamian   2. Fawcett

ص ۱۱۸ـ۱۱۹؛ برای آگاهی از داوری معاصران حکیمی دربارهٔ وی ← هدایت، ص ۴۴۳؛ مکی، ص ۸۴). حکیمی دوبار ازدواج کرد، همسر اولش فرانسوی بود که از او صاحب دو فرزند شد. از همسر دومش، بلقیس حکیمی فرزندی نداشت (صفایی، ج ۱، ص ۱۱۸).

منابع: *اسنادی از احزاب سیاسی در ایران (۱۳۴۰ـ۱۳۲۰ هـ.ش.)*، تهیه و تنظیم ادارهٔ کل آرشیو، اسناد و موزهٔ دفتر رئیس‌جمهور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش؛ *اوراق تازه‌یاب مشروطیت مربوط به سالهای ۱۳۲۵ـ۱۳۳۰* قمری، چاپ ایرج افشار، تهران: جاویدان، ۱۳۵۹ش؛ مهدی بامداد، *شرح‌حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران ۱۳۴۷ـ۱۳۵۱ش؛ خانبابا بیانی، *غائلهٔ آذربایجان*، تهران ۱۳۷۵ش؛ حسن تقی‌زاده، *زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی‌زاده*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۷۲ش؛ انورخامه‌ای، *خاطرات سیاسی*، تهران ۱۳۷۲ش؛ اسماعیل رائین، *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، تهران ۱۳۷۸ش؛ غلامعلی سرمد، *اعزام محصل به خارج از کشور در دورهٔ قاجاریه*، تهران ۱۳۷۲ش؛ زهرا شجیعی، *نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی*، ج ۳، تهران ۱۳۷۲ش؛ ابراهیم صفائی، *نخست‌وزیران*، ج ۱، [تهران ۱۳۵۱ش]؛ باقر عاقلی، *شرح‌حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران*، تهران ۱۳۸۰ش؛ احمد عبداللّه‌پور، *نخست‌وزیران ایران*، [تهران] ۱۳۶۹ش؛ *کتاب آبی: گزارشهای محرمانهٔ وزارت امور خارجهٔ انگلیس دربارهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران*، به کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نو، ۱۳۶۲ـ۱۳۶۹ش؛ *کتاب نارنجی: گزارشهای سیاسی وزارت امورخارجهٔ روسیه تزاری دربارهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران*، ج ۲، ترجمهٔ فتح‌اللّه دیده‌بان و دیگران، به کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشرنو، ۱۳۶۶ش؛ حسین کی‌استوان، *سیاست موازنهٔ منفی در مجلس چهاردهم*، [تهران] ۱۳۲۷ـ۱۳۲۹ش؛ حسین مکی، *خاطرات سیاسی حسین مکی*، تهران ۱۳۶۸ش؛ علیرضا ملائی توانی، *مشروطه و جمهوری: ریشه‌های نابسامانی نظم دموکراتیک در ایران ۱۲۸۴ـ۱۳۰۵*، تهران ۱۳۸۱ش؛ مهدی ملکزاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۶۳ش؛ همو، *زندگانی ملک‌المتکلمین*، تهران ۱۳۲۵ش؛ جعفر مهدی‌نیا، *زندگی سیاسی ابراهیم حکیمی (حکیم‌الملک)*، تهران ۱۳۸۲ش؛ مهدیقلی هدایت، *خاطرات و خطرات*، تهران ۱۳۶۳ش؛ اقبال یغمائی، *وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران*، تهران ۱۳۷۵ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Fakhreddin Azimi, *Iran: the crisis of democracy*, London [c 1989]; Louise L'Estrange Fawcett, *Iran and the Cold War: the Azerbaijan crisis of 1946*, Cambridge 1992.

/ داود قاسم‌پور /

حکیمی، حاجی محمدرضا، معروف به ابوالملّه، از علمای مبارز مشروطه‌خواه. وی در رشت به دنیا آمد. از تاریخ تولدش اطلاعی در دست نیست. پدرش، محمدکاظم، مشهور به حکیم‌باشی بود. چون بزرگان این خانواده به طبابت اشتغال داشتند، حکیم به صورت نام خانوادگی آنان درآمد (سرتیپ‌پور، ص ۵۱۰). محمدرضا پس از تحصیل مقدماتی در رشت، به نجف اشرف رفت و نزد میرزا حبیب‌اللّه رشتی* و آخوند محمدکاظم خراسانی* به تحصیل پرداخت و سپس به گیلان بازگشت (همانجا).

حکیمی در جنبش مشروطه در گیلان، همراه علمای مشروطه‌خواه بود. وی در کشمکشهای میان مشروطه‌خواهان و مخالفان مشروطه، رهبری روحانیان مشروطه‌خواه را برعهده گرفت و با دایی خود، ملامهدی شریعتمدار، که در رأس مخالفان بود، به مبارزه پرداخت و خانهٔ خود را محل تماس مستمر با سران گروههای ملی‌گرا و مشروطه‌خواه کرد (همانجا).

وی در ۱۳۲۴ به نمایندگی مجلس شورا برگزیده شد، ولی به سبب تمایلش به ماندن در رشت، از قبول آن خودداری کرد (رابینو[1]، ص ۵۹)، اما در آذر همان سال، نمایندگی انجمن ولایتی را پذیرفت و پس از چندی رئیس انجمن شد. این انجمن از آغاز جنبش مشروطه در گیلان بر همهٔ امور اداری و سیاسی آن منطقه نظارت داشت (فخرائی، ۱۳۵۶ش، ص ۶۷، ۱۳۹؛ سرتیپ‌پور، همانجا). اصلاحات محلی، رفع نقایص ادارات، پیشرفت فرهنگ، افزایش مدارس، احداث بیمارستان و یتیم‌خانه و مؤسسه‌های خیریه، تماس با حکومتهای وقت، ارتباط با انجمنهای ولایات و برقراری امنیت در تمامی منطقهٔ گیلان، از برنامه‌های انجمن بود (فخرائی، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳۹).

حکیمی به‌رغم عمر کوتاه این انجمن، که با استعفای او خاتمه یافت، با قاطعیت به کار پرداخت (← سرتیپ‌پور، ص ۵۱۱ـ۵۱۲). پس از تعطیل شدن انجمن، در پی اعتراض مردم، حاکم وقت انجمن دیگری تشکیل داد که متشکل از جناح مستبدان بود. شرکت حکیمی در چنین انجمنی، با سمت منشی دوم انجمن، موجب شگفتی و ناراحتی آزادی‌خواهان شد، ازاین‌رو خواستار تبعید وی شدند. این انجمن تا زمان به توپ بسته شدن مجلس شورای ملی (۲۳ جمادی‌الاولی ۱۳۲۶) فعالیت داشت (رابینو، ص ۲۸ـ۳۳؛ سرتیپ‌پور، ص ۵۱۲).

پس از به توپ بسته شدن مجلس و حمایت مردم از مشروطه، حکیمی نیز به حمایت از مجلس و مشروطه برخاست و مردم را به دفاع از دستاوردهای مشروطه تشویق کرد و در صف اول مبارزه قرار گرفت. وی پس از پیروزی

1. Hyacinth Louis Rabino

مشـروطه‌خواهـان در ۱۳۲۷، بـار دیگـر بـه ریاست انجمن ولایتی برگزیده شد و تا زمان هجوم روسها به گیلان و دستگیری شماری از اعضای انجمن در ۲۹ ذیحجه ۱۳۲۹، در این سـمت بـاقی ماند (سرتیپ‌پور، ص ۵۱۲ـ ۵۱۳). سفارت روسیه در صفر ۱۳۳۰، در نامه‌ای به وزارت امورخارجه، خواهان تبعید شماری از آزادی‌خواهان، از جمله حکیمی، شد (فخرائی، ۱۳۵۶ش، ص ۲۵۰ـ ۲۵۱). حکیمی پس از آغاز نهضت جنگل*، به آن پیوست و عضو کمیتهٔ اتحاد اسلام گردید (همو، ۱۳۶۶ش، ص ۹۶ـ ۹۷). وی مورد احترام و وثوق مردم گیلان بود و به او لقب ابوالملّه داده بودند.



جهانگیر سرتیپ‌پور، نامها و نامدارهای گیلان، رشت ۱۳۷۱ش

حاجی‌محمدرضا حکیمی

حکیمی در ۱۳۳۸ درگذشت. از وی سفرنامه‌ای باقی‌مانده که به چاپ نرسیده است (سرتیپ‌پور، ص ۵۱۰، ۵۱۳).

منابع: یاسنت لویی رابینو، *مشروطهٔ گیلان*، چاپ محمد روشن، رشت ۱۳۶۸ش؛ جهانگیر سرتیپ‌پور، *نامها و نامدارهای گیلان*، رشت ۱۳۷۱ش؛ ابراهیم فخرائی، *سردار جنگل: میرزا کوچک‌خان*، تهران ۱۳۶۶ش؛ همو، *گیلان در جنبش مشروطیت*، تهران ۱۳۵۶ش.

/ حجت‌الله طاهری /

حلّاج، کسی که الیاف پشم یا پنبه را از هم باز و زوائد را از آنها جدا می‌کند. واژهٔ عربی حلّاج به معنای پنبه‌زن (← خلیل‌بن احمد، ج ۳، ص ۸۱، ذیل «حلج»)، در فارسی و ترکی و اردو نیز به همین معنا رایج است (← دهخدا؛ کانار[1]؛ پلتس[2]؛ د. ترک، ذیل واژه). از این حرفه با عنوان نَدّافی نیز یاد می‌شود (← غیاث‌الدین رامپوری؛ شاد؛ شرتونی، ذیل «ندف»؛ طعمه، ص ۳۰۰). واژه‌های متروک فَلَخْنده به معنای حلّاج، و فَلخیدن / فَلَخمیدن به معنای پنبه‌زدن، نیز در فارسی به کار می‌رفته است (← قاضی‌خان بدرمحمد دهار، ذیل «فلخنده»؛ جمال‌الدین انجو، ذیل «فلخمیدن»؛ برهان، ذیل «فلخیدن»). جداکردن و تصفیهٔ پنبه‌دانه از پنبه یا وَش‌کشی، گاه شغل مستقلی است که پیش از مرحلهٔ حلاجی انجام می‌شود، اما در عمل این کار با پنبه‌زنی همراه بوده است. حلاجان معمولاً کار لحاف‌دوزی را نیز برعهده داشتند و بدین ترتیب، مجموع این سه کار را باید در ذیل حرفهٔ حلاجی مندرج دانست.

وش‌کشی را یا خود دهقانان پنبه‌کار انجام می‌دادند (وولف[3]، ص ۱۸۰) یا آن را به حلاجان می‌سپردند. حلاجان نخست به کمک چرخ وش‌کشی یا چرخ لوهَنان، پنبه را از پنبه‌دانه جدا می‌ساختند. این دستگاه از غلتکهایی تشکیل شده است که با دسته‌ای آنها را در خلاف جهت یکدیگر به حرکت در می‌آورند و الیاف پنبه را از میان غلتکها خارج می‌کنند (همانجا؛ *مردم‌شناسی روستای ابیانه*، ص ۴۳۴). حلاجی پشم نیز ــ که بیشتر، از مراحل مقدماتی تهیهٔ نمد به شمار می‌رود (← آلمانی[4]، ج ۲، ص ۲۱۳؛ احمدپناهی، ص ۳۲۱) ــ با ابزاری شانه مانند صورت می‌گیرد (← وولف، ص ۱۸۳؛ بازن[5] و برونبرژه[6]، ص ۶۴).

عمدهٔ ابزار حلاجی، شَفْته، مُشْته (چَکِ) و کمان (لُرَک / لورک) است. شفته، میله‌ای است که با آن الیاف پنبه یا پشم را می‌کوبند (وولف، ص ۱۸۰). مشته یا چک، چوبی است با سَر گرد معمولاً از درخت زبان گنجشک که با آن زه کمان را برای زدن پنبه به لرزش در می‌آورند (همان، ص ۱۸۱؛ *مردم‌شناسی روستای ابیانه*، ص ۴۳۵) . وزن مشته تقریباً ۵ر۱ کیلو است و گاه در داخل قسمت ضخیم پایینی آن، چهار یا پنج سوراخ تعبیه می‌کنند تا اگر حلاج مشته را سبک یافت، در سوراخهای مزبور سرب بریزد تا وزن مناسب به دست آید (محمدحسین عابدی، حلاج بختیاری هفت‌لنگ در الیگودرز، مصاحبهٔ مورخ ۲۵ آذر ۱۳۸۳، مصاحبه کننده: رضا سرلک). کمان حلاجی مهم‌ترین ابزار کار پنبه‌زن است. دستهٔ کمان، استوانه‌ای توخالی، از چوب کَبوده یا بید یا صنوبر، به‌طول تقریباً ۵ر۱ متر و قطر پنج تا هشت سانتیمتر است و گاه درون آن، دو سه گوی کوچک رها می‌کنند تا با لرزش کمان صدای گوش‌نوازی از آن برآید (عابدی، همان مصاحبه). زه یا چلهٔ کمان بسیار محکم و از رودهٔ گوسفند است که برای استحکام بیشتر، پس از شستشو، آن را سه چهار روز در آب نمک می‌خوابانند و پس از گرفتن تمام چربی و زوائد، آن را به‌صورت چهارلا تا هشت لا کنار هم می‌گذارند و می‌تابانند تا رشته‌ای محکم پدید آید. از رشتهٔ چهارلایی برای زدن پشم و از رشته‌های شش تا هشت لایی برای زدن پنبه استفاده می‌کنند. تقریباً با زدن هر سه کیلو پنبه یا پشم، به چله شمع می‌کشند تا لیز و لغزنده شود و رشته رشته و پاره نگردد (عابدی، همان مصاحبه؛ *مردم‌شناسی روستای ابیانه*، همانجا). انتهای زه یا چله در نهایت به قطعه چوب خراطی شده‌ای به قطر و اندازهٔ انگشت نشان وصل می‌شود که، نظیرکوکِ تار، با آن زه را شل یا سفت می‌کنند (عابدی، همان مصاحبه؛ وولف، ص ۱۸۱). هر چله یا زه حدود پنج متر است

1. Kanar 2. Platts 3. Wulff 4. Henry Rene d'Allemagne 5. Bazin 6. Bromberger



تصویر حلاج از دورهٔ قاجار

مأخذ: جلوه‌های زندگی: تصویرهای ارنست هولتسر از عهد ناصری، تهران ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۲

که همیشه از ۵ر۱ متر آن استفاده می‌شود و به‌تدریج که مقاومت خود را از دست می‌دهد آن را می‌بُرند و زه سالم را که به دور خود کمان پیچانده‌اند (کفِن‌کمان، زیاده)، از سرکمان جلو می‌کشند (وولف، همانجا).

برای حلاجی کردن، حلاج ابتدا پنبه یا پشم را روی حصیر یا زیراندازی پهن می‌کند، سپس کمان را روی تودهٔ پنبه یا پشم می‌گذارد و با مشته یا چک بر زه آن می‌کوبد. از تماس زه با این مواد و ارتعاشهای مکرر آن، الیاف پنبه یا پشم از هم باز می‌گردد و به کناری پرتاب می‌شود. حلاج گاه قطعه‌ای آجر زیر پاشنه خود می‌گذارد به نحوی که انگشتان پا در حالت معلق قرار گیرند تا در صورت در رفتن چک، از شدت ضربه‌ای که به انگشتان پا وارد می‌آید کاسته شود (عابدی، همان مصاحبه). حلاجان همچنین دست چپ خود را در قطعه‌ای از چرم یا پارچه قرار می‌دهند و کمان را با آن می‌گیرند تا دست از ضربات ناشی از نوسانات زه مصون بماند (وولف، همانجا؛ دیولافوا[1]، ص ۳۶۵). آنان گاه کمان را با ریسمانی از سقف آویزان می‌کنند یا چنبره‌ای میان جادستی و زانو قرار می‌دهند تا سنگینی کمان، دست را خسته نکند (وولف، همانجا؛ بازن و برونبرژه، ص ۶۵).

در کار پنبه‌فروشی، پنبه را قبل از فروش می‌بایست چنان حلاجی می‌کردند که پوسته و دانهٔ آن کاملاً از هم جدا شود تا این آمیختگیها اولاً در وزن پنبه به حساب نیاید و دیگر آنکه هنگام شستن و کوبیدن جامهٔ پنبه‌ای، موجب پارگی آن نشود (← شیزری، ص ۶۹؛ ابن‌اخوه، ص ۲۲۵). کم زدن پنبه باعث می‌شود الیاف آن باز نشود و زیاد زدن آن الیاف را می‌شکند. حلاج به تجربه و بر اساس مهارت خود، حد لازم این کار را درمی‌یابد.

حلاجان هم به صورت مستقر در دکانهای حلاجی (← وولف، ص ۱۸۰؛ خاماچی، ص ۲۸۷؛ طعمه، ص ۳۰۰؛ باستانی پاریزی، ص ۱۵۶) و هم به صورت دوره‌گرد با مراجعه به منزل مشتریان کار می‌کنند. پیش از آغاز دوران جدید، که حلاجیِ سنّتی رونق داشت، حلاجان مستقر در شهرهای بزرگ راسته‌ای اختصاصی داشتند. به گزارش تاورنیه[2] در دورهٔ صفوی، حلاجان در کنار خَراطان و علاقه‌بندان، در ضلع شرقی میدان نقش‌جهان اصفهان، به پنبه‌زنی و لحاف‌دوزی اشتغال داشتند (← ج ۲، ص ۱۳۴). گفته شده است که حلاجان درباری در این دوره، جزو کارکنان قیچاجیخانه محسوب می‌شدند (میرزا سمیعا، ص ۳۰). هنری بایندر[3] نیز در دیدار از شهر همدان در اواخر دورهٔ ناصری، به گذر حلاجان این شهر اشاره کرده است (← ص ۴۳۴ـ۴۳۵). گاه حلاجی در دکانهای پنبه‌فروشی انجام می‌شد و مشتریان منتظر می‌ماندند تا پنبهٔ خریداری شدهٔ خود را حلاجی شده تحویل بگیرند. ظاهراً از همین رو بوده است که محتسبان، پنبه‌فروشان را از اینکه زنان بر در دکان آنان بنشینند و منتظر اتمام کار حلاجی بمانند منع می‌کردند (← شیزری، همانجا؛ ابن‌اخوه، ص ۲۲۵).

حلاجان دوره‌گرد نیز کمان خود را به دست می‌گرفتند و در کوچه‌ها و خیابانها با صدای بلند حضور و آمادگی خود را برای کار اعلام می‌کردند ــ امروزه این اعلام ناظر به کار لحاف‌دوزی است نه حلاجی ــ و پس از قرار کار با مشتری، در حیاط خانهٔ او حلاجی و سپس لحاف‌دوزی می‌کردند. صاحب خانه معمولاً پذیرایی و تغذیهٔ حلاج را برعهده می‌گرفت (← احمدپناهی، ص ۳۱۴؛ دیوه‌جی، ص ۱۷۲؛ طعمه، همانجا).

بر اساس مالیاتی که از حلاجان گرفته می‌شده است (برای نمونهٔ ارقام در این‌باره ← «*کتابچه جزو جمع معمولی دارالسلطنهٔ قزوین: سنهٔ ۱۳۱۵*»، ص ۱۶۳۱ـ۱۶۳۲)، معلوم می‌شود که درآمد آنان، معمولاً، کمتر از بقالان و بزازان و، به‌مراتب، بیشتر از کله‌پزان، گازران، نمدمالان و بسیاری دیگر از اصناف بوده است و در مجموع، از اقشار متوسط جامعه به شمار می‌رفته‌اند. کار حلاجان و لحاف‌دوزان و درآمدشان، همچون کار رنگرزان و گازران، با رونق صنعت و پیشهٔ نساجی پیوسته بود و بدین‌ترتیب، با رواج صنعت نساجی به شیوهٔ فرنگی، کار اصناف مرتبط با نساجان نیز از رونق افتاد (تحویلدار، ص ۱۰۰ـ۱۰۱، ۱۰۳). استفاده از دستگاههای صنعتی حلاجی و ساخت کارخانه‌های پنبه پاک‌کنی، به ویژه در کنار مراکز تولید پنبه (←

---

1. Jane Paule Rashel Dieulafoy   2. Tavernier   3. Henry Binder

گلریز، ج ۱، ص ۷۵۲؛ گرگانی، ص ۳۲۶، ۳۳۲)، و رواج استفاده از الیاف مصنوعی در تهیهٔ رختخواب، کار حلاجان را بسیار محدود ساخته است. حلاجان سنّتی مدعی‌اند الیاف پشم یا پنبه‌ای که با کمان از هم باز شود کمتر صدمه می‌بیند و بارها می‌توان آن را پس از فشرده شدن، حلاجی و از هم باز کرد و بار دیگر از آن استفاده کرد، ولی حلاجی با ابزار جدید، به الیاف پشم یا پنبه آسیب بسیار می‌رساند (عابدی، همان مصاحبه).

ظاهراً صنف حلاجان، به همراه صنف پنبه‌فروشان، در نظام فتوت، پیری به نام زاهد بن عون داشتند (← شیخلی، ص ۱۸۵، به نقل از *الذخایر و التحف فی بیر الصنایع و الحرف* از مؤلفی مجهول) و بنابر روایتی، حسین‌بن منصور حلّاج*، صوفی مشهور قرن سوم، یا پدرش، به حلاجی اشتغال داشتند (← فؤاد صالح سیّد، ص ۹۱). مولانا ابواسحاق شیرازی (← بسحق أطعمه*) نیز حلاج لقب داشت (← بسحاق أطعمه، ص ۳؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۳۶۷). مانند بسیاری اصناف دیگر، از صنف حلاجان نیز در شعر فارسی، به ویژه در شهرآشوبها، سخن رفته است (برای نمونه ← گلچین‌معانی، ص ۳۷، ۱۳۰، ۲۳۳ـ۲۳۴، ۲۸۰، ۲۹۱؛ نیز ← شهرآشوب*). حلاجان و حرفهٔ آنها موضوع مَثَلهای چندی قرار گرفته است (برای نمونه ← شهری‌باف، ص ۲۹۱، ۶۱۷). در گذشته، نزد عوام، عبور دادن زانوی به چله افتاده (← چهل*) از میان دسته و چلهٔ کمان حلاج، از روشهای چله‌بری به شمار می‌رفت (طباطبائی اردکانی، ص ۴۴۲).

منابع: هانری رنه د آلمانی، *از خراسان تا بختیاری*، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ ابن‌اخوه، *کتاب معالم القربة فی احکام الحسبة*، چاپ محمد محمود شعبان و صدیق احمد عیسی مطیعی، مصر ۱۹۷۶؛ محمداحمد پناهی، *آداب و رسوم مردم سمنان*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محمدابراهیم باستانی پاریزی، *گنجعلی‌خان*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ هنری بایندر، *سفرنامهٔ هانری بایندر: کردستان، بین‌النهرین و ایران*، ترجمهٔ کرامت‌الله افسر، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسین‌بن خلف برهان، *برهان قاطع*، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۶۱ ش؛ احمدبن حلّاج بسحاق أطعمه، *دیوان*، [چاپ میرزاحبیب اصفهانی]، استانبول ۱۳۰۲؛ حسین‌بن محمدابراهیم تحویلدار، *جغرافیای اصفهان*، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۴۲ ش؛ حسین‌بن حسن جمال‌الدین انجو، *فرهنگ جهانگیری*، چاپ رحیم عفیفی، مشهد ۱۳۵۱ـ۱۳۵۴ ش؛ بهروز خاماچی، *بازار تبریز درگذر زمان: بررسی اوضاع تاریخی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی بازار تبریز*، تبریز ۱۳۷۵ ش؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرةالشعراء*، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۳۱۹/۱۹۰۱، چاپ افست تهران ۱۳۸۲ ش؛ دهخدا؛ ژان پل راشل دیولافوا، *ایران، کلده و شوش*، ترجمهٔ علی‌محمد فره‌وشی، چاپ بهرام فره‌وشی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ سعید دیوه‌جی، «صناعات النساء فی الموصل»، *التراث الشعبی*، سال ۲، ش ۹ (ربیع‌الاول ۱۳۹۱)؛ محمدپادشاه‌بن غلام محیی‌الدین شاد، *آنندراج: فرهنگ جامع فارسی*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ سعید شرتونی، *اقرب الموارد فی فُصح العربیة و الشوارد*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ جعفر شهری‌باف، *قند و نمک: ضرب‌المثلهای تهرانی*، تهران ۱۳۷۰ ش؛ صباح ابراهیم سعید شیخلی، *الاصناف فی العصر العباسی: نشأتها و تطورها*، بغداد ۱۳۹۶/۱۹۷۶؛ عبدالرحمان‌بن نصر شیزری، *کتاب نهایةالرتبة فی طلب الحسبة*، چاپ سیدباز عرینی، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ محمود طباطبائی اردکانی، *فرهنگ عامهٔ اردکان*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ سلمان هادی طعمه، *کربلاء فی الذاکرة*، بغداد ۱۹۸۸؛ محمدبن جلال‌الدین غیاث‌الدین رامپوری، *غیاث‌اللغات*، چاپ منصور ثروت، تهران ۱۳۷۵ ش؛ فؤاد صالح سیّد، *معجم‌الالقاب و الاسماء المستعارة فی التاریخ العربی و الاسلامی*، بیروت ۱۹۹۰؛ قاضی‌خان بدرمحمد دهار، *دستورالاخوان*، چاپ سعید نجفی اسداللهی، تهران ۱۳۴۹ـ۱۳۵۰ ش؛ «کتابچه جزو جمع معمولی دارالسلطنهٔ قزوین: سنهٔ ۱۳۱۵»، در پرویز ورجاوند، *سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین*، دفتر ۳، تهران ۱۳۷۷ ش؛ منصور گرگانی، *اقتصاد گرگان و گنبد و دشت*، تهران ۱۳۵۰ ش؛ احمد گلچین‌معانی، *شهرآشوب در شعر فارسی*، به کوشش پرویز گلچین‌معانی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدعلی گلریز، *مینودر، یا، باب‌الجنهٔ قزوین*، [قزوین] ۱۳۶۸ ش؛ *مردم‌شناسی روستای ابیانه*، پژوهشگران: زلیخا نظری داشلی‌برون و دیگران، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، پژوهشکدهٔ مردم‌شناسی، ۱۳۸۴ ش؛ میرزاسمیعا، *تذکرةالملوک*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۸ ش؛

Marcel Bazin and Christianne Bromberger, *Gilân et Âzarbâyjân oriental: cartes et documents ethnographiques*, Paris 1982; Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe sözlük*, İstanbul 1993; John T. Platts, *A dictionary of Urdū, classical Hindī and English*, Oxford 1982; Jean - Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Turquie et de Perse*, Introduction et notes de stéphane Yerasimos, Paris 1981; *TA*, s.v. "Hallaç"; Hans E. Wulff, *The traditional crafts of Persia*, Cambridge, Mass. 1976.

/ افسانه منفرد /

حَلّاج، حسین‌بن منصور، صوفی مشهور سدهٔ سوم و چهارم. نام جدّ حلاج را مُحَمّی و کنیهٔ خود او را ابوعبداللّه و ابومغیث نوشته‌اند. زندگی، اندیشه و به‌ویژه کشته شدن حلاج، در تاریخ تصوف پیوسته معرکهٔ آرای متقابل و حتی متناقض بوده است. مآخذ و اسناد، مشحون از روایات افسانه‌آمیز، ناسازگار و آمیخته به حب و بغض مریدان و منکران حلاج‌اند و اعتماد نسبی را هم بر نمی‌انگیزند. موافقان و مخالفان حلاج، نه تنها در تحلیل افکار و آثار وی سخت رویاروی هم قرار گرفته‌اند بلکه در گزارش سوانح حیات، به‌ویژه انگیزه‌های محاکمه و قتل او،

نیز کمتر توافق نشان داده‌اند. شخصیت حلاج بعد از قتل نیز تا عصر حاضر، در هاله‌ای از پیچیدگی و ابهام، و در نوسان بی‌سابقه‌ای از رد و قبول است: از شیادی مدعی الوهیت تا شهید عشق الهی. شگفت آنکه، برخلاف تصور معمول، در بین منکران حلاج کم نیستند صوفیان مشهوری چون سهل تستری* و جنید بغدادی*؛ همچنان‌که در شمار ستایشگران، یا دست کم عذرجویان عقاید او، به نام فقیهان و حکیمان شیعه نیز برمی‌خوریم. مجموعهٔ این ویژگیها ــ که خبر از تعدد شخصیت حلاج می‌دهد ــ سبب شده است تا برخی او را بیش از یک تن انگارند (← هجویری، ص ۲۳۰؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۴؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۲ش، ص ۶۲).

سوانح حیات. حسین‌بن منصور، بیشتر به نام پدرش، منصور حلاج، معروف است (دربارهٔ این نوع نسبتهای مجازی با علاقهٔ بُنُوّت ← محدث ارموی، ج ۲، ص ۱۰۳۲ـ۱۰۳۳). نیای او محمّی، زردشتی و از اعقاب ابوایوب انصاری*، صحابی مشهور، بود که مسلمان شده بود (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۸۹؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۴۴؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۴ـ۴۵۵). برخی محققان مجوسی بودن نیای حلاج و انتسابش به صحابی پیامبر را تناقض دانسته و احتمال داده‌اند نسب‌نامه‌ای که حلاج را به ابوایوب، صحابی پیامبر، می‌پیوندد ساختهٔ مریدان او باشد، همچنان که انتساب نیای حلاج به مجوس، ممکن است ناشی از غرض‌ورزی مخالفان باشد (← زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۳۱ـ۱۳۲؛ طه عبدالباقی سرور، ص ۴۲).

معتبرترین گزارش را دربارهٔ زندگی حلاج، خطیب بغدادی (ج ۸، ص ۶۸۹ـ۶۹۱) از قول حمد، فرزند سوم حلاج، روایت کرده که تقریباً از جانب‌داریهای معمول فرزند از پدر به دور است. حلاج در حدود سال ۲۴۴ در روستای طور، در بیضای فارس، به دنیا آمد (همان، ج ۸، ص ۶۸۹؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۲۳؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل مادّه؛ قس ابن‌ندیم، ص ۲۴۱، که زادگاه او را موضوع اختلافی دانسته است).

پدرش، منصور، به حلاجی اشتغال داشت و در اهواز (خوزستان) و تستر به این کار می‌پرداخت تا اینکه در حدود ۲۵۵ با خانواده‌اش به شهر واسطِ عراق کوچید (ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۲؛ میسون[1]، ص ۱۴ـ۱۵). احتمالاً لقب حلاج، به سبب شغل پدر، برای حسین‌بن منصور به جامانده‌است (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۰؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۳؛ برای احتمالات دیگر ← ادامهٔ مقاله). حلاج از فارسی‌زبانان بیضا نبود (زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۳۳) یا در واسط فارسی را به فراموشی سپرد (ماسینیون[2]، ۱۳۵۸ش، ص ۱۸؛ *د. اسلام*، همانجا). این نکته از گفتگوی او با علی‌بن سهل اصفهانی* (متوفی ۲۸۰)، از مشایخ صوفیهٔ اصفهان، و فهم نکردن سخن او معلوم می‌گردد (*کتاب اخبارالحلاج*، ص ۳۸؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۸ـ۹۹). نوجوانی وی در میان مردم واسط، که بیشتر سنّی‌حنبلی و کمتر شیعه بودند، گذشت و پیش از دوازده سالگی حافظ قرآن شد (ماسینیون، ۱۳۵۸ش؛ *د. اسلام*، همانجاها). در ۲۶۰، در شانزده سالگی، تحصیلات مقدّماتی خود را به سنّت حنبلیان به پایان برد و به تنهایی به تستر رفت و به حلقهٔ مریدان سهل‌بن عبدالله تستری (۲۰۳ـ۲۸۳) پیوست. حلاج دو سال در حلقهٔ سهل پایید و چون سهل ــ به سبب دفاع از نظریهٔ خود در وجوب دائم توبه ــ به بصره تبعید شد، وی نیز همراه استادش به بصره رفت (ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۰). طریقهٔ سهل، زهدِ توأم با ریاضت بود و حلاج با آنکه بعدها هرگز به این طریقه وفادار نماند اما عبادات و مجاهدات طاقت‌فرسای او در بصره و بعدها در مکه، متأثر از تعالیم سهل بود (زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۳۵).

حلاج هجده ساله بود که حلقهٔ سهل تستری را در بصره ترک گفت و به بغداد رفت و هجده ماه محضر عمروبن عثمان مکی (متوفی ۲۹۷)، از نزدیکان جنید بغدادی (متوفی ۲۹۸)، را درک کرد. در همین فاصله به جرگهٔ تصوف راه یافت و ظاهراً اول‌بار در تستر از دست عمروبن عثمان مکی خرقه گرفت (خطیب بغدادی؛ ذهبی، همانجاها؛ میسون، ص ۱۶). میسون (ص ۱۷) عقیده دارد اقامت در بصره بر حلاج دوگونه تأثیرگذارد: تأثیر تفکر عرفانی و ادبیات تغزلی و تعلیمیِ رایج در بصره بر زبان و شعر او؛ و نیز بیداری و برانگیختگی وجدانش در برابر مظالم اجتماعی. حلاج در بصره با امّ‌الحسین، دختر ابویعقوب اقطع صوفی، منشی جنید، ازدواج کرد (۲۶۴) و دارای سه پسر و یک دختر شد (خطیب‌بغدادی، ج ۸، ص ۶۸۹؛ ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۲۰). ازدواج او با اعتراض شدید استادش، عمرو مکی، روبه‌رو شد. این اعتراض به اختلاف و دشمنی بین استاد و پدرزنش، ابویعقوب اقطع، انجامید (خطیب‌بغدادی، همانجا). سبب ناراحتی عمرو مکی از ازدواج حلاج به درستی دانسته نیست. شاید شیخ، برای همسری دختر مرید خود، فرد دیگری را در نظر داشته و از اقدام حلاج آزرده شده، یا اختلاف مشرب شاگرد و استاد سبب این کدورت شده است، چون حلاج، در سلوک عرفانی به سُکْر (← سُکر و صَحو*) تمایل داشت و عمرو در طریقتِ اهل صَحْو بود (← زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، همانجا). احتمال دیگر آن است که در آیین تصوف در مواردی چون اختیار همسر، کسب اجازه از شیخ معمول بوده است ــ هر

1. Herbert W. Mason   2. Louis Massignon

چند ضرورت نداشته ــ و عمرو این ترک ادب را عمدی انگاشته و رنجیده بود (همو، ۱۳۷۷ش، ص ۴۴ـ۴۵، ۲۶۳). برخی، با استناد به مدارک، سبب اصلی کدورت را اختلاف ابویعقوب و عمرو بر سر زعامت صوفیان بصره پنداشته‌اند. دیگر اینکه هر دو می‌خواستند حلاج را ــ که از همان زمان در تعبد و سلوک شهره بود و به کرامت منسوب ــ به خود اختصاص دهند (شیبی، ۲۰۰۷، ص ۲۴). اما احتمال بیشتر آن است که امّ‌الحسین، دختر ابویعقوب اقطع، از خاندان کرنبایی (از طوایف شیعه در تستر) بود؛ طائفه‌ای که از نظر سیاسی با فتنهٔ صاحب‌الزنج پیوند داشتند (ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۲۰ـ۲۱؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۷ش، ص ۴۲). از این‌رو، می‌توان حدس زد که پیوند حلاج با خاندانی شیعی، خوشایند عمرو مکی نبود. باری، حلاج محفل عمرو را ترک گفت و به عزم مشورت با جنید بغدادی دربارهٔ سلوک با استاد آزرده‌اش، به بغداد رفت (۲۶۴). جنید، حلاج را به شکیبایی و مدارا با استادش توصیه کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۰). حلاج در بغداد ماند و به حلقهٔ مریدان جنید راه یافت و دومین خرقهٔ خود را در تصوف از دست او گرفت. زرین‌کوب (۱۳۵۷ش، همانجا) بر آن است که اساساً جنید بود که حلاج را به تصوف وارد کرد و برای اول بار به او خرقه پوشاند.

حلاج در حلقهٔ جنید با صوفیان مشهوری چون ابوالحسین نوری* (متوفی ۲۹۵) و ابوبکر شبلی* (متوفی ۳۳۴) آشنایی یافت (ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۱؛ ابن‌تغری‌بردی، ج ۳، ص ۲۰۳).

چند سال بعد، حلاج از بغداد به تستر رفت و این آغاز سفرهای تبلیغی او بود. وی نخستین حج خود را در ۲۶ سالگی (۲۷۰) به جای آورد. در این سفر، یک سال تمام در مکه در عزلت به سر برد و تمام وقت خود را به عبادت و روزه‌داری گذراند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۶؛ *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۴۳). در بازگشت از مکه، در حالی که جمعی صوفی مرید به همراه داشت، به بغداد رفت و در ملاقاتی با جنید مطالبی مطرح نمود که جنید آنها را به شدت انکار کرد (خطیب بغدادی، همانجا). برخی منابع، علت طرد حلاج را سؤال وی از جنید دربارهٔ جوهرِ فرد دانسته‌اند. جنید سؤال حلاج را کفرآمیز تلقی کرد و همچنین با شنیدن مدعیات او، به ویژه قولِ اناالحق، برآشفت و با طرد حلاج پیش‌بینی کرد که وی عاقبت جان بر سر این عقیده خواهد گذاشت (ــه *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۳۸ـ۳۹؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۵؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۷؛ نیز برای دیگر مواردی که سبب شد جنید، حلاج را انکار کند ــه *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۹۲؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۷۴). پس از جنید، صوفیان دیگر هم در بغداد احتیاط را در کناره‌گیری از حلاج دانستند؛ عمرو مکی برضد او شایعه‌پراکند و پدرزنش، ابویعقوب اقطع، نیز از او تبری جست. پس از این رویداد، حلاج نیز از جنید روی تافت و از تصوف سنّتی، یا همان مکتب بغداد، فاصله گرفت و برای ارشاد خلق به تستر رفت. در تستر به وعظ و ارشاد پرداخت و با اقبال عظیم مواجه شد و موقعیتی خطیر به دست آورد (خطیب بغدادی؛ عطار، همانجاها)؛ اما، از سوی دیگر، حسد همگنان سبب شد تا دعوتش در آنجا یک سال بیشتر نپاید. در این میان رفتار خصمانهٔ شیخ سابقش، عمرو مکی، که با بدگویی و نامه‌پراکنی در رد و تکفیر حلاج همراه بود، وی را به ترک تستر ناگزیر کرد. او چنان از دشمنی عمرو آزرده بود که به نشانِ اعتراض خرقهٔ تصوف را بر تن درید و سیاحت خود را از آن پس با جامهٔ سربازان آغازید (خطیب بغدادی، همانجا). احتمالاً اساس اینکه برخی منابع حلاج را به تلون در پوشش منسوب یا متهم کرده و از آن، گونه‌ای ریا و مخفی‌کاری فهمیده‌اند (ــه ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۱ـ۲۰۲؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۲)، همین رویداد بوده است (برای توجیهات دیگر دربارهٔ تغییر جامهٔ حلاج ــه ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۴ـ۶۵).

حلاج پنج سال در خراسان، ماوراءالنهر، سجستان و کرمان تردد کرد و در این بین گذار او به زادگاهش، فارس، نیز افتاد. او که در خلال این سیاحتها به نشر عقاید و افکارش ــ و به تعبیر پسرش، حمد، «دعوت به حق» ــ مشغول بود از افشای هویت خود ابا داشت، چنانکه در فارس، با نام مستعار «ابوعبداللّه زاهد» ظاهر شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۱). انتخاب آگاهانهٔ نام مستعار در فارس شاید به این دلیل بود که می‌خواست در پوشش نامی جدید، ذهن مردم را از سابقهٔ حرفهٔ پدر و احتمالاً مذهب زردشتی نیای خود منصرف کند و از دشمنیها و مقاومتهای محلی در برابر افکارش بکاهد و راه را برای دعوت خود هموار سازد (همانجا). بعد از آن، بار دیگر به تستر رفت و این‌بار، به جز نشر عقاید، خوارق عاداتی هم از او ظاهر شد. این خوارق بیشتر از نوع اِخبار از ضمایر و اسرار مردم بود و به همین سبب، برای اولین‌بار، با لقب «حلاج‌الاسرار» یا به اختصار «حلاج» نامبردار شد (همان، ج ۸، ص ۶۹۰؛ ابن‌تغری بردی، همانجا). وی بعد از مدتی توقف در اهواز، پسرش حمد را به جانشینی در حلقهٔ مریدان به جانهاد و خود به بغداد شتافت و دومین حج خود را در هیئتی صوفیانه و در جمع چهارصد مرید، از راه بصره آغاز کرد (*کتاب اخبارالحلاج*، ص ۴۰؛ خطیب بغدادی، همانجا). حلاج در همین سفر از سوی ابویعقوب نهرجوری* (متوفی ۳۳۰) و برخی دیگر از صوفیه، متهم به ساحری و شیادی شد (خطیب بغدادی، همانجا). این اولین اتهام رسمی حلاج به جادو و شعبده بود.

یک‌سال بعد از سفر حج، به بصره، و پس از توقفی یک‌ماهه

به اهواز رفت و پس از توقفی کوتاه در تستر، به همراه زن و فرزندانش آن دیار را ترک گفت و به بغداد رفت و یک سال در آنجا ماند. آنگاه به سودای سیاحت دیار بیگانگان و دعوت غیرمسلمانان به افکار صوفیانه و وحدت کلمه و سلوک راه حق، به تنهایی سفر دوم خود را آغاز کرد. او ابتدا به هندوستان رفت و آنگاه از کنار رود سند، به ملتان و از آنجا تا کشمیر و چین پیش رفت. در همین سفر برای بار دوم به خراسان و ماوراءالنهر رفت و ترکستان را نیز سیاحت کرد. وی در این سفرها بـه نگاشتن آثاری هم موفق شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۰ـ۶۹۱؛ ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۲۷). جز این شهرها سفرش به قم، که در آنجا با مقاومت جدّی علمای امامیه مواجه شد (ــه حلاج و امامیه)، قطعی است. در اصفهان نیز بر علی‌بن سهل اصفهانی (متوفی ۳۰۷)، صوفی بزرگ آن دیار، خرده گرفت و ابن‌سهل هم او را به کفر منسوب کرد و مردم را بر او شوراند تا حلاج، به ناچار، از اصفهان گریخت (*کتاب اخبار الحلاج*، ص ۳۸؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۸ـ۹۹؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۵). حلاج در این سیاحتها، ضمن فراخواندن بت‌پرستان به اسلام، عقاید خود را نیز انتشار داد. وی در میان ترکان ایغوری و مردمان دیگر، برضد ثنویت (زندقه) نیز تبلیغ کرد. همچنین با داعیان سامانیان، که در خراسان حاکم بودند، تماس یافت (میسون، ص ۲۵ـ۲۷). نفوذ فرااقلیمیِ حلاج را از اینجا می‌توان حدس‌زد که به گفتهٔ حمد، پس از بازگشت او از سیاحت، پی‌درپی نامه‌هایی برای وی از جایهای گوناگون می‌رسید که او را مریدانه، با القابی الهی و معنوی، خطاب می‌کردند (ــه خطیب بغدادی، ج۸، ص ۶۹۱؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۶). او نزد هندیان به «مغیث»، بین مردم چین و ترکستان به «مقیت»، در خراسان به «ممیز»، در بغداد به «مصطلَم»، و در بصره به «مُحیِّر» (خطیب بغدادی، همانجا؛ قس عطار، همانجا؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۵، که لقب وی را در بصره مُجیر نوشته‌اند) نامبردار بود. «مُشَمِّس»، با دو معنای متضادِ ریاکار و صاحب کرامت، نیز از دیگر القاب او بود (ــه ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۲). به دنبال بازگشت حلاج از این سیاحت به بغداد و کسب شهرتی فراگیر بود که بحث و اختلاف جدّی دربارهٔ عقیدهٔ او آغاز شد (ــه خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۱؛ ابن‌جوزی؛ ذهبی، همانجاها).

در حج سوم ــ که در حدود سال ۲۹۰ انجام شد و دو سال با اعتکاف و تَنَسُّک تمام در آن سامان به طول انجامید ــ در اندیشه و گفتار او تغییر اساسی پدید آمد (عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۶؛ د. *اسلام*، همانجا). پسرش، حمد، در این‌باره می‌گوید که پس از بازگشت از سومین حج به بغداد، احوال او بـه کـلی دگرگون شد و مردم را به چیزهایی خواند که او از آنها بی‌خبر است (خطیب بغدادی، همانجا). از برخی اشعار او پیداست که با این نیت به مکه رفت تا عقاید باطل خود را به پیشگاه حق عرضه کند و به جای گوسفند خود را قربان سازد (شیبی، ۲۰۰۷، ص ۴۸۷). مخالفان حلاج گفته‌اند وی پیش از سفر حج، در هند نور ایمانش را به کفر باخت (ذهبی، همانجا). احتمالاً در همین فاصله، افزون بر تغییر عقیده، در بینش سیاسی و اجتماعی حلاج نیز تحولی رخ داده است. شیبی (۲۰۰۷، ص ۲۷ـ۳۰) مدعی است حلاج در هند با ریاضت شدید به نوری الهی دست یافت و وظیفهٔ خود دانست تا مردم را بدان نور دعوت کند، اما متوجه شد که تنها مانع او در این دعوت دولت عباسی است که باید زوال یابد. نتیجه‌ای که شیبی گرفته است، بدون آنکه سخنش دربارهٔ نور الهیِ حلاج مستند باشد، درست می‌نماید. ابن‌ندیم (همانجا) نیز شخصیت حلاج را چنین وصف کرده است: او متهور و در برابر حکام عصر جسور بود و آهنگ براندازی داشت.

قطعاً همین سیاحتها در تحول معنوی، بروز شطحیات، و رشد اندیشهٔ سیاسی حلاج بسیار تأثیر داشته‌اند. برخی اسباب تحول وی احتمالاً چنین بوده‌اند: آشنایی با فرقه‌های مختلف در هند؛ فراگرفتن سحر و شعبده و تأثر از عرفان هندی؛ ارتباط با قرامطه و باطنیه در اهواز و خراسان و تأثر از عقیدهٔ ایشان در باب حلول و اتحاد؛ ارتباط با عقاید شیعی و داشتن تفکر مهدویت؛ تأثیر فضای معنوی مکه و عبادت و ریاضت مداوم در کنار کعبه؛ الگو گرفتن از نهضت زنگیان و آشنایی با دولت مستقل علویان در طبرستان (ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۲۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۳۶ـ۱۳۸؛ ادامهٔ مقاله ــه «حلاج و امامیه» و «مذهب حلاج»). از سوی دیگر، حلاج در همین ایام، با اظهار شطحیات (ــه شطح*)، نزدیکان خود را نیز برآشفته بود. حمد می‌گوید برخی مشایخ صوفیه، از جمله شبلی، از او کناره گرفتند و رابطه‌اش با علی‌بن عیسی (متوفی ۳۳۴)، وزیر عباسی، که پیش از این طرفدار حلاج بود، به کدورت انجامید. نزد تودهٔ مردم نیز به ساحر و مجنون یا صاحب کرامات و معجزات معروف شد، که اینها همه بـه حبس وی، بـه فرمان خلیفه انجامید (ــه خطیب بغدادی، همانجا). حلاج از حج به بغداد بازگشت. این‌بار با صراحت و قوّت بیشتری شطحهای اندیشه‌سوز خود را از طریق وعظ در مساجد، و حتی در کوی و بازار، با هیئتی شوریده، اظهار کرد (عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۶؛ د. *اسلام*، همانجا). او از به کارگیری کلام لطیف و شاعرانه و نیز از تأثیر نشان دادن خوارق عادات ــ که عوام آن را سحر یا تردستی تلقی می‌کردند ــ در جلب شنونده غفلت نمی‌ورزید. اقبال مردم به کلمات حلاج و شور بی‌سابقهٔ خاص و عام در شنیدن مدعای غریب، کلام شورانگیز و شعر شیوای او، به همراه بروز کرامات یا دست کم شهرت حلاج بدانها، رفته رفته

آشوبی سیاسی ـ اجتماعی ـ دینی پدید آورد که حلاج در رأس آن فتنه شناخته می‌شد. مردم او را به چشم ولیّ الهی یا مصلحی غیبی می‌دیدند که امید نجات خلق و پایان مظالم خلافت عباسی بدو بازبسته است. افزونی مریدان و مجذوبان حلاج، سبب شد که دربار خلیفه از شورش برضد نظام، و فقیهان از ضایع ماندن احکام شرع، احساس خطر کنند (ــــ ادامهٔ مقاله).

آشوب بغداد، محاکمه و قتل حلاج. مقارن بازگشت حلاج به بغداد در سال ۲۹۶، مرکز خلافت با آشوبهای اجتماعی و آشفتگی اوضاع دربار مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵ـ۳۲۰) دست به گریبان بود. اساساً بغداد در سالهای پایانی قرن سوم و آغاز قرن چهارم دستخوش شورشهای داخلی و خارجی بود. شورش سال ۲۹۶ برضد خلیفه که در آن ابن‌معتز و گروهی از دولتمردانِ مدعیِ خلافت به قتل رسیدند، تهدید خلافت عباسی از جانب علویان طبرستان، خطر دولت فاطمیان در تونس، فتنهٔ قرامطه که سالها در ناحیهٔ بین‌النهرین وجود داشت، کمی و گرانی ارزاق در بغداد و نارضایی شدید مردم از دربار مقتدر، نظام خلافت را در معرض فروپاشی قرار داده بود (مسعودی، ج ۵، ص ۱۹۳، ۲۰۶ـ۲۰۷، ۲۰۹؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۳۶ـ۴۲). از سوی دیگر، در دورهٔ مقتدر نزاع مذهبی هم به اختلافات درباری دامن می‌زد. مقتدر و ابن‌فراتِ وزیر، حامی شیعیان بودند و آل‌جراح و علی‌بن عیسی وزیر در مقابل این دو قرار داشتند (اقبال آشتیانی، ص ۹۷ـ۹۸).

بی‌کفایتی و نااهلی وزیران عباسی و عزل و نصب پی در پی ایشان، دربار را دچار تزلزل و بغداد را گرفتار شورشهای داخلی و خارجی کرده بود. فتنهٔ حلاج هم مزید بر علت شد، به حدی که جمعی او را مسبب این آشوبها می‌دانستند (آرنالده[1]، ص ۱۳۵؛ برای تزلزل خلافت عباسی و روی کار آمدن پی‌درپی وزیران خلیفه مقتدر ــــ میرخواند، ج ۳، ص ۵۰۲ـ۵۰۳؛ اقبال آشتیانی، ص ۹۸ـ۹۹). پیش از این، موافقانِ سنّتگرای حلاج ــ که حنبلیان بودند ــ در حدود ۲۹۶ می‌خواستند با شورش، مقتدر و مشاوران فاسدش را برکنار کنند و رقیبش، معتز، را به خلافت برسانند. حلاج پیشوای روحانی این شورش و ابن‌حمدانِ حنبلی معمار اصلی آن بود. این شورش ناکام ماند و تنها نتیجهٔ آن حساس شدن وزیر شیعی مقتدر، ابن‌فرات، به نقش حلاج و تحت مراقبت قرار گرفتن وی از جانب وزیر بود (د. اسلام، همانجا؛ میسون، ص ۲۹ـ۳۰).

در این بحران، عقاید و شطَحیات حلاج فقیهان بغداد را هم برضد او برانگیخت. این بار ابن‌داود* اصفهانی (متوفی ۲۹۶)، فقیه بزرگ ظاهری مشرب، پیش‌گام مخالفت با حلاج شد. او پیگیر بود تا فقها و قضات معتبر را به تکفیر حلاج و صدور فتوای قتل او راضی کند. سرانجام ابن‌داود، حلاج را نه به جرم تصوف بلکه به اتهام عقیده به حلول و اتحاد تکفیر کرد و به قتل او فتوا داد. اما ابوالعباس‌بن سُریج (متوفی ۳۰۶)، فقیه سرشناس و شیخ شافعیهٔ بغداد، نه تنها حلاج را به تعبد و آگاهی از قرآن و سنّت ستود و از تأیید این فتوا استنکاف ورزید، بلکه در مقابل ابن‌داود، فتوای انکاری صادر کرد. طبق نظر ابن‌سریج در مواردی که ذهن و زبان فرد دچار الهامات مرموز و گرفتار موهومات است، و به اصطلاح در وجد یا سکر به سر می‌برد و شطحیات می‌گوید، شریعت حکمی ندارد؛ ازاین‌رو، نمی‌توان گفتار کفرآمیز حلاج را ترجمانی از عقیدهٔ اصلی او دانست و برضد او به آنها استناد کرد. بدین‌گونه، حلاج از محاکمهٔ رسمی جان به دربرد، اما تحت‌نظر قرار گرفت (*کتاب اخبارالحلاج*، ص ۱۰۶ـ۱۰۷؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۴۴ـ۱۴۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۲). گسترش بدبینیها و شکست هواداران حلاج، بغداد را برای او ناامن کرد؛ از این‌رو، وی به تستر گریخت و در آنجا، که مرکز هواخواهان حنبلی‌اش بود، پنهان شد (ــــ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۰).

در همین فاصله برخی از یاران حلاج، به سبب پافشاری بر عقاید او، دستگیر شدند و به عقاید کفرآمیز خود دربارهٔ ربوبیت حلاج اعتراف کردند. حلاج دو سال متواری و مخفی بود تا آنکه ابوالحسن علی‌بن احمد راسبی*، صاحب بریدِ واسط و اهواز و شوش، که خود از قدیم‌ترین دشمنان حلاج بود، بر حسب اتفاق مخفیگاه او را کشف کرد (ابن‌ندیم، ص ۲۴۲؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶). حلاج با لباس مبدل، در حالی‌که سعی در انکار هویت خود داشت، دستگیر شد و هویتش با خیانت یکی از پیروان او، به نام حماد دبّاس، فاش گردید. دبّاس قبلاً در بغداد توقیف شده و زیر شکنجه قول داده بود برای کشف مخفیگاه حلاج همکاری کند (ابن‌ندیم، همانجا). راسبی نوشته‌ای برای دربار فرستاد مبنی بر اینکه حلاج مدعی ربوبیت و قائل به حلول است. بنابراین، در ربیع‌الآخر ۳۰۱، حلاج را در راه رفتن به بغداد، وارونه بر مرکب سوار کردند و لوحه‌ای به گردنش آویختند که بر آن نوشته شده بود: «این از داعیان قرمطی است» (همانجا؛ قرطبی، ص ۹۱). پیداست که حلاج این‌بار قرمطی شناخته شد و اتهام قرمطیان* نیز، که حلول و اتحاد* بود، بدو نسبت داده شد.

محمدبن زنجی، کاتب دربار و شاهد محاکمات و مناظرات حلاج، که این محاکمه را تا پایان کار حلاج گزارش کرده، گفته است که دبّاس و مرید دیگری به نام ابوعلی اَوارجی، که از

---

1. Roger Arnaldez

حلاج تبری جسته بودند، آنچه از حیله‌های او سراغ داشتند نوشتند و انتشار دادند. وقتی نوشتهٔ ایشان به دست مقتدر رسید، وی وزیر خود، علی‌بن عیسی جراح، را مأمور رسیدگی به فتنهٔ حلاج کرد. براساس نوشته‌های اوارجی، علی‌بن عیسی برضد حلاج، شاهدانی از مریدان وی را دستگیر کرد (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۱ـ۷۱۴؛ برای تأثیر نوشته‌های اوارجی در اتهامات حلاج ← ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۲۵۱ـ۲۵۶). در بازجوییها، مریدان ادعا کردند که حلاج مردگان را زنده می‌کند و اعتراف کردند که وی را خدا می‌دانند. از نامه‌هایی هم که حلاج به دوستان و مریدان خود نوشته بود ادعای حلول و اتحاد و ربوبیت برمی‌آمد. حلاج را با مریدان روبه‌رو کردند. او ضمن آنکه از نسبتهای مریدان به کلی تبری جست، اظهار داشت که به خدا پناه می‌برد از اینکه دعوی ربوبیت یا نبوت داشته باشد. آنگاه خود را مسلمانی معرفی کرد که فرایضش را به‌جا می‌آورد و جز خیر از او صادر نمی‌شود. سرانجام قضات حاضر، به دلیل انکار شواهد از جانب حلاج و ثابت نشدن جرم، از فتوای تکفیر تن زدند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶ـ۴۵۷؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۷). برخی گفته‌اند حلاج با دفاعیات خود در این محاکمه نشان داد که از قرآن، سنّت، فقه و هر دانش دیگری به کلی بی‌بهره است و سخن گفتن عادی نیز نمی‌داند و از این‌رو عیسی وزیر او را تمسخر کرد (← ابن‌ندیم، ص ۲۴۱ـ۲۴۲؛ قرطبی، ص ۹۰ـ۹۱). اما آثار حلاج گواه آگاهی او به قرآن است و مسلّماً خلاف این داوری را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، در روایت موافقان حلاج از این محاکمه آمده است که وی در اثنای بازجویی برآشفت و وزیر را تهدید کرد که «دستور می‌دهم تا زمین ترا فرو برد»، وزیر ترسید و به بازجویی ادامه نداد (خطیب بغدادی، همانجا؛ میرخواند، ج ۳، ص ۵۰۳ـ۵۰۴؛ خواندمیر، ج ۲، ص ۲۹۱).

نتیجهٔ تلاش دوستان درباری حلاج آن بود که توانستند از محاکمهٔ علنی و تمام عیار وی جلوگیری کنند. در نتیجهٔ این کوششها تنی چند از هواداران حلاج آزاد شدند و خود او نیز از قتل رهید؛ با این حال به فرمان علی‌بن عیسی، ریشش را تراشیدند و او را سه روز بر پل غربی ـ شرقی بغداد به صلیب شکنجه آویختند. در این سه روز، منادی او را قرمطی معرفی می‌کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۵؛ قرطبی، ص ۹۲ـ۹۳؛ ابن‌عماد، ج ۲، ص ۲۳۳). به نظر شیبی (۲۰۰۷، ص ۴۰)، احتمالاً جرم قرمطی بودن سبب شد که مجازات حلاج به قتل نینجامد، زیرا عباسیان، در آن زمان، برخورد شدید با قرمطیان را صلاح نمی‌دیدند. پیش از آن، قرامطه در نامه‌هایی به علی‌بن عیسی وزیر اطمینان داده بودند که تاکنون مقاومت ایشان در مقابل خلافت عباسی نوعی دفاع از خود بوده است و اتهام شورش برضد دربار و نیز نسبت کفر به ایشان واقعیت ندارد. این نامه‌ها سبب شده بود تا روابط دستگاه خلافت با قرمطیان بهبود نسبی بیابد و انتساب حلاج بدیشان چندان نابخشودنی نباشد.

به جز تشهیر (رسواکردن)، مجازات اصلی حلاج در این محاکمه، چندین سال حبس بود. در این مدت حلاج، با خادم وفادارش ابن‌فاتک، مرتب از زندانی به زندان دیگر منتقل می‌شد (کتاب *اخبارالحلاج*، ص ۹۰؛ خطیب بغدادی، همانجا).

دوران حبس حلاج در این سالها (۳۰۱ـ۳۰۸) با دست به دست شدن مکرر منصب وزارت مقارن بود (خطیب بغدادی؛ شیبی، ۲۰۰۷، همانجاها). حلاج این فرصت را غنیمت شمرد و به نشر افکار خود در میان زندانیان پرداخت. گزارشهای بسیاری از بروز کرامات و خوارق عادات او در زندان خبر می‌دهد و همین عامل برشمار مریدان حلاج از میان زندانیان افزود (خطیب بغدادی، همانجا؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۴ـ۹۶؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۹۰ـ۵۹۱). برخی مردم، زندانیان و نیز خدم و حشم خلیفه باور داشتند که حلاج مرده را زنده می‌کند و جنّیان در خدمت اویند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۵، ۷۱۲؛ ذهبی، همانجا). برخی منابع نیز فعالیت او را در مدت حبس، فقط ارشاد زندانیان و برحذر داشتن مهرآمیز ایشان از جرم و گناه دانسته‌اند (← کتاب *اخبار الحلاج*، ص ۱۰۱ـ۱۰۲؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۵). با وجود آسودگی حلاج در حبس، در خارج، سعایت منکران پی‌درپی ذهن خلیفه را راجع به حلاج و خطر فتنهٔ او و یارانش بر می‌آشفت. این‌بار معارض اصلی او ابومحمد حامدبن عباس (مقتول ۳۱۱)، وزیر و مستوفی دربار مقتدر و تیول‌دارِ واسط، بود. او مردی متعصب و کینه‌جو بود و از روی جاه‌طلبی هر جنایتی را در حق رقبای سیاسی‌اش روا می‌دید (اقبال آشتیانی، ص ۹۹). وی برای بار دوم در ۳۰۷ وزیر شد، اما این‌بار هم به ثروت‌اندوزی و احتکار آذوقهٔ مردم روی آورد. اقدام اخیر او خشم شدید مردم را برانگیخت، چنان‌که در ۳۰۸ به خانه‌اش هجوم بردند و غائلهٔ بزرگی در بغداد به پا شد (هندوشاه‌بن سنجر، ص ۲۰۶؛ ابن‌عماد، ج ۲، ص ۲۵۲؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۴۶). در این آشوبها حلاج در زندان تحت‌نظر بود. در ۳۰۶، به یک زندان حمله شد و زندانیان گریختند. گفته‌اند که به حلاج نیز پیشنهاد فرار دادند، اما او نگریخت (← شیبی، ۲۰۰۷، ص ۴۷)؛ البته شیبی (همانجا) این گزارش را غیرواقعی دانسته است. در همان زمان حلاج در خارج از زندان، و حتی در دربار، هواخواهان بسیار داشت. از جمله افراد شاخص دربار ــ که در واقع مرید حلاج و رقیب حامد وزیر بودند ــ حمد قُنّایی (کاتب دربار)، نصر قشوری (حاجب خلیفه) و شغب (مادر خلیفه) بودند. شغب به استجابت دعای حلاج و تأثیر نَفَس او در شفای بیماری خودش و فرزندش، مقتدر، اعتقاد

خاصی پیدا کرده بود. قنّایی نیز حلاج را به الوهیت می‌شناخت و مردم را به طاعت از او فرامی‌خواند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ ابن‌کثیر، ج ۶، جزء ۱۱، ص ۱۵۰). نصر هم دختر خود را به همسری پسر حلاج درآورده بود (*تبصرة‌العوام*، ص ۱۲۳). حلاج در زندان هم از ارتباط با هواخواهان درباری‌اش نمی‌کاست، چنان که در همان محبس، *کتاب‌السیاسة و الخلفاء* را به نام مقتدر، *الدرة* را به اسم نصر قشوری، و *السیاسة* را برای حسین‌بن حمدان* (سردار خلیفه) نوشت (ابن‌ندیم، ص ۲۴۳؛ ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۳۵؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۴۸). این محبوبیت چندان بود که قشوری خلیفه را راضی کرد تا برای حلاج خانه‌ای بزرگ در کنار زندان بسازند و او را به آنجا منتقل کنند. حلاج در این خانه، چندان مقید و در فشار نبود، بلکه این امکان برایش فراهم بود که افرادی را به حضور بپذیرد و از دری که خانه به زندان داشت با زندانیان دیگر هم در گفتگو باشد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳؛ ابن‌کثیر، همانجا).

از سال ۳۰۸ که سوءتدبیر حامد وزیر سبب شد بغداد و خلافت عباسیان با شورش مردم و سرکشی سپاه مواجه شود، دشمنی وی با حلاج نیز شدت گرفت. حامد که می‌دید رقیبانش در دربار به هواخواهی از حلاج برخاسته‌اند و طرفداران مردمی حلاج نیز دائم برضد او تجمع می‌کنند، می‌بایست این وضع را آرام می‌کرد. واضح بود که از میان برداشتن حلاج، موقعیت حامد را در دربار تثبیت می‌کرد و احتمالاً فتنهٔ مردم را نیز فرومی‌نشاند. از این‌رو، وی اصرار داشت تا محاکمهٔ حلاج به‌سرعت از سرگرفته شود و از خلیفه به جد می‌خواست تا این بار اجرای آن را بدو بسپارد (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۴۶ـ۵۰). دومین محاکمهٔ حلاج، که در حضور حامد وزیر آغاز شد، هفت ماه به طول انجامید. در این مدت، زندان حلاج انفرادی بود و ارتباط او با همه قطع شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳). دیلمی به نقل از ابن‌خفیف از آخرین روزهای حلاج، به‌تفصیل در *کتاب سیرت* (ص ۲۳۵ـ۲۳۹) گزارش داده است. در این مدت حامد وزیر، گواهان و اسناد فراوانی برای اثبات ساحری و نیز دعوی ربوبیت حلاج، از میان گفته‌ها و نوشته‌های او، فراهم آورد. از جمله زنی از نزدیکان حلاج، با نقل چند جریان عجیب، به ساحری حلاج و ادعای الوهیت او گواهی داد. از جمله اظهار داشت حلاج در مکانی ناگهان بر او ظاهر شده و از او خواسته است که در برابر وی سجده کند و در مقابل استنکاف آن زن گفته است: او اله آسمانهاست و من اله زمینم (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳ـ۷۱۴؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۷؛ *تبصرة‌العوام*، ص ۱۲۲ـ۱۲۳؛ خواندمیر، ج ۲، ص ۲۹۱). برخی معاصران این گواهی را ساختگی و دسیسهٔ حامد دانسته‌اند (← ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۲۵۷ـ۲۵۸؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۷ش، ص ۲۹۰). حلاج در همهٔ موارد، گواهان را به قوّت تکذیب می‌کرد و عقیدهٔ کامل خود را به اصول و فروع دین اظهار می‌داشت. تنها اتهامی که پذیرفت و کار او را به دشواری کشید نامه‌های او خطاب به داعیان خود در شهرها بود. نامه‌ها با این عبارت آغاز شده بود: «مِن‌الرحمن‌الرحیم الی...». نیز نوشته‌ای از او به دست آمد با این عبارات: «انّی مُغرِقُ قوم نوح و مُهلکُ عادٍ و ثمودَ» (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۶۳، ۷۰۶؛ ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۴؛ قرطبی، ص ۷۹، ۸۵). وقتی‌نامه‌ها را به حلاج نشان دادند، تصدیق کرد که خط اوست. اما در دفاع از اتهام ادعای ربوبیت اظهار داشت که این تعابیر نزد قوم به «عین‌الجمع» معروف است و صوفیان دیگر هم بدان معتقدند؛ مگر نه آنکه فاعل خداست و من و دست آلتیم؟ حامد وزیر همانجا از حلاج خواست تا توجیهات خود را بنویسد و او نوشت. سپس از مشایخ صوفیه دربارهٔ عقیدهٔ حلاج نظر خواست (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۶).

روایت عطار (۱۳۷۸ش، ص ۵۸۵) که جنید در پاسخ به این استفتا، فتوا به قتل حلاج داد درست نیست، چون جنید سالها قبل (۲۹۸) از دنیا رفته بود (← خواندمیر، ج ۲، ص ۲۹۲). اما ابومحمد جریری و شبلی، با اینکه ابتدا سعی در کناره‌گیری از اظهارنظر داشتند، عاقبت مجبور به پاسخ شدند. جریری گفت: «این مرد کافرست، او و هر که چنین عقیده دارد کشتنی است» و شبلی اظهار داشت: «هر که چنین عقیده دارد باید او را از آن باز داشت». در این میان، ابن‌عطا گفت که او نیز عقیدهٔ حلاج را دارد و هر که جز این بگوید کافرست. ابن‌عطا را نزد حامد بردند. وزیر با او به درشتی سخن گفت و ابن‌عطا به مظالم و اختلاسهای وزیر اشاره کرد، وزیر برآشفت و به ضرب و شتم او فرمان داد، و ابن‌عطا در آن مجلس یا اندکی بعد، بر اثر همان ضربه‌ها، جان سپرد (ذیقعدهٔ ۳۰۹) (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۶ـ۷۰۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۳، ص ۲۱۲).

در محاکمات، چون حلاج نسبت ساحری خود را انکار می‌کرد، این اتهام به اثبات نرسید؛ بنابراین، اتهامات او خلاصه شد به ارتباط با قرامطه، دعوی ربوبیت، و قول به عین‌الجمع (د. *دین و اخلاق*، ذیل مادّه). البته اتهام ادعای ربوبیت شامل موارد مشابه، مانند بابیت، مهدویت و نبوت، نیز می‌شد. حلاج در مواردی قویاً این ادعا را نفی و گواهان را تکذیب می‌کرد و در مواردی هم گفتار یا نوشتهٔ کفرآمیز منسوب به خود را رمزی و خارج از فهم مخالفانش می‌دانست. در بسیاری موارد هم از سیاق گفتار یا نوشتار کفرآمیز حلاج معلوم بود که صاحب آن در حال جذبه و سُکر بوده و به جای عقیده، شطح از او صادر شده است. از همه مهم‌تر آنکه حلاج در تمام محاکمات دائماً با اقرار

به شهادتین، تأکید بر فضیلت خلفا و محترم شمردن فرایض شرعی، خود را مسلمانی معتقد و مقید به اصول و فروع دین معرفی می‌کرد و شبهه‌ای باقی نمی‌گذاشت. این اقرار بهتر از هر دفاعی، از او رفع اتهام می‌کرد؛ از این‌رو، اثبات کفر حلاج و واداشتن فقیهان و قاضیان به صدور فتوای قتل او، ابداً آسان نبود (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۵ـ۷۰۷، ۷۱۲).

حامدبن عباس در روزهای آخر، حلاج را از زندان به خانهٔ خود منتقل کرد و مورد انواع آزار و اهانت قرار داد؛ مرتب حلاج را به مجلس خود احضار می‌کرد و در همان حال از او بازجویی می‌کرد، اما هرگز سخنی برخلاف شرع از او نشنید (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۷ـ۱۲۸). سرانجام آخرین جلسهٔ محکمه، که به فتوای قتل حلاج منجر شد، تحت‌نظر حامد وزیر و با حضور سه قاضی برقرار شد: ابوعمر حمادی، قاضی مالکی محلهٔ کرخ؛ ابوجعفربن بهلول، قاضی مدینةالمنصور؛ و ابن‌الاشنانی، از قضات شام. رئیس محکمه، مالکی بود و دو قاضی دیگر حنفی بودند (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۷؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۵۶). احتمالاً حامد کاملاً حساب شده، و به دلایلی برضد حلاج، قضات را انتخاب کرده بوده است. حامد می‌دانست در فقه مالکی، برخلاف فقه شافعی، توبهٔ زندیق پذیرفته نمی‌شود و حلاج متهم به زندقه بود. علاوه بر این، حنبلیان و شافعیان مخالفان حکومت بودند و نیز در محاکمهٔ پیشین، حلاج با فتوا ندادنِ ابن‌سریجِ شافعی، آزاد شده بود (← شیبی، ۲۰۰۷، ص ۵۶ـ۵۷).

آنچه حلاج در این محکمه نتوانست از خود دفع کند و به فتوای قتلش انجامید، یافتن دست‌نوشته‌ای از او بود که در آن به ظاهر فریضهٔ حج را انکار کرده بود. حلاج نوشته بود کسانی که استطاعت حج ندارند در موضعی پاکیزه از خانهٔ خود محرابی بسازند و آن را کعبه فرض کنند و آداب حج را، از احرام و طواف، در همانجا به جا آورند. آنگاه سی یتیم را اطعام کنند و مبلغی صدقه دهند و با این اعمال از حج واجب بی‌نیاز می‌شوند. حلاج این اتهام را پذیرفت و گفت که این دستور را در کتاب *الاخلاص* حسنِ بصری* دیده است. قاضی اظهار کرد: «ای حلال‌الدم! آن کتاب را در مکه دیده‌ام و چنین چیزی در آن نیست». حامد وزیر تعبیر «حلال‌الدم» را دستاویز قرار داد و قاضی را وادار کرد تا همین کلمه را به عنوان حکم حلاج بنویسد و امضا کند. قاضی ابوعمر، با اصرار وزیر، تسلیم شد و قاضیان حاضر در محکمه نیز به اکراه حکم را تأیید و امضا کردند. حلاج برآشفت و بر ایمان خود به توحید و نبوت و فروع دین تأکید کرد و افزود که با این فتوا مسلمانی به مذهب سنّت و جماعت را به مرگ محکوم می‌کنند، حتی ایشان را دعوت به مباهله کرد، اما سودی نبخشید (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۷ـ۷۱۸؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۸ـ۱۲۹؛ خواندمیر، ج ۲، ص ۲۹۱ـ۲۹۲). گزارش تنوخی (متوفی ۳۸۴) دربارهٔ صدور فتوا مفصّل‌تر است. به روایت او (ج ۱، ص ۱۶۲ـ۱۶۳)، پس از طرح اتهام اِسقاطِ حج، ابوعمر حکم داد که این زندقه‌ای است که توبه برنمی‌دارد. اما قاضی ابوجعفر اظهار کرد باید خود او به این کفر اقرار کند، اگر بگوید دروغ گفته‌ام که هیچ، در غیر این صورت باید توبه‌اش داد. اما حامد، با رأی ابوعمر، فتوای قتل را تنظیم کرد. تنوخی (ج ۱، ص ۱۶۳) اظهار می‌کند حلاجیه هنوز هم به رأی حلاج در باب حج پایبندند و تأکید دارند دستور حلاج در حدیثی از امامان اهل‌بیت هم آمده و فقط شامل کسانی است که استطاعت حج ندارند و اصلاً حج رفتن بر ایشان واجب نیست (← ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۲۸۳ـ۲۸۴). میسون (ص ۲۸ـ۲۹) معتقد است کعبه‌ی نمادین بهانه‌ی قتل حلاج بوده، زیرا این اظهارات، پیش از او هم در تاریخ سابقه داشته است، برای نمونه، در سالهای ۲۱۰ـ۲۲۰ یکی از خلفا، برای سربازان ترک خود، در سمرقند چنین کعبه‌ای بنا کرده بود. بنابر برخی گزارشها، حلاج به جای نماز و روزه و عبادات دیگر نیز اعمالی تعیین کرده بود (← ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۵). بعضی قول حلاج را دربارهٔ حج، با فتنهٔ قرامطه، که در پی تخریب کعبه بودند، مشابه می‌دانند. به‌ویژه آنکه نقل می‌کنند حلاج به یکی از دوستانش نوشته بود: «اهدم‌الکعبة»، که مقصودش احتمالاً استقبال از مرگ بوده است، یعنی کعبهٔ بدن را ویران کن؛ اما ظاهریان گفته بودند منظورش بیت‌اللّه بوده است (← ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۴۶ـ۴۷؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۹).

در اصل آنچه سبب شد حامد وزیر به دشمنی با حلاج برخیزد و محاکمهٔ او را تا فتوای قتل پیگیری کند، اتهامات سیاسی حلاج بود، از جمله ارتباط با قرمطیان و خطر شورش برضد خلافت عباسی. اتهام اعتقادی حلاج نیز دشمنی فقیهان را سخت برانگیخته بود و از نظر حامد هم جانشین مؤثری برای اتهام سیاسی او بود. اما چون اثبات کفر عقیدتی حلاج دشوار بود و به قتل او نمی‌انجامید، مسئلهٔ فقهی‌ای که اثبات آن دشوار نبود دست‌آویز حامد و فقیهان شد تا حلاج را به جرمِ «تبدیل حج»، به سزای همهٔ اتهامات ثابت نشده‌اش برسانند.

با تلاش حامد وزیر، فتوا به تأیید مقتدر رسید. نصر قشوری، برای الغای حکم به مادر مقتدر، شغب، متوسل شد. نصر اعتقاد داشت با قتل حلاج، بر خلیفه بلایی نازل می‌شود. شغب نیز فرزندش را از قتل حلاج برحذر داشت. مقتدر ابتدا نپذیرفت، اما چون همان روز تب کرد، از اجرای حکم جلوگیری نمود. قتل حلاج چند روز به تأخیر افتاد، اما سرانجام، با اصرار حامد، حکم اجرا شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۸ـ۷۱۹؛ تنوخی، ج ۱، ص ۱۶۲ـ۱۶۳).

در سه‌شنبه ۲۴ ذیقعدهٔ ۳۰۹، در کنار دجله، در محلی به‌نام بـاب‌الطـاق، حکـم قـتل اجـرا شـد (خـطیب بـغدادی، ج ۸، ص ۷۰۵). برابر نقلی از ابن‌خفیف، حامد وزیر که موفق شده بود از ۸۴ فقیه حاضر در مراسم، برای قتل حلاج فتوا بگیرد، قبل از اجرای حکم فتوا را خواند و از آنان خواست تا شهادت دهند که کشتن حلاج به صلاح مسلمانان و ریختن خـون او بـه‌گـردن ماست، و خلیفه و وزیر از آن بری‌اند (سه دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۲۳۹ـ۲۴۰). آنگاه طبق دستور خلیفه حلاج را هزار تـازیانه زدند، سپس دست و پایش را بریدند و بعد او را به دار آویختند و پیکرش را مـورد آزار و اهـانت قـرار دادنـد (ابـن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۴۵؛ دیلمی، همانجا).

با دیدن این صحنه، شبلی که تا آن زمان خاموش بود فریاد برآورد و جامه درید و در پی او جمعی از صوفیان بیهوش شدند. نزدیک بود فتنه‌ای آغاز شود، اما حکومت جلوگیری کرد (*کتاب اخبارالحلاج*، ص ۸). آنگاه سر حـلاج را بـریدند و پیکرش را سوزاندند و خاکسترش را به دجله ریختند و سر و دست و پایش را به پل بغداد آویختند و در پایان ذیقعده سر او را به خراسان نزد مـبلّغانش فـرستادند (خـطیب بـغدادی، ج ۸، ص ۷۱۹ـ۷۲۰؛ ابـن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۹؛ ابـن‌خلّکان، هـمانجا). پـیداست کـه مجازاتی تا این اندازه توأم با شکنجه را نمی‌توان حکم شرع دانست و این خود نشان‌دهندهٔ آن است که حلاج قربانی فتنه‌ای سیاسی شد، احتمالاً برای تنبیه و تحذیر دیگر فتنه‌جویان.

پس از مـرگ حـلاج، وراقان بـغداد را از خـرید و فـروش نوشته‌های او منع و آثـار او را نـابود کـردند، از آن مـیان فـقط *طواسین*، که از طریق زندان به دست ابن‌عطا آدمی* رسید، حفظ شد (شیبی، ۲۰۰۷، ص ۷۷). بـا کشـته شـدن حـلاج، بـعضی یارانش معتقد شـدند که امـر بـر دشـمنان مشـتبه شـده است و شخص دیگری را کشته‌انـد، بـرخـی نـیز رجـعت او را انـتظار می‌کشیدند و عده‌ای هم مدعی بودند کـه وی را دیـده و بـا او سـخن گـفته‌انـد (خـطیب بـغدادی، ج ۸، ص ۷۰۹؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌خلّکان، همانجاها). مطابق برخی گزارشها، وی هنگام مـرگ به مریدان وعده داده بود کـه سـی روز دیگـر بـازمی‌گردد (سه خـطیب بـغدادی، ج ۸، ص ۷۱۰؛ ابـن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۶؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۳، ص ۲۱۲).

اسباب باطنی مرگ حلاج از نظر صوفیه. دلایل باطنی‌ای که در آثار و اقوال صوفیه برای مرگ حلاج ذکر شده است از جمله آنکه حلاج در زمانی که شاگرد عـمرو مکـی بـود جـزوه‌ای در توحید و تصوف از او ربود و برای مردم خواند و موقعیت استاد را به خطر انداخت. عمرو نیز او را به مرگی فجیع، درست مانند آنچه رخ داد، نفرین کرد (ابونصر سراج، ۱۹۴۷، ص ۹؛ انصاری، ص ۳۸۱). برابر نقلی دیگر، عـمرو حـلاج را بـه سـبب ادعـای معارضـه با قرآن نفرین کرده بـود (ابـن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۴؛ ابـــن‌حجر عـــــقلانی، ج ۳، ص ۲۱۲، ۳۱۴). نـــجم‌رازی (۱۳۵۲ش [الف]، ص ۳۳۶ـ۳۳۷) ابتلای حلاج را برای محو کردن دود أنـانیتی مـی‌دانـد کـه در انـاالحـق بـود. افـلاکـی (ج ۱، ص ۲۸۵ـ۲۸۶) از مولوی نقل کرده است که سبب قـتل حـلاج منازعهٔ او با پیامبر بود که چرا آن حضرت در معراج، فقط برای مؤمنان امت از حق طلب شـفاعت کـرد نـه کـافران. رؤیـاها و مکاشفاتی نیز از شبلی، ابن‌خفیف، ابن‌فاتک و عـده‌ای دیگـر، پس از مرگ حلاج، روایت شده که در آنها از قول هاتفی غیبی اسباب دیگری برای ابتلای حلاج مطرح شده است، از جمله: افشای راز الهی (سه *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۸۷؛ مستملی، ربع ۲، ص ۷۳۹، ۹۰۱؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۹۴)؛ دعـوت مردم بـه خـود پس از آگـاهی از اسـرار حـق (دیـلمی، ۱۹۵۵، ص ۱۰۳)؛ و گـرفتن دیـهٔ خـود در ازای رؤیت جـمال حـق (عین‌القضاة، *تمهیدات*، ص ۲۳۵ـ۲۳۶). خود حلاج نیز، بر فراز دار، از دو سبب باطنی یاد کرده است. در یکی از آنها، شطاحانه، ابراز داشته است که خدا او را به حقیقت فراخوانْد، سپس با او چنین کرد (دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۲۳۸ـ۲۳۹). در دومی خـود را مأخوذ به نگاهی دانسته که در جوانی به زنی بر فراز بام کرده، و گـفته است هـر کس چـنان بـرنگرد، چـنین فـرونگرد (*کتاب اخبارالحلاج*، ص ۳۳ـ۳۴).

خوارق عادات حلاج. غالباً به حلاج نـسبت سحر، تسخیر جـــن، شـــعبده و شـــیادی دادهانـد (سه تـنوخی، ج ۱، ص ۱۶۵ـ۱۶۹؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲ـ۷۱۳؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶ـ۴۵۷)، تا آنجا که تنوخی (ج ۱، ص ۱۶۵) مدعی است حلاج عوام را خوب می‌فریفت، اما بر اهل فِطْنَت تسلط نداشت. ابن‌جوزی (ج ۱۳، ص ۲۰۴) و ذهبی (ج ۱، ص ۴۵۶) از ابوبکر صولی* نقل می‌کنند که حلاج نادان، سفیه و فاجر بود و به عقل و خرد و زهد تظاهر می‌ورزید، در بین معتزله معتزلی بود و در جمع شیعیان و سنیان هم‌مسلک ایشان می‌شد، کیمیا می‌دانست، در شعبده دستی داشت و طبابت هم می‌کرد. مؤلف *تبصرةالعوام** (ص ۱۲۲) نسب ساحری او را به زرقاء یـمامه و سجاح (ساحران صدر اسلام) رسانده است (نیز بـرای آرائی از این قبیل سه قرطبی، ص ۷۹ـ۸۴). در نظر افراطی کسانی چون ابن‌جوزی و ابوبکر صولی ــ که از تناقض هم خـالی نیسـت ــ مجموع نظر مخالفان حلاج را می‌توان یافت. ابن‌جوزی نیز در رد افکار و اقوال حلاج و کشف حیله‌های او، کتاب *القاطع لمحال اللجاج القاطع بمحال المحلاج* را تألیف نموده و در آثارش (برای نمونه سه *المنتظم*، ج ۱۳، ص ۲۰۴) بدان ارجاع داده است، که البته در دسترس نیست.

مسلّم است که حلاج بر سحر مسلط بـوده و بـرای جـلب

مردم بـه دعـوت خـود، سـاحری را روا مـی‌دانسـته است (← ابوریحان بیرونی، ص ۲۱۲؛ آرنالده، ص ۲۰۸). در فهرست آثار مفقود او نیز به عناوینی چون *کتاب السحر* در طـلسم و کـیمیا بـرمی‌خوریم (← ابـن‌تیمیه، ج ۱، ص ۱۸۸؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۷۱، ۷۶). انصاری (ص ۳۸۴) هم تصریح کرده که همهٔ افعال او کرامات نبوده، بلکه با سحر و علوم غریبه هـم‌آمیخته بـوده است. برخی گزارشهای تاریخی نیز سبب عزیمت حلاج به هند را آموختن سحر و جادو، بلکه شعبده و چشم‌بندی، برای تأثیر در نفوس و جلب توجه عوام، ذکر کرده‌اند. یکی از هم‌سفران او می‌گوید که حلاج در بدو ورود به هندوستان به وی گـفت کـه برای آموختن سحر و دعوت مردم به خداوند به هند آمده است. وی دائم سراغ کسی را می‌گرفت که از او سحر بیاموزد تا عاقبت با دیدن خارق عادتی از یک پیر (یا یک زن) نزد او رفت (دیلمی، ۱۹۹۵، ص ۵۴، ۹۹ـ۱۰۰؛ خـطیب بـغدادی، ج ۸، ص ۶۹۷؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۵). با این‌همه، از دیـد بـرخـی مـعاصران، گزارشهای حاوی اقرار حلاج به آموختن سحر ــ همانند روایات تاریخی‌ای که به او نسبت ساحری و خوارق عادات می‌دهند ــ بی‌اعتبارند و جز چشم‌بندی و تردستی برای جـلب مـستمع و نهایتاً ارشاد خلق، تـعبیر دیگری دربارهٔ آنها روا نـیسـت (← ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۹۶ـ۹۷؛ طه عبدالباقی سـرور، ص ۲۱۴ـ۲۱۵).

خطیب بغدادی (ج ۸، ص ۷۰۰ـ۷۱۱)، بـا نـقل حـکـایاتی، حـلاج را شـیادی عـوام‌فـریب مـعرفی کـرده است. تـصویر حیله‌گریهای حلاج در بعضی از این حکایات، نهایت جاه‌طلبی لئیمانه را نشان می‌دهد و بـه غـایت غـریب و دور از واقـعیت است. ایـن روایـات، بـه‌ویژه از آن‌رو کـه راویـان آنـها مـبهم و ساختگی‌اند، دروغ و سخره تلقی شده‌اند (← طه عـبدالبـاقی سـرور، ص ۲۱۱ـ۲۱۲). از آن جـمله حـکـایت مـردی از یـاران حلاج است که از جانب او مأمور بود به دیاری دور برود و در آنجا مدتها خود را به نابینایی بزند تا بعدها با آمـدن حـلاج، در یک صحنه‌سـازی از پیش تعیین شده، با حضور انبوه مـردم از دست او شفا بگیرد و سپس پولی را که مردم بدو مـی‌دهند بـا حلاج قسمت کند. برخی از این حکـایات نـیز قـدرت سـحر و تسخیر جن را برای حلاج اثبات می‌کند (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۰ـ۷۱۱). واقعهٔ دیگری نیز که در آن شخصی که به شیادی حلاج پی برده و حلاج او را تهدید به قتل کـرده است، افسانه‌ای و جعلی می‌نماید (← تنوخی، ج ۱، ص ۱۶۵ـ۱۶۷؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۱ـ۷۰۲). در حکایتی دیگر حلاج اعتراف می‌کند که اینها نه کرامت است نه شعبده، اصلاً فعل من نیـست بلکه کار جنّیان است که در تسخیر من‌انـد (← خـطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۴).

منکران حتی زهد و عبادت حلاج را نیز نوعی شیادی تلقی کرده‌اند. قاضی تنوخی (ج ۱، ص ۱۵۹ـ۱۶۰) شهرت حلاج را به روزهٔ وصال یک‌ماهه در زندان، حیله‌ای بیش نمی‌داند. وی شرح می‌دهد که چگـونه مـریدان او غـذا را بـه‌صورت اوراق نـازکی درمی‌آوردند و به شکل دفتری به داخل زنـدان مـی‌فرستادند و مأموران خیال می‌کردند حلاج بی‌نیاز از خوراک است.

همچنین گفته شده است زمانی که حلاج در جامع بـصره تعبد می‌ورزید و هنوز شطحیاتی از او بروز نکرده بود، بعضی صوفیان برای او مدعی کراماتی شدند که نزد ایشان به «مُغوثات» شـهرت دارد. حـلاج از ایـن شـهرت و از ایـنکه او را مستجاب‌الدعوه و صاحب کرامت بشمارند سخت نگران شد و بصره را ترک کرد. او با ناراحتی اظهار می‌کرد مردم هرچه را که به من نسبت داده می‌شود بدون تحقیق می‌پذیرند. سپس از سادگی مردم در نسبت دادن معجزه‌ای خیالی بدو حکایتی را باز گفت که در آن پولی را که قبلاً خود حلاج در گوشهٔ مسجد پنهان کرده و روز بعد به سائل داده بود باعث شد تا بگویند خاک به دست او درهم می‌شود (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۷).

وی یک‌بار هم به‌سبب این تردستیها مجبور به تـرک دیـار خود شد. او در اهواز به ظـاهر کـردن خـوردنی و نـوشیدنی و میوه‌های غیرفصل در بیابان و نیز پـدید آوردن سـکه‌های نـقره شهره شد و چون ابوعلی جُبائی*، متکلم معروف، مکر حلاج را در پـنهان کـردن سکـه‌ها از قـبل در خـانهٔ خـود افشـا کـرد، حلاج از اهواز گریخت (ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۳؛ ذهـبی، ج ۱، ص ۴۵۶).

شهرت حلاج تا پایان عمر به نفوذ کـلام و سـحر و جـادو آنچنان بود که تأکید کرده بودند مأموران مجازات، هنگام اجرای حکم اعدام، سخنی از او نشنوند تا فریب نخورند. ازاین‌رو، وقتی حلاج در حال تازیانه خوردن مهلت خواست تا سخنی به مأمور مجازات بگوید که از فتح قسطنطنیه به‌حال او مفیدتر باشد، مأمور قبول نکرد و آن را نیرنگی برای رهایی از مجازات دانست (خـطیب بـغدادی، ج ۸، ص ۷۲۰؛ ابن‌خلّکان، ج ۲، ص ۱۴۵؛ خـوانـدمیر، ج ۲، ص ۲۹۲). از مـیان انـبوه خـوارق عاداتی که در منابع به او نسبت داده شده، دو مـورد مشـهورتر است: پیشگویی دقیق از زمان و مکان و چگونگی قتل خود، به نقل شاگردش عبدالمـلک اسکـاف (← انصاری، ص ۳۸۲)؛ حلاجی انبوهی پنبه‌دانه در زمانی انـدک، کـه یکـی از وجـوه تـسـمیه‌اش بـه حـلاج است (مـستملی، ربع ۴، ص ۱۴۳۹؛ انصاری، ص ۳۸۴؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۲).

مذهب حلاج. حلاج را در عقیده و سلوک باید صوفی بـه شمار آورد و نمی‌توان به او مذهب و دین خاصی نسبت داد، چنان که خود گفته است: «هیچ مذهبی نگرفته‌ام و آنچه دشوارتر

است بر نفس، اختیار کرده‌ام» (*کتاب اخبارالحلاج*، ص ۱۹؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۶). نیز وقتی از او پرسیدند چه مذهبی داری؟ پاسخ داد: «مذهب خدا» (← جامی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۹). اما بعضی منابع این امر مسلّم را با منقولات ضد و نقیض خود مخدوش کرده و او را متصنعی دانسته‌اند که برای جلب هر مرید، به هم‌کیشی با او تظاهر می‌کرد (← ابوریحان بیرونی، ص ۲۱۲؛ قرطبی، ص ۷۹ـ۸۴). با این‌همه، مسلّم است که وی در حیات خود نه تنها به جاآوردن فرایض را رها نکرد و اباحی نشد، بلکه پیوسته رعایت آداب شریعت را لازم می‌شمرد و خود اهل زهد، تنسک، دنیاگریزی و بخشش بر فقرا بود (← *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۱۹ـ۲۰، ۴۵، ۶۴ـ۶۵؛ هجویری، ص ۲۳۱ـ۲۳۲؛ نیز ← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۰). تنها عین‌القضاة (*نامه‌ها*، ج ۱، ص ۶۲، ج ۲، ص ۳۴۰) گفته است که حلاج، به‌سبب مغلوبیت (سُکر)، نماز نمی‌خواند، اما از ذکر و فکر، یک نفس خالی نبود. همچنین اعتقاد عاشقانهٔ او به مقام پیامبر اکرم صلی‌اللّه علیه‌وآله‌وسلم از طس‌السراج، که در آغاز *الطواسین* (ص ۹ـ۱۲) آمده، معلوم است. نیز آگاهی و علاقه‌اش به قرآن، که اسلوب *الطواسین* برگرفته از اوست، و از تفسیرهایی که بر آیات قرآن (صرف‌نظر از درستی آنها) نوشته پیداست (← آرنالده، ص ۷۹، ۹۷ـ۹۸، ۱۰۷ـ۱۰۸).

از سوی دیگر دربارهٔ تعبد و ریاضت حلاج گفته‌هایی اغراق‌آمیز و ناپذیرفتنی در دست است. مانند اینکه حلاج از ابتدای ماه رمضان تا عید فطر هیچ شبی افطار نمی‌کرد (← *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۴۶؛ در نقد این گزارشها ← خوانساری، ج ۳، ص ۱۳۹ـ۱۴۱). آنچه بیشتر اعتبار دارد ریاضت و تعبد او در اولین حج، در کنار کعبه است (دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۷ـ۹۸). حتی نهرجوری، که از منکران اوست، می‌گوید حلاج در تمام یک سالی که در مکه بود به‌حال روزه در موضع معیّنی از مسجدالحرام می‌نشست و جز برای طواف و طهارت از جای خود حرکت نمی‌کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۶).

شیبی (۲۰۰۷، ص ۳۴ـ۳۵؛ همو، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۶۶، ۱۶۸، ۲۰۴) کوشیده است میان اندیشه‌ها و سلوک حلاج و باطنیه ارتباطی به‌دست دهد. او بر آن است که حلاج افکارش را از اسماعیلیان گرفته و با اخوان‌الصفا* و تعلیماتشان آشنا بوده است. از جمله آنکه، مانند اسماعیلیه*، از حروف مقطّعه به عنوان رمز در شعر و نثر استفاده کرده و نیز به رسم داعیان اسماعیلی، نام مستعاری هم داشته است (محمدبن احمد فارسی)، ازاین‌رو احتمال داعی بودن وی منتفی نیست (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳).

از مکتبهای فلسفی هند و اندیشه‌های گنوسی (← غنوصیه*) و غُلات نیز در آثار و افکار حلاج شواهدی وجود دارد (← برتلس[1]، ص ۳۷ـ۳۸؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۰). برای نمونه، عقیده به تناسخ ارواح از وی نقل شده، چنانکه روح انبیا را در پیکر برخی مریدان خود تصور می‌کرده و ایشان را نوح و موسی و محمد می‌خوانده است (قرطبی، ص ۸۴ـ۸۶؛ ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۵؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶). همچنین ارتباط حلاج با قرامطه ــ گذشته از اینکه جرم سیاسی او بوده است ــ احتمال دارد که در افکار او نیز مؤثر بوده باشد (← ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۸۲ـ۸۳، ۸۸ـ۸۹؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۹).

افزون بر این احتمالات، مهم‌ترین شبهه دربارهٔ مذهب حلاج، میل و عقیدهٔ او به مسیحیت است و نیز شباهت مرگ وی با روایت مسیحیان از مصلوب شدن عیسی علیه‌السلام (روزبهان بقلی، ص ۴۶ـ۴۷). وی در اوایل دعوت خود متهم به دعوی مهدویت شد و در خطبه‌هایش از امام مهدی با تعبیر مسیح نیز یاد کرده بود. اینها باعث می‌شد حلاج علناً با مسیح یکی شمرده شود (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۶؛ میسون، ص ۲۲). اما این اصلاً به معنای گرایش او به مسیحیت نیست. او فقط خود را در رنج دیدن با مسیح مشترک حس می‌کرد و اینکه در شعرش نیز از او استمداد کرده و اظهار داشته که منتظر صلیب است نه بازگشت به مکه و مدینه، معنایی جز بلاجویی او ندارد (حلاج، ۱۹۹۷، ص ۶۹؛ میسون، ص ۲۲ـ۲۳؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۲۹؛ برای شباهتها و اشارات حلاج به مسیح ← ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۹۲ـ۹۴؛ آرنالده، ص ۵۶ـ۵۸، ۱۷۷ـ۱۸۹).

حلاج و صوفیه. حلاج در حیات خود، به سبب سخنان و اندیشه‌های مخاطره‌آمیزش، از سوی صوفیه طرد شد. صوفیان از اینکه موافق عقیدهٔ او قلمداد شوند، هراس داشتند. چنانکه آمد، اولین کسی که از حلاج تبری جست، استادش عمروبن عثمان مکی بود. وی همچنین در حج اول حلاج، در مکه حاضر بود و با دیدن ریاضتهای طاقت‌فرسای او، چنین نفرینش کرده بود: «این مرد می‌خواهد استقامت خود را به خداوند نشان دهد، خدا او را به بلایی بیازماید که طاقت نیاورد!» (← خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۸۹؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۶ـ۱۲۷). ابویعقوب اقطع نیز که ابتدا مفتون سلوک و احوال حلاج شده و دخترش را به او داده بود، بعدها سخت پشیمان شد و وی را به حیله و خباثت منسوب کرد (ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۳؛ ذهبی، همانجا). در منابع فقط از سه نفر نام برده شده است که به طرفداری از حلاج شهرت داشته‌اند: ابوالعباس‌بن عطاء بغدادی، محمدبن خفیف

1. Evgenii Eduardovich Bertel's

شیرازی و ابراهیم‌بن محمد نصرآبادی نیشابوری (ــه سُلَمی، ص ۳۰۸؛ خطیب بغدادی، همانجا؛ انصاری، ص ۳۸۰). ابن‌عطاء سرسخت‌ترین هواخواه حلاج بود و تا آخرین لحظه از عقیدهٔ او دفاع کرد؛ دفاعی که بعدها تا حد زیادی حلاج را نزد صوفیان متشرع تبرئه کرد (برای شخصیت و موقعیت ابن‌عطاء نزد صوفیه ــه زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۵). اما ابن‌عطاء نیز وقتی نامحرمان از حال حلاج می‌پرسیدند تقیه می‌کرد و مانند منکران می‌گفت که حلاج، مخدوم جن است (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۸). از نصرآبادی نیز نقل شده که اگر بعد از انبیا و صدّیقان موحدی باشد حلاج است (ــه سلمی، همانجا؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۹). نظیر همین عقیده را ابن‌خفیف نیز راجع به حلاج ابراز کرده است (ــه دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۱۰۰ـ۱۰۱). شبلی با عقیدهٔ حلاج فقط در نهان موافقت نشان می‌داد و با کناره‌گیری از او، در واقع حلاج را از عاقبتِ صراحتِ گفتارش برحذر می‌داشت. وی هنگام به‌دار آویختن حلاج نیز حضور داشت و این آیه را بر او خواند: «اَوَلَم نَنْهَکَ عنِ العالَمین؟» (حجر: ۷۰) (ــه خطیب بغدادی، همانجا؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۹۲، ۵۹۴). مرگ حلاج شبلی را متأثر کرد چنان‌که می‌گویند جنون او بر اثر ملامتِ وجدانش در سکوت بر قتل حلاج بوده است (ــه زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۵۱). شاید هم خود را به دیوانگی زد تا دچار سوء عاقبت وی نشود یا آنکه تغییر نظرش را دربارهٔ حلاج توجیه کند (ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۸). از او نقل شده است که پس از قتل حلاج می‌گفت: عقیدهٔ من و حلاج یکی بود، اما او اظهار داشت و من کتمان کردم. جنونْ مرا نجات داد و عقلِ حلاج او را به کشتن داد (خطیب بغدادی، همانجا؛ هجویری، ص ۲۳۰؛ نیز برای نظر صوفیان دربارهٔ اناالحق حلاج ــه ادامهٔ مقاله).

پس از حلاج، صوفیه به دلیل فرجام عبرت‌انگیزش، از اظهارنظر تأییدآمیز دربارهٔ او خودداری می‌کردند (کتاب *اخبارالحلاج*، ص ۱۰۵)؛ به‌طوری که حدود یک قرن در منابع صوفیه تقریباً چیزی از حلاج نیامده است، جز چند سخن از او و احتیاطاً با تعبیر «قال بعضهم» و «قال احدالکبراء» (طه عبدالباقی سرور، ص ۱۱). بعد از این فترت، سُلَمی (متوفی ۴۱۵) (همانجا) برای اولین بار راجع به حلاج نظری معتدل ابراز داشت. پس از او هجویری (متوفی ۴۶۵؛ ص ۲۳۱ـ۲۳۲) حلاج را جوانمردی مهذب و پاک نهاد خواند و تأکید کرد که آنچه از او صادر شده کرامت است نه سحر؛ اما شطحیات حلاج را درخور اقتدا ندانست. انصاری (همانجا) نیز احتیاطاً «توقف» را دربارهٔ عقاید حلاج به صوفیان پیشنهاد می‌کرد. در سده‌های بعد، با فاصله گرفتن از واقعهٔ سال ۳۰۹، حلاج دیگر معارض سیاسی نداشت. صوفیانِ مخالف اندیشهٔ او نیز با ظهور عارفانی چون ابوسعید ابوالخیر*، عین‌القضاة همدانی*، احمد غزالی* و شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، و دفاع و توجیه گستردهٔ آنان از افکار حلاج، رفته‌رفته به جمع موافقان پیوستند، به طوری که تا قرن ششم عموماً در بین صوفیه معارضی برای او وجود نداشت. از آن پس، وی در تاریخ تصوف قدّیس شد و قربانی حقیقت و شهید عشق الهی نام گرفت (ــه ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۱۴ـ۴۱۵). بیشتر سلسله‌های تصوف پس از وی، در اندیشه و سلوک متأثر از اندیشه‌های او و پیروانش هستند (ماسینیون، ۱۳۶۲ش، همانجا؛ برای اطلاع از این سلسله‌ها ــه همان، ج ۲، ص ۴۱۷ـ۴۳۶). وی در بین غیرصوفیه هم مرتبه‌ای بلند یافت؛ چنان‌که ابن‌مَسْلَمه (وزیر و دوست خطیب بغدادی)، در هنگام وزارت (۴۳۷)، با جمعی از هم‌رکابان خود در کنار جایگاه مصلوب شدن حلاج ایستاد و دعا کرد و او را شهید خواند (ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۷۱). در دورهٔ معاصر نیز حلاج در شعر ترکی «ولیِ اکبر» و در نزد هندیان «شهید حق» خوانده شده است (طه عبدالباقی سرور، ص ۲۰). ماسینیون (۱۳۵۸ش، ص ۳۴ـ۳۵) از کسانی نام برده است که حلاج را قطب غایب از انظار می‌دانند (برای باورها و آداب و رسوم برخی ملل شرقی در ستایش حلاج ــه همان، ص ۷۶ـ۸۳).

از سوی دیگر، برخی صوفیان متأخر که هنوز دعاوی حلاج را قابل دفاع نمی‌دانند، به همان نظر معتدل سُلَمی باور دارند و ردِ حلاج را خدشه‌ای بر تصوف نمی‌شمرند. برای نمونه، معصوم علیشاه (ج ۱، ص ۱۹۹، ۳۰۹) اصرار بر مدح حلاج ندارد و می‌گوید که در هر طایفه‌ای خوب و بد هست.

حلاج و امامیه. درگیری حلاج با خلافت عباسی و قتل او به فتوای فقیهان سنّی، پندار تمایل او به امامیه و حتی شیعه بودن او را برای برخی محققان قوّت بخشیده است. حلاج در یازده سالگی شاهد نهضت شیعی زنگیان (قیام صاحب‌الزنج) برضد عباسیان بود. احتمالاً وی با همین سابقهٔ ذهنی، در بغداد به علویان پیوست و یارانی گرد آورد تا قیامی چون قیام زنگیان برپاکند و دولتی چون علویان یا زیدیان طبرستان، که در سیاحتهایش با آنها آشنا شده بود، پی افکند (ــه ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۲۱ـ۲۲؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۳۰؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶۴ـ۲۶۶). برخی شواهد دیگر، از آشنایی و دوستی او با شیعیان صوفی خبر می‌دهد. از جمله اینکه حلاج در ابتدای ورود به کوفه، به روایت هجویری (ص ۳۰۸ـ۳۰۹)، در خانهٔ محمدبن حسن علوی مسکن گزید. از آن مهم‌تر، او در کوفه با ابوعماره محمدبن عبدالله هاشمی، تاجرزادهٔ متمایل به تشیع و تصوف، دیدار کرد که پس از آن، ابوعماره چنان مجذوب حلاج شد که مدتها در بصره مروّج عقاید او بود و از جانب مریدان حلاج به «خال المؤمنین» شهرت یافت. اعتقاد

یاران حلاج به ابوعماره بدانجا رسید که عقیده داشتند روح رسول اکرم در او حلول کرده و اهوازیان او را «سیّدنا»، که عنوانی ویژه بود، می‌خواندند و او را نبیّ حلاج می‌دانستند (تنوخی، ج ۱، ص ۱۷۳؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۳۰ـ۳۱). شواهد ضعیف دیگری نیز برای گرایش حلاج به تشیع می‌توان یافت، از جمله اینکه در کتاب مفقود شده‌اش، *الاحاطة و الفرقان*، نام دوازده امام شیعه را آورده و گفته است آیهٔ «اِنَّ عِدَّةَ الشُّهورِ عندَاللّهِ...» (توبه: ۳۶) به ایشان اشاره دارد. قرینهٔ دیگر اینکه فرقهٔ حلاجیه، امامان شیعه را نوری منشعب از نور خدا می‌دانند (مقدسی، ج ۵، ص ۱۲۹؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۶۴؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۳۲ـ۳۳). اما آنچه مسلّم است دعوت حلاج از سوی بزرگان امامیه در قم و بغداد با انکار شدید مواجه شد (تنوخی، ج ۱، ص ۱۶۱). شیبی (۲۰۰۷، ص ۳۷)، بی‌هیچ دلیلی، گفته است که حلاج در قم شیعیان را به هم پیمانی با خود برای سرنگون کردن دولت عباسی دعوت کرده بود. اما مطابق گزارشهای تاریخی، حلاج در قم ابتدا برای ابوالحسن علی‌بن حسین بابویه، پدر شیخ‌صدوق، نامه نوشت و در آن با ادعای وکالت و نیابت امام دوازدهم، او و اهل قم را به طاعت خود خواند. علی‌بن بابویه نوشتهٔ او را درید و بعد از مواجهه با او، با فضیحت و خفت تمام وی را از مجلس خود بیرون کرد (طوسی، ص ۴۰۳؛ خوانساری، ج ۳، ص ۱۴۳ـ۱۴۴؛ نیز ← بابویه، آل*). مهم‌تر از این، طرد و رسوایی حلاج از جانب بزرگان شیعه در بغداد است. ریاست شیعه در بغداد، در آن دوره با ابوسهل اسماعیل‌بن علی نوبختی (۲۳۷ـ۳۱۱) بود. ابوسهل، دست‌کم در سالهای وزارت ابن‌فرات، وزیر شیعه‌پرور مقتدر، در دربار عباسیان نفوذ بسیار داشت (اقبال آشتیانی، ص ۹۷ـ۹۸). حلاج برای موفقیت و محبوبیت اجتماعی و حتی مصونیت از تکفیرهای محتمل، به حمایت نوبختی بسیار نیازمند بود و شاید از همین‌رو در بغداد دعوت خود را از میان شیعیان آغاز کرده بود (← تنوخی، همانجا؛ اقبال آشتیانی، ص ۱۱۱ـ۱۱۲). اگر ابوسهل از او پیروی می‌کرد، هزاران شیعه در بغداد با او هم‌عقیده می‌شدند. حلاج بعد از ماجرای قم ادعای بابیت کرد و ابوسهل را در نامه‌هایی به پیروی خود فراخواند. نوبختی، که پیری با فراست بود، در پاسخ دعوت حلاج از او معجزه‌ای طلبید تا او و همهٔ شیعیان بدو بگروند. او از حلاج خواست تا مو و محاسن سفیدش را به سیاهی برگرداند تا جوانی از سرگیرد. از خواست ابوسهل معلوم بود که قصد رسوایی حلاج را دارد، چنانکه پس از ناتوانی و سکوت حلاج، با نقل این ماجرا در محافل بغداد، عامهٔ مردم به‌ویژه شیعیان را از او روی‌گردان کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۲ـ۷۰۳؛ طوسی، ص ۴۰۱ـ۴۰۲؛ اقبال آشتیانی، ص ۱۱۴ـ۱۱۵). از اینکه این مناظره را منابع غیرامامی نیز نقل کرده‌اند (برای نمونه ← خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۴)، می‌توان به صحت آن اعتماد داشت. اما برخی معاصران بر آن‌اند که حلاج با سکوت خود، سخافت درخواست ابوسهل را بدو نشان داد و او را متنبه و شرمنده کرد (← فرید غُرَیّب، ص ۱۷؛ طه عبدالباقی سرور، ص ۱۳). در نوبتی دیگر، وقتی حلاج برای جلب مردم درهمهای غیبی ظاهر می‌کرد، نوبختی از او خواست درهمی ظاهر کند که نام خود و پدرش بر دو طرف آن باشد، و این بار حلاج در ملأعام رسوا شد (قرطبی، ص ۸۷ـ۸۹). اقبال آشتیانی (ص ۱۱۶) حدس زده که این ماجرا در حدود سالهای ۲۹۸ـ۳۰۱ در حوالی اهواز رخ داده است. اما ماسینیون (۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۶۹ـ۱۷۰)، که در صحت این گزارشها مردد است، خصومت ابوسهل را با حلاج، در صورت صحت گزارشها، سیاسی و بر سر قدرت پنداشته است نه از سر نگرانی برای اعتقاد شیعیان.

اما مهم‌ترین سند امامیه در طعن حلاج، توقیع مشهور حضرت حجت علیه‌السلام است که به‌واسطهٔ حسین‌بن روح نوبختی در طرد و لعن جماعتی از مدعیان نیابت و وکالت، و در رأس آنان محمدبن علی شلمغانی* معروف به ابن‌عزاقر (مقتول در ۳۲۳)، صادر شد. البته در اینکه حلاج هم مشمول خطاب توقیع بوده است یا نه، تردید بلکه خدشه وجود دارد، زیرا اساساً سبب صدور توقیع، رد شلمغانی و چند مدعی دیگر مهدویت بود که نامشان در پایان توقیع آمده است، اما از حلاج نامی در میان نیست. در قدیم‌ترین سند توقیع ــ که شیخ‌طوسی (ص ۴۱۰ـ ۴۱۲) آن را نقل کرده است ــ از حلاج ذکری نیست. اما در نسخهٔ دیگر توقیع ــ که طبرسی (ج ۲، ص ۴۷۴ـ۴۷۵) آورده ــ قبل از متن توقیع، راوی نام حلاج را در شمار مدعیان بابیت آورده است. از این قرینه حدس زده‌اند که عبارات پایانی توقیع «و علی من شایعه و تابعه و بلّغه» در طعن هم‌مسلکان شلمغانی، شامل حلاج هم می‌شود. به‌هر حال اینکه برخی ناقدان تصوف از علمای امامیه گفته‌اند در لعن حلاج توقیعی صادر شده (← مقدس اردبیلی، ص ۵۶۱؛ خوانساری، ج ۳، ص ۱۴۴) مسامحه‌آمیز است. همچنین اقبال آشتیانی (ص ۱۱۳) احتمال داده که کوشش رؤسای امامیه (مانند ابوسهل نوبختی و حسین‌بن روح) و نیز دوستی ابن‌فرات (وزیر وقت) با ابوسهل و حمایتش از شیعیان، در صدور اولین فتوای قتل حلاج (۲۹۷)، یعنی اندکی بعد از آغاز دعوت عمومی وی (۲۹۶)، بی‌اثر نبوده است، زیرا بزرگان شیعه در بطلان عقاید حلاج تردید نداشته و وجودش را مایهٔ فتنه بین شیعیان می‌دانسته‌اند. مثلاً، حسین‌بن روح نوبختی* به صراحت حلاج را قائل به حلول و اتحاد معرفی کرده (← طوسی، ص ۴۰۵) و، مطابق نقلی ضعیف، به

اباحهٔ خون او نیز فتوا داده بود (← شوشتری، ج ۲، ص ۳۶، پانویس ۱؛ آقا محمدعلی کرمانشاهی، ج ۱، ص ۱۶۱؛ مقدس اردبیلی، همانجا). اقبال آشتیانی (همانجا) اقدام بزرگان امامیه را در همدستی با ظاهریان برای دفع فتنهٔ حلاج، بسیار زیرکانه و سیاسی دانسته است؛ با این توضیح که در بغداد، فقهای امامیه در محاکم قضایی رسمیت نداشتند. از سوی دیگر محکوم کردن حلاج، از طریق قضات و فقها و وزیران سنّی‌مذهب بغداد، با وجود رقابتهای بین شیعه و سنّی در آن دوره، تقریباً محال بود. بنابراین، احتمالاً امامیه در بغداد، برای کسب نفوذ فقهی و قضایی در محاکم، از بین مذاهب تسنن به مذهب نوظهور ظاهریه* ــ که بانی آن محمدبن داود ظاهری اصفهانی بود ــ نزدیک شده بودند. چنان‌که برخی فقهای مذهب ظاهریه در اصول و فروع با شیعه موافق بودند. ازاین‌رو، احتمال دارد که در فتوای امام ظاهریان بر کفر و قتل حلاج ــ هرچند پیگیری و اجرا نشد ــ اصرار فقهای امامیه هم مؤثر بوده است (← زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۲). دربارهٔ سبب اصلی قتل حلاج، یعنی حامد، نیز احتمال رابطه با شیعیان داده شده است. حامد با آنکه سنّی و معتمَد خلیفه بود، به‌ظاهر با شیعیان پیوند بسیار داشت. البته حمایت او از شیعه از روی اعتقاد نبود بلکه مصالح و منافعش این پیوند را ایجاب می‌کرد، چنان‌که در سالهای آخر وزارتش به‌کلی تغییر موضع داد و حتی حسین‌بن روح نوبختی، سومین نایب خاص امام دوازدهم شیعیان، را در بغداد به حبس انداخت. به نظر می‌رسد که رفق و مدارای حامد با شیعیان، و در رأس آنان با ابوسهل نوبختی، به سبب پیگیری و کمک ابوسهل در دستگیری و قتل حلاج بوده است (اقبال آشتیانی، ص ۹۹ـ۱۰۱). میسون (ص ۳۱) نیز، بدون ارائهٔ قرینهٔ تاریخی، دشمنی سرسختانهٔ حامد با حلاج را به تحریک شیعیان دانسته است؛ اما سبب اصلی کینهٔ حامد را باید محبوبیت و نزدیکی حلاج به مرکز قدرت (یعنی مقتدر) و نیز هواخواهان فراوان او در میان شورشیان دانست، نه دشمنی شیعیان با او.

بعد از قتل حلاج، برخی فقیهان و محدّثان شیعه، که ناقدان سرسخت تصوف بوده‌اند، او را طرد و تکفیر کرده‌اند. از جمله شیخ‌مفید (متوفی ۴۱۳) در تصحیح اعتقادات الامامیة (ص ۱۳۴ـ۱۳۵)، ضمن برشمردن اصناف غُلات، حلاجیه را غالیان در حق حلاج و اصحاب حلول و اباحه معرفی کرده و ایشان را از مجوس و نصاری، که برای زردشت و رهبانان معجزاتی قائل بودند، گمراه‌تر خوانده است. وی در *المسائل الصاغانیة* (ص ۵۸) حلاج را فاسق و خارج از ایمان دانسته است. جز اینها، نجاشی (متوفی ۴۵۰؛ ص ۴۰۱) در شمار آثار شیخ‌مفید، از *کتاب الرد علی اصحاب الحلاج* یاد کرده است. این اثر احتمالاً تا قرن دوازدهم موجود بوده، چون در اجازهٔ شیخ‌حرّ عاملی به فاضل مشهدی (← مجلسی، ج ۱۱۰، ص ۱۱۸) نام آن آمده است. علامه حلّی نیز در *رجال* خود (ص ۲۷۴) حلاج را از مدعیان و مذمومان عصر غیبت شمرده است. در دوره‌های بعد نیز تقریباً هیچ فقیه و محدّث امامی به توجیه گفتار حلاج و دفاع از شخصیت او برنخاسته است. شاید در این میان فقط قاضی نوراللّه شوشتری باشد که برای شطحیات حلاج توجیهی آورده (ج ۲، ص ۳۷) و حتی او را شیعی دانسته است (ج ۲، ص ۳۸). شوشتری (همانجا) بر آن است که ادعای رؤیت و نیابت امام عصر از سوی حلاج، فرع بر اعتقاد او به وجود و امامت مهدیِ اهل بیت است و بنابراین، قتل حلاج به‌دست سنّیان بغداد را باید به دلیل انتساب حلاج به شیعه و دعوت مردم به شورش برضد عباسیان دانست و اتهام کفر و زندقه بهانه‌ای بیش برای قتل حلاج نبوده است. این نظر همان‌قدر عجیب و غیرمستند می‌نماید که نظر افراطی نصر قشوری دربارهٔ تسنن حلاج و اینکه چون حلاج سنّی است شیعیان برای قتلش بهانه می‌جویند (← ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۴).

آنچه پندار تشیع حلاج را به‌ظاهر قوّت می‌بخشد قراین ناظر بر آشنایی حلاج با عقاید امامیه و شباهت برخی عقایدش با غلات است، از جمله آنکه گفته‌اند شعار وی در آغاز دعوتش «الرضا من آل‌محمد» بوده است. این شعار را علویان همواره وقتی اظهار می‌کردند که قرار بود مردم را به امامی ناشناخته از آل‌محمد دعوت کنند (قرطبی، ص ۸۰ـ۸۱؛ ابن‌ندیم، ص ۲۴۱؛ اقبال آشتیانی، ص ۱۶۴). ابوریحان بیرونی (ص ۲۱۲) نیز تصریح دارد که حلاج در اوایل امر مردم را به مهدی دعوت کرده و خروج او را از طالقان نوید داده است. همچنین بعضی کلمات او دربارهٔ حلول و نیز عقیدهٔ مردم دربارهٔ وجودِ جزئی از خداوند در وی (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۲۶)، عقاید مانوی را ــ که قائل به وجود جزء الهی در انسان و انجذاب اجزای نور به مرکز انوارند ــ به‌یاد می‌آورد و با عقاید غلات، که قائل به وجود «جزء الهی» در امامانند، شباهت دارد (زرین‌کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۷). شیبی (۱۹۸۲، ج ۲، ص ۶۶ـ۶۷، ۹۸، ۲۱۰) سعی بلیغی دارد تا شواهد سست و نادرستی برای تأثیر عمیق تشیع در اندیشهٔ حلاج و، برعکس، رواج افکار حلاج در شیعه عرضه کند، که البته هیچ‌کدام دلالت روشنی ندارد و پذیرفتنی نیست. تنها از این میان، شباهتی که بین اقوال اخلاقی ـ سلوکیِ حلاج و برخی روایات شیعه یافته شده (← شیبی، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۳۷۶ـ۳۷۸)، ممکن است دلیل آشنایی حلاج با معارف امامیه و احیاناً اقتباس از آنها باشد.

شطحیات و آرای حلاج. کیفیت مرگ حلاج سبب شد تا وی در عالم تصوف و عرفان بزرگ‌ترین نماد عینی عشق، استغراق و یگانگی با حق شناخته شود. در گفتار و نوشتار وی نیز، بیش از

هر موضوع دیگر، اندیشه‌های وحدت وجودی با زبان رمز و شطح و بیان سرشار از وجد و سکر نمود دارد. همچنین پس از او در تمام آثار صوفیانه و عارفانه (از نظری و عملی)، در مباحث وحدت وجود، به کلمات و اشعار او استشهاد، بلکه استناد، شده است و می‌شود. برای نمونه، در شایع‌ترین مباحث عرفانی (از قبیل حلول، اتحاد، سکر، و استغراق) همواره به اناالحق حلاج، که جنجال‌برانگیزترین شطح تاریخ تصوف است، بیش از هر عبارتی استناد می‌شود. حتی فراتر از استناد، خود این عبارت موضوعاً مَطمَح نظر اکابر عرفان و تصوف قرار گرفته و بارها و به‌تفصیل رمزگشایی شده و در توجیه و تأیید آن سعی بلیغی گردیده است. نیز در بحث از حجاب انیّتِ سالک و رفع آن، به بیتی معروف از حلاج (بینی و بینک إنّی یُنازِعُنی / فَارْفَعْ بِلُطْفِکَ إنّیَ مِنَ البَین) (۱۹۹۷، ص ۶۷) بسیار توجه شده و این بیت بارها شرح گردیده است. همچنین در تمنای مقام فنا و شوق به بقای بعد از فنا و کیفیت آن، شاید هیچ توصیفی به روشنی و شورانگیزی قطعهٔ معروف حلاج نباشد (همان، ص ۲۹): «اقتلونی یا ثِقاتی / إنَّ فی قَتلی حیاتی / و مَماتی فی حیاتی / و حیاتی فی مماتی...». از سوی دیگر، ناقدان سرسخت حلاج هم، در نقد او بلکه در رد اساس تصوف، بیش از هر چیز به شطحهای صریح او استناد کرده و او را معتقد به وحدت وجود دانسته‌اند. اما آنچه نوعاً در این استنادها نادیده گرفته می‌شود این است که تصوف در آغاز، چنانچه از واژهٔ صوف هم پیداست، با ریاضت و زهد و تَقَشُّف همراه بوده و پس از آن دست کم تا پیش از قرن هفتم و ظهور محیی‌الدین ابن‌عربی، بیشتر صبغهٔ ذوقی و سلوکی داشته است تا معرفتی. ازاین‌رو، در آثار و کلمات صوفیانهٔ آن عهد نباید نشانی از تفکر وحدت وجود سراغ گرفت ــ آن هم به‌تفصیل و بسامان و با دقتی که بعدها در عرفان نظری تشکل و تداول یافت ــ یا آنها را مطابق رأی ابن‌عربی و پیروانش توجیه و تفسیر کرد. هرچند گفته می‌شود که پایان قرن سوم، زمان گره خوردن زهد و اندیشهٔ وحدت وجود در تاریخ تصوف است (نیکلسون[1]، ص ۵۹). برخی دیگر، صوفیهٔ قرن سوم را، فارغ از مصطلحات دوره‌های بعد، با عقیدهٔ وحدت وجود کاملاً آشنا می‌دانند (همائی، ج ۱، ص ۲۱۶).

چون میراث تصوف در آن دوره از نظر مشرب، در دو مکتب عمده، یعنی مکتب خراسان (اهل سُکْر) و بغداد (اهل صَحْو)، خلاصه شده، تقسیمات دیگر تصوف را (مانند تصوف اهل محبت و تصوف اهل معرفت یا تصوف عشقی و تصوف زهدی)، که حاصل تأملات محققان متأخر است، می‌توان تا حدودی بر همان دو مشرب سکر و صحو منطبق دانست (زرین‌کوب، ۱۳۶۲ش، ص ۱۶۹) و به همین نسبت، عارفان و صوفیان معروف را نیز، هرچند در مواردی به‌هم آمیخته می‌نمایند، می‌توان در همین دو گروه طبقه‌بندی و شناسایی کرد. بنابراین، حلاج را باید از گروه اول دانست. البته او حتی سکر و صحو را برای سالک حجاب می‌دانست و آن دو را وصف بنده می‌شمرد که جز با فنای از آنها به حق نمی‌رسد و بر سر همین تعریف با جنید منازعه داشت (هجویری، ص ۲۸۵ـ۲۸۶). گذشته از اینها، در عصری که حلاج بی‌پرده شطح می‌گفت، تصوف مسلکی زنده و جاندار، اما ساده و بی‌پیرایه بود که مخاطبانش از عوام بودند، و هنوز از اصطلاحاتی چون وحدت وجود و معانی پیچیده و دور از فهم آن، که با ابن‌عربی آغاز شد، گران‌بار نشده بود. بنابراین، دعاوی و شطحیات حلاج را، که بیشتر از نوع ذوقی و حالی است تا عرفانی و مقالی، باید از نوع وحدت شهود (تجلی خداوند در آیینهٔ قلب صوفی با لحاظ غیریت و دوگانگی خالق و مخلوق) به‌شمار آورد نه وحدت وجود (ــه نیکلسون، ص ۶۰ـ۶۱). به عقیدهٔ حلاج، دیدار بنده با خدا یا اتصال به او، جز از طریق عشق ممکن نیست؛ ازاین‌رو، وی را باید در زندگی، اندیشه و به‌ویژه مرگ خود، بزرگ‌ترین شارح عشق در تصوف حُبّی دانست. اینکه او در این مسیر دستخوش خطا یا دسیسهٔ نفس بوده یا نه، بحثی دیگرست که در اسناد تاریخی (حلاج تاریخ) باید آن را جستجو کرد. آنچه مسلّم است مرگ شورانگیز حلاج، در عالم تصوف او را به شهید عشق الهی نام‌بردار کرد (حلاج تصوف). این ویژگی سبب شده است تا برخی، تمام کلمات و اشعار شطحی حلاج را در عشق الهی خلاصه و توجیه کنند (آرنالده، ص ۱۷۲ـ۱۷۳).

شطح اناالحق. احتمالاً حلاج این عبارت را از بایزید بسطامی* (متوفی ۲۶۱) گرفته است، چون شبیه همین تعبیر در آثار بایزید وجود دارد (برای نمونه ــه سهلگی، ص ۸۹، ۱۳۹)، اما تکرار و تأکید آن با تعابیر گوناگون در کلمات و اشعار حلاج (ــه *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۲۱، ۵۷)، و نیز فرجام وی که سخت با این ادعا پیوند داشت، اناالحق را به حلاج منتسب کرد. این تعبیر در *کتاب الطواسین* حلاج (ص ۲۶) آمده است. با ترجمه و شرح روزبهانِ بَقْلی*، که بهترین شارح شطحیات حلاج است، و نیز از دیگر کلمات حلاج، به‌خوبی این معنا آشکار است که وی به نوعی در این شطح، الهیات صوفیه را از منظر خود خلاصه کرده و آن عبارت‌است از تألیه انسان (انسانِ خدا شده)؛ به این معنا که انسان به مدد ریاضت،

1. Reynold Alleyne Nicholson

در خویش واقعیت صورت الهی را می‌یابد. همان صورتی که خداوند آن را هنگام آفرینش بر آدمی افکنده بود (← روزبهان بقلی، ص ۶۳).

نظر به اهمیت شطح اناالحق و کلمات مشابه آن ــ که نیازمند توجیه و تأویل است و درغیر این صورت به تکفیر قائل آن می‌انجامد ــ همواره نقد ناقدان از تعبیر اناالحق و دفاع صوفیان از آن، در تاریخ تصوف وجود داشته است. این تعبیر در عصر حلاج، چندان مقبول صوفیان نبود چنان‌که جنید حلاج را از آن برحذر می‌داشت که تو «بالحق» هستی نه خودِ حق (بغدادی، ص ۲۶۲؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۷۴). بیشتر اصحاب جنید نیز دعوی حلاج را اگر نه کفر، لااقل «افشاء سرّالربوبیة» می‌دانستند (زرین‌کوب، ۱۳۷۷ش، ص ۲۸۰)، حتی ابن‌خفیف، از مریدان حلاج که وی را عالم ربانی می‌دانست (← دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۲۳۴)، چون برخی ابیات حلاج را صریح در کفر دانست، چاره‌ای جز تردید در انتساب آنها به حلاج ندید (← همان، ص ۱۰۱).

قدیم‌ترین توجیهات از اناالحق و اقوال مشابه آن، سخن ابونصر سرّاج است. او (۱۹۱۴، ص ۳۹۰ـ۳۹۱) «سُبحانی ما أعظمَ شأنی» بایزید را نقل قولی از خداوند خوانده است. مانند آنکه وقتی کسی می‌گوید «لااله اِلّا اَنا فاعْبُدونِ» (انبیاء: ۲۵) می‌فهمیم که در حال خواندن قرآن است و کلمات را از زبان خدا بیان می‌کند. اما نخستین و روشن‌ترین دفاع از شطحیات حلاج، از خود او به‌جا مانده است، که چون او را به توبه از یکی از دعاوی کفرآمیزش خواندند، گفت: آنکه گفته، خود توبه کند (← عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۹۰)؛ یعنی اگر دعوی ربوبیت از من می‌شنوید به وجه مغلوبیت صادر شده است. به این معنی که وجود حلاج هنگام شطح‌گویی در حالِ قرب بوده و در این حال مغلوبِ حق شده و حق از زبان او سخن گفته است. با این جواب، در واقع معنای اناالحق از حلول و اتحاد پایین آمده و به مفاهیم و مصطلحاتی از قبیل اتصال به حق، مقام قرب، فناء فی‌الله و بقاءبالله، استحاله و تبدل ذات و صفات براثر فنا بدل شده است. پس از حلاج نیز این توجیه را صوفیان، با تفاوتهایی در تعبیر و احیاناً تحذیر از تقلید و سوء برداشت، تکرار کرده‌اند (← هجویری، ص ۲۳۲) و گاه بزرگان تصوف و عرفان نیز، مطابق مشرب خود و با تمثیلات گوناگون، کوشیده‌اند معنی و دفاعی روشن و پذیرفتنی از این‌گونه شطحیات عرضه کنند. ابوحامد غزالی* در *مشکاةالانوار* (ص ۱۴۰)، دعوی حلاج را کلامی عاشقانه و ناشی از سکر وصف کرده که قائلِ آن بعد از خروج از سکر می‌فهمد که در حال اتحاد با حق نبوده بلکه شبه اتحاد به وی دست داده است. وی پیش از آن، در *المقصد الأسنی* (ص ۱۶۶ـ۱۶۸)، عقیده به اتحاد را رد کرده بود. تعبیر دیگر غزالی در سبب صدور اناالحق، نقص معرفت و مشاهده است. ابوحامد غزالی در *احیاء علوم‌الدین* (ج ۳، ص ۴۲۹)، با اشاره به تجربهٔ حضرت ابراهیم و قول «هذا ربی» وی دربارهٔ ستاره و ماه و خورشید، و در نهایت گذر از آنها و وصول به معرفت حق، کسانی چون حلاج را در مراحل آغازین سلوک می‌داند که با رؤیت کوکبی از انوار حق مغرور می‌شوند و «محل تجلی» را با «متجلی» یکی می‌پندارند. برادرش، احمد غزالی، نیز در *سوانح* (ص ۱۹)، این شطحیات را حاکی از مقام تلوین حلاج دانسته است. به عقیدهٔ او، این «انا» گفتن نشان آن است که حلاج هنوز دچار آنانیت خود و دوییِ با حق و تردید در مشاهده و تعبیر بوده و به تمکین و وحدت راه نداشته است. سهروردی (مقتول در ۵۸۷) نیز، که اتحاد را مردود می‌شمارد، در توجیه اناالحق، به راه احمد و ابوحامد غزالی رفته است. وی در *رسالهٔ لغت موران* (← *مجموعه مصنفات*، ج ۳، ص ۳۰۱ـ۳۰۲) داستانی رمزی آورده است که در آن خفاشان، یک حربا (آفتاب‌پرست) را اسیر می‌کنند و برای کشتن به زیر آفتاب می‌برند. غافل از آنکه خورشید، مرگ خفاش است و حیات حربا. در پایان تمثیل سهروردی، ابیات معروفی از حلاج با ذکر نام وی آمده است. پیداست که در داستان او حربا اشاره به حلاج است و خفاشان هم‌قاتلان او هستند. سهروردی در پایان همین رساله (ج ۳، ص ۳۰۹)، با تمثیلی دیگر، برای شطحیات بایزید و حلاج عذری جسته است. او معتقد است سالک هرچند به مرتبه‌ای برسد که نور حق را در آیینهٔ دل مشاهده کند، اما تا هنوز خود را می‌بیند به توحید صرف نرسیده و ناقص است. چنین آیینه‌ای اگر صیقلی شود و در برابر خورشید قرار گیرد به زبان حال «انا الشمس» می‌گوید و این نشان آن است که در آن حال هم خود را می‌بیند و هم خورشید را. نجم‌رازی (متوفی ۶۵۴) (۱۳۵۲ش ب، ص ۱۹)، احیاناً با اقتباس از تمثیل شیخ‌اشراق، بر حلاج خرده گرفته است که چرا به‌جای «اناالحق»، «اناالمرآة» نگفت تا عاشقان غیور قصد آیینه شکستن نکنند؟ درمجموع لحن سهروردی دربارهٔ حلاج، برخلاف غزالی، عذرجویانه است. سهروردی (ج ۱، ص ۵۰۲ـ۵۰۳) حلاج را واسطهٔ انتقال میراث حکمت ایرانیان یا همان خمیرهٔ خسروانیان می‌داند و بر آن است که این حکمت از طریق بایزید به حلاج (به تعبیر او: «جوانمرد بیضاء»)، و از وی نیز به ابوالحسن خرقانی* رسیده است.

بعد از اینان، نخستین متفکر شیعی که دفاع موجز و معقولی از شطح حلاج کرده، نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) است. او در *اوصاف‌الاشراف* (ص ۹۶)، حلاج را در سلوکِ مسیر اتحاد می‌داند. اما مراد نصیرالدین طوسی از اتحاد، اتحاد کفرآمیز نیست بلکه اتحادی است که در آن سالک از انانیت خود رهیده

است و جز خدا نمی‌بیند. درواقع، حلاج از دید وی در مرتبهٔ مادون فنا، یا همان اتحاد، بوده است. او در نهایت حلاج را فانی و منتهی می‌شمرد.

شیواترین و دقیق‌ترین تمثیلات در معنی و توجیه اناالحق از آنِ مولوی است. او در معنای شطح بایزید و حلاج، بـه اتحاد نوری و سلب تعین اعتباری قائل است نه حلول و اتحاد، و آن را با تمثیلاتی بیان کرده است: حدیدهٔ مُحْماة (آهـن گـداخته)، استحالهٔ خر در نمکزار، تبدیل هیزم به نور در آتش، تبدیل نان به جان (← مولوی، ج ۱، دفتر ۲، ابیات، ۱۲۴۰ـ۱۲۵۵)، نیستی قطره در دریا (ج ۲، دفتر ۴، ابیات ۲۶۱۵ـ۲۶۲۲) و تبدیل سنگ به گوهر براثر تابش آفتاب (ج ۳، دفتر ۵، ابیات ۲۰۳۵ـ۲۰۳۹). توضیح مهم مولوی آن است که این دعوی از هرکس و در هـر حال روا نیست، بلکه اگر از سالکی مجذوب، در حال استغراق و بی‌خودی «اناالحق» سر زند، می‌توان آن را با چشم‌پوشی بـه معنای «هوالحق» دانست. از این‌روست کـه مـولوی (هـمانجا) اناالحق حلاج را علامت رحمت حق می‌داند، برخلاف اناالحق فرعون که سبب لعنت اوست. این بیان، برخلاف اندیشهٔ وحدت وجود ابن‌عربی* است، که اساساً اشیا را با ذات حق در عینیت می‌بیند و اناالحق فرعون را هم تأویل می‌کند (برای رأی مولوی دربارهٔ وحدت وجود و شطح حلاج ← همائی، ج ۱، ص ۲۲۴ـ ۲۴۲). شیخ‌محمود شبستری (ص ۱۰۲) نیز هـمین تـوجیه مولوی را، با استفاده از تعبیری قرآنی، آورده است. وی با اشاره به آیهٔ ۳۰ سورهٔ قصص، حلاج را به شجرهٔ طور تشبیه کـرده و اناالحق او را از نوع ایجاد صدا در درخت وادی ایمن از جـانب حـق شـمرده است (بـرای تـفسیر آیـه ← طباطبائی، ۱۳۹۰ـ ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۲). تمثیل شجر طور را پیش از شبستری، عطار (۱۳۷۸ش، ص ۵۸۴) نیز به‌کار برده است و پس از او هم دیگـران بـسیار بـه آن استناد کـرده‌انـد. از جـمله شیخ‌بهائی (مـتوفی ۱۰۳۰) در *مفتاح‌الفلاح* (ص ۷۷۷) بـه آن اشـاره‌ای تأییدآمیز کرده است.

گذشته از این توجیهات، برخی عارفان سخن حلاج را ناشی از مشتبه شدن امر بر او، و آن را دلیل بر خـامی و نـاتمامی او دانسته‌اند. از جمله شمس تبریزی* (دفتر ۱، ص ۷۷) که حلاج را بر سر دار در مقام شک، و اناالحق را دلیل مـحجوبیت او از جمال حق می‌داند و می‌گوید که اگر از حق خبر داشت اناالحق نـمی‌گفت (همان، دفتر ۱، ص ۲۸۰). وی (دفتر ۲، ص ۱۳۵) اساساً وصال حق را محض ادعا انگاشته و نهایت فقر و اخلاص را در «وصل به طریق» حق می‌داند نه «وصل به حق».

دفاع از ابلیس. مهم‌ترین آموزهٔ حلاج بعد از اناالحق، دفاع از ابلیس* است. گـرچـه نـیکلسون (ص ۶۸) حـلاج را نـخستین مدافع ابلیس در تصوف اسلامی نمی‌داند (برای اطلاع از تقدیس ابلیس از نظر صوفیه ← همان، یادداشتهای شـفیعی کـدکنی، ص ۱۴۶ـ۱۴۷)، با این همه، نوع تفکر حلاج در این موضوع با عرفای دیگر متفاوت است (همان یادداشتها، ص ۱۴۶). خلاصهٔ رأی حلاج دربارهٔ ابلیس، که در کتاب *الطواسین* (ص ۲۳) آمده، چنین است: امر سجده به آدم نوعی آزمون و ابتلا برای عاشقی چون ابلیس بود. ابتدا بر ابلیس امر حق آشکار بـود و ارادهٔ او پوشیده؛ اراده‌ای که بر پیامبر اکرم آشکار کرده بـودند از ابـلیس نهان داشته بودند. ابلیس کشف کرد که این فرمان نوعی ابتلاست نه امر واقعی و ارادهٔ الهی، و امر واقعی خداوند بر سجده نکردن است. اینجاست که امر الهی در برابر ارادهٔ خدا قرار می‌گیرد؛ خدا ابلیس را به سجده امر کرد، ولی خواست که او سرپیچی کـند. ابلیس هم به‌ظاهر از امر الهی سرپیچی کرد، ولی در باطن مشیت ازلی را مقدّس می‌دانست، زیـرا اگـر امـر بـه سـجدهٔ ازلی بـود سرپیچی از آن امکان نداشت. ابلیس با ایـن سـرکشی، عـاشق مهجوری است که لعنت ابدی و دوری از قرب را به جان می‌خرد تا نگریستن به غیر از او سر نزند؛ ازاین‌رو، سرخیل جوانمردان و پاکبازان عالم است.

اندیشهٔ ستایش ابلیس را حلاج به قوّت مطرح کرد و بعدها عارفان دیگر آن را پی گرفتند. بدیهی است این عقیده، که با روح شریعت و متن قرآن به‌کلی ناسازگار است، با نقد شدید اهل شرع مواجه گردید و از نظر منتقدان تصوف مهم‌ترین مَطاعِن صوفیه (پس از وحدت وجود) تلقی شد. حلاج، مدعیانه و شطح‌آمیز و بدون عرضهٔ کمترین قرینه و توجیه، این تفکر را آغاز کرد و در پی او عارفان کوشیدند تا معنای مقبولی از آن به‌دست دهند. این کوشش از احمد غزالی آغاز شد (← ص ۴۸ـ۴۹). اما عین‌القضاة ــ که بزرگ‌ترین مفسر افکار حلاج و درواقع تکرار شخصیت و سرنوشت او در تاریخ تصوف است ــ بـا شـوری عـجیب ایـن اندیشه را پروراند و افکار بکر و بدیع خود را نیز حول آن سامان داد تا آنجا که دفاع از ابلیس در تاریخ تصوف به نام او تمام شد. در اندیشهٔ عین‌القضاة، دفاع از ابلیس به تقدیس او انجامید. وی ابلیس را صاحب مقاماتی چون مظهر صفات جلال (*تمهیدات*، ص ۲۲۷) و فتوت (همان، ص ۲۲۳)، صاحب نور سیاه (همان، ص ۲۷۰)، و پدید آمده از نار عزت حق (همان، ص ۲۶۷) تلقی کرد. عین‌القضاة کوشید تا بسیاری از دشواریهای کلامی (مـانند جبر، اختلاف مذاهب، سرّ قدر، مـسئلهٔ شـرّ و وجـود کـفر در جـهان) را بـا هـمین انـدیشه حـل کـند (← *تـمهیدات*، ص ۱۸۷ـ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱ـ۱۹۱).

پس از عین‌القضاة، مولوی نیز متأثر از حلاج، موضع خود را در عذرجویی از ابلیس، ضـمن داسـتان معاویه و شـیطان، از زبان شیطان به‌تفصیل بیان کرده است (← ج ۱، دفتر ۲، ابیات ۲۵۹۰ به بعد).

نظریهٔ عشق ذاتی. مسئلهٔ عشق، کلید شخصیت حلاج است. نظریهٔ مهم او در این باره، که در آن آغازگر و پیشروست، پیدایش عشق از ذات حق است. ابوالحسن دیلمی، صوفی قرن چهارم، در کتاب *عطف‌الالف المألوف علی اللام المعطوف*، که قدیم‌ترین اثر صوفیانه دربارهٔ عشق است، بیانات حلاج را دربارهٔ عشق آورده (← ص ۲۶ـ۲۸) که بسیار غریب و غامض و شطاحانه است و با ترجمه و توضیح روزبهان بقلی (ص ۴۴۱ـ۴۴۴) تا حدودی مفهوم می‌شود. خلاصهٔ نظر حلاج دربارهٔ عشق، به روایت روزبهان بقلی (همانجا)، از این قرار است: عشق، به جمیع معانی آن، صفت ذاتی حق است. حقیقت عشق در ذات حق ازلاً و ابداً وجود داشت، پس به این صفت در صفات دیگر تجلی کرد. آنگاه حق به صفت عشق، خود را و صفات خود را ثنا گفت و خواست تا درصورتی، تجلیِ عشق را ببیند. پس با نظر در ازل، صورتی پدید کرد که همان آدم بود. دیلمی (ص ۲۴ـ۲۵) اشاره کرده است که پیش از حلاج هم حکمایی چون امپدکلس و هراکلیتوس اِفِسی آغاز پیدایش عشق را عشق‌ورزی خداوند به ذات خود دانسته بودند. به بیان امپدکلس، محبتْ نخستین ابداعِ مُبدِع بوده و از آن همهٔ جوهرها در عالم پدید آمده است. هراکلیتوس نیز خدا را نور عقل دانسته که محبتْ اولین ابداع او و سبب پیدایش همهٔ عوالم عُلوی است (← همان، ص ۲۴ـ۲۸، ۴۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در بیان حلاج دو تفاوت با نظر این حکیمان وجود دارد. اول آنکه حلاج به‌جای محبت از عشق استفاده کرده و این خود از نخستین مواردی است که برای رابطهٔ بین خدا و انسان تعبیر عشق جایز شمرده شده و به‌جای حُبّ به کار رفته است. تفاوت دوم اینکه از نظر آن حکیمان، عشق «ابداعی» است، حال یا به ابداع از مُبدِع یا از نور عقل، اما حلاج آن را «ذاتیِ» حق و صفت قدیم او می‌داند (← روزبهان بقلی، همانجا). احمد غزالی، نخستین شارح سخن حلاج دربارهٔ عشق، بر مبنای نظریهٔ «عشق ذاتیِ» حلاج، اندیشه‌های شورانگیز خود را دربارهٔ نزول عشق به عالم موجودات، عاشق شدن روح به حُسنِ معشوق، یگانگی عشق و عاشق و معشوق و توصیف حقیقت عشق عرضه کرد (← ص ۱۰، ۱۲ـ۱۳). پس از او نیز بزرگ‌ترین شاگردش، عین‌القضاة، در ادامهٔ اندیشهٔ حلاج و احمد غزالی و بر مبنای آنها، اساساً جوهر جان و حقیقت اشیا را در عالم جان، شوق به خداوند دانست (*تمهیدات*، ص ۱۱۲ـ۱۱۳).

این سه اندیشه نه فقط بر ذهن و زبان حلاج، بلکه بر سراسر حیات او سایه‌افکن بود. حالات، کلمات و نیز جزئیاتی که از زندگی او در دست است، نشان می‌دهد که وی مدام خود را در چنبرهٔ عشق الهی اسیر، و به مانند ابلیس، به هجری طاقت‌سوز و ابتلایی مردافکن گرفتار می‌دیده (← حلاج، ۱۹۷۲، ص ۲۶) و ازاین‌رو، به جان خریدن لعنت و تکفیر خلق و استقبال از بلا و شکنجه و نهایتاً مرگ را تنها راه اتصال به معشوق متعزز خود می‌پنداشته است؛ مرگی که به‌زعم خود به وحدتی که از آن دم می‌زد راه می‌بُرد. احتمالاً تقدیس رنج و عذاب و ملامت کشیدن از خلق، بلکه حرص مفرط حلاج به آن، که در حیات او به‌وفور نقل شده، از همین تفکر ناشی شده است. از او نقل کرده‌اند که از خدا به مردم شکایت می‌کرد و با وجد و شور می‌گریست و فریاد می‌زد: «مرا به خود نمی‌گذارد، از وصلش هراسانم و طاقت دوری‌اش را ندارم» (← *کتاب اخبارالحلاج*، ص ۲۵ـ۲۶)، یا در میان خنده و گریه می‌سرود: «چون حق بنده‌ای را برگزیند، خلق را به دشمنی او برانگیزد. اما بیچاره من که بویی از او نبرده و به خصمیِ خلق دچارم» (همان، ص ۵۴)، یا بر فراز منبر مردم را به قتل خود فرا می‌خواند و می‌گفت که با این کار، آنان کافری را می‌کشند و مأجورند و او به راحت می‌رسد! (همان، ص ۷۵). عجیب‌تر از همه اینکه به بیمارانی که از او شفا و کرامت می‌خواستند، به شرط تکفیر و یاری در کشتن خود، مدد می‌رساند! (همان، ص ۸۴ـ۸۵). مسلّماً این صراحت و بی‌پردگی بین خلق، در بیان تجارب عرفانی و بروز هیجانات معنوی و روحی نمی‌تواند صوری و بی‌ارتباط با اندیشهٔ حلاج درباب تقدیس ابلیس و تشبه به سرنوشت او باشد؛ سرنوشت عاشق عاجز در برابر معشوق قهار که برای قتل و تکفیر بهانه می‌جوید. اینجاست که کوچک‌ترین بهانه (نگاه حرام) نیز به تصور او می‌تواند سبب ابتلا شود (← بخش اسباب باطنی مرگ حلاج) جزئیات دقیق حالات حلاج در هنگام مرگ نیز نشان می‌دهد که وی تا چه حد سرنوشت خود را با ابتلای ابلیس همانند می‌پنداشته، چنان‌که جان کلام مذهب او را در همین بلاجویی باید جست. گریهٔ شوق هنگام دیدن دار و میخهای شکنجه، خواندن دو رکعت نماز، شفقت بر کُشندگانِ خود که او را از روی تعصب دینی و برای تقرب به حق می‌کشند و آمرزش خواستن برای ایشان، به‌ویژه شکر و مناجات او با خدا بر فراز دار که اگر بر آنان هم راز خود را آشکار می‌کردی با من چنین نمی‌کردند چنان که اگر بر من سرّ خود را مخفی می‌داشتی به این بلا نمی‌افتادم (*کتاب اخبارالحلاج*، ص ۷، ۱۴ـ۱۵، ۵۷ـ۵۸، ۱۲۳؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۹۲ـ۵۹۳)، حتی اگر در نقل مخدوش باشند، تلقی ناقلان و نزدیکان حلاج را از تجربهٔ عقیدتی او نشان می‌دهند.

آثار. در منابع قدیم تصوف برای حلاج آثار بسیاری برشمرده‌اند. هجویری (ص ۲۳۱) اظهار می‌کند که پنجاه پاره تصنیف او را در خوزستان (اهواز)، خراسان، بغداد و فارس

دیده؛ روزبهان بقلی (ص ۴۶، ۴۵۵) سخن از هزار تصنیف حلاج به میان آورده؛ ابن‌ندیم (ص ۲۴۲ـ۲۴۳) ۴۶ عنوان کتاب به او نسبت داده؛ و شیبی (۲۰۰۷، ص ۷۱ـ۷۷، ۱۳۹) رقم آن را به پنجاه رسانده و اولین جامع آثار حلاج را ابوعبدالرحمان سلمی معرفی کرده است. با این‌همه، از آثار مدوّنِ حلاج، جز *الطواسین* چیزی در دست نیست. *الطواسین* نثری آمیخته به شعر دارد، اما از نظر سبک باید آن را شعری منثور به شمار آورد. نام و سبک و سیاق آن، برگرفته از قرآن است و بیشتر، تجارب روحی و هیجانات عاطفی حلاج را نشان می‌دهد. *الطواسین* یازده بخش با عنوان طس دارد، که مهم‌ترین آنها طاسین‌السراج، در نعت و وصف پیامبر اکرم (ــه حلاج، ۱۹۷۲، ص ۹ـ۱۲) و طاسین‌الازل و الالتباس، در دفاع از ابلیس و ایمان فرعون (همان، ص ۲۲ـ۲۸) است. *الطواسین* زبانی پیچیده، شطحی، رمزی، اما گیرا دارد، و در برخی موارد که آشکالی هم ضمیمهٔ متن شده، مبهم، لغزگونه و درهم ریخته است و آنچه بیشتر در آن به نظر می‌رسد دعوی است تا معنی (همان، ص ۱۵ـ۲۲). بهترین تصحیح *الطواسین* از آنِ ماسینیون است که، با ترجمهٔ فرانسه، آن را در ۱۲۹۲ش/۱۹۱۳ در پاریس منتشر کرده است (همان، مقدمهٔ نویا، ص ۳).

به‌جز این کتاب، مقداری از شطحیات حلاج را روزبهان بقلی در کتاب شرح *شطحیات* آورده است (ــه بقلی*، روزبهان). به گفتهٔ روزبهان بقلی (ص ۴۵)، غرض کلی کتاب، تفسیر شطحیات حلاج بوده است تا از معرض طعن بیرون آید و رموز وی به زبان شریعت و حقیقت شرح شود. او آثار حلاج را در سه عنوان، همراه با شرح، آورده است: روایات (ــه ص ۳۳۵ـ۳۶۸)، شطحیات (ص ۳۷۳ـ۴۵۴)، و طواسین (ص ۴۵۴ـ ۵۴۵). توضیحات روزبهان در شورانگیزی از کلمات حلاج کم ندارد، ولی از ابهام آن عاری است.

بخش دیگر از آثار حلاج، که حاوی تفسیر آیات قرآن است، در *حقایق‌التفسیر* سلمی آمده است (ــه *حقائق‌التفسیر**).

جز اینها، گزارشهایی از زندگی حلاج به نام *اخبارالحلاج* موجود است، که کلام و شعر و نکته‌هایی از زندگی او را در بردارد. این اثر را ماسینیون و کراوس در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶ در پاریس، همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن، چاپ کرده‌اند. در این کتاب، حدود هشتاد قطعه از سوانح زندگی حلاج، با مراجعه به قدیم‌ترین منابع موجود، آمده است.

آنچه بیشتر در آثار منثور حلاج به‌چشم می‌خورد، ابهام و پیچیدگی معنا در سخن اوست. این ابهام، برآیند دو عامل است: روایت از تجربهٔ شخصی و شیوهٔ نگارش. برخی شیوهٔ نگارش حلاج را برگرفته از سبک بایزید دانسته و آن را با این ویژگیها وصف کرده‌اند: حذف فاعل و تغییر ناگهانی ضمایر، اسنادهای ناقص، اطالهٔ عمدی جملات با صفت و ترکیبهای وصفی، و فاصله انداختن بین مسند و مسندالیه (مشرّف، ص ۱۰۷). نمونهٔ این ویژگیها را در برخی کلمات او می‌توان دید (ــه کتاب *اخبارالحلاج*، ص ۴۸ـ۵۱).

از حلاج اشعار عربی نیز باقی‌مانده که با وجود معانی مشخص و محدود، از لطیف‌ترین و مؤثرترین ابیات صوفیانه به‌شمار می‌رود. دیوان حلاج بارها چاپ شده، که معتبرترین آنها همراه با شرح و تحقیق و همراه با مقدمه‌ای محققانه دربارهٔ زندگی او به قلم کامل مصطفی شیبی در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴ در بغداد به چاپ رسیده است. شعر حلاج از نظر استناد بر دو قسم است: اشعاری که سرودهٔ خود اوست (۵۰۳ بیت)، و آنها که وی بدانها تمثل می‌جسته است و گمان کرده‌اند از اوست (۲۴۲ بیت). شعر حلاج، به سنّت صوفیانه، عاری از مدح و هجا و فخر و رثاست. مهم‌ترین موضوعات شعر وی عبارت‌اند از: سکر و وجد و تجلی (برای نمونه ــه شیبی، ۲۰۰۷، ص ۲۴۹، ۲۷۱ـ۲۷۲، ۲۷۷)؛ حلول و اتحاد (همان، ص ۳۱۶، ۳۴۲، ۳۴۳)، وحدت ادیان (همان، ص ۳۳۵)، لغز و حروف مقطّعه (همان، ص ۲۵۴، ۲۶۳، ۲۷۴، ۳۳۴)، مناجات غنایی (همان، ص ۲۶، ۲۸۴، ۳۰۷)، ابلیس (همان، ص ۲۷۹)، و بلاجویی (همان، ص ۱۹۷، ۴۱۲). اشعار حلاج را بیژن الهی به فارسی ترجمه کرده که با نام *اشعار حلاج* در ۱۳۵۴ش در تهران به‌چاپ رسیده است.

به‌جز اینها مجموعهٔ شعری فارسی با عنوان مجعول *دیوان منصور حلاج* در ۱۳۴۳ش در تهران، و پس از آن بارها به چاپ رسیده که در واقع، سرودهٔ کمال‌الدین حسین‌بن حسن خوارزمی کبروی (متوفی ۸۴۰)، شارح معروف *مثنوی معنوی*، است (نفیسی، ج ۱، ص ۲۴۳).

حلاج در ادب فارسی. حلاج در ادب فارسی، فارغ از شخصیت تاریخی خود، نماد کشف اسرار، پایداری، آزادگی و صراحت در گفتار و حق‌گویی است؛ ازاین‌رو نه تنها در شعر صوفیان و عارفان، بلکه حتی در شعر و آثار حکما و فقهای متمایل به عرفان ــ مانند شیخ‌بهایی، فیض کاشانی (ص ۳۹۰، ۴۰۵)، علامه طباطبائی (۱۳۸۳ش، ص ۱۲۵) و امام خمینی (ص ۵۲، ۱۴۲) ــ حضور داشته است. از میان بزرگان ادب فارسی، شاید پیش از همه اندیشهٔ حلاج در شعر سنایی (متوفی ح ۵۲۵) مطرح شده باشد. سنایی (ص ۱۱۳) دربارهٔ اناالحق، به همان توجیه معروف باور دارد که «نطق او گفتهٔ خدای آمده»، و دربارهٔ سبب قتلش معتقد است «راز، جلاد گشت و او را کشت». سنایی نخستین شاعری است که از اندیشهٔ ستایش ابلیس حلاج، الهام گرفت و از زبان ابلیس غزل بسیار معروف خود را پدید آورد، با این مطلع: با او دلم به مهر و مودت یگانه بود...

(دربارهٔ اِسناد این غزل به سنایی ← نیکلسون، یادداشتهای شفیعی‌کدکنی، ص ۱۵۳ـ۱۵۵). پس از سنایی، عطار (متوفی ۶۲۷) تعبیراتی شطح‌گونه برای حلاج به کاربرد و تصویری اسطوره‌ای از او ارائه داد. بی‌گمان اگر عین‌القضاة وارث اندیشه و آرای حلاج به‌شمار آید، میراث تجربی و عشقی او را باید از آنِ عطار دانست. هیچ شاعری بیش از عطار تحت‌تأثیر حلاج نبوده است. تصویر حلاج در *تذکرةالاولیاء** عطار (ص ۵۸۳ـ۵۹۵)، به‌رغم آمیختگی آن به شطح و افسانه، جلوهٔ اسطوره‌گونه‌ای برای حلاج در ادب فارسی رقم زده است. در این فصل، هرچند تسامحات تاریخی هم وجود دارد، اما تصویر حلاج از نگاه عطار در آن به‌گیرایی تمام آمده است. ممکن است روایات عطار از حلاج، پرداختهٔ تخیل او یا دیگران باشد، اما به‌هر حال حلاج بیشتر در آینهٔ همین روایات جلوه کرده است تا گزارشهای تاریخی آکنده از درست و نادرست و برخاسته از حب و بغض. از جمله نقلهای منحصر به فرد عطارست: اناالحق گفتنِ خاکستر حلاج و الله نوشتن قطرات خون او (همان، ص ۵۹۳) و خون در روی مالیدنش بر سر دار و کلام او که «گلگونهٔ مَردان، خونِ ایشان است...» (همانجا). عطار در دیگر آثار خود نیز، به تصریح یا کنایه، به حلاج اشاره کرده است. از جمله روایت اخیر را در *منطق‌الطیر* (ص ۳۳۵، ابیات ۲۳۰۰ به بعد) نیز آورده است (برای دیگر اشارات عطار به حلاج ← همان، ص ۴۲۷، ابیات ۴۲۸۹ به بعد). تعبیر «پیر ما»، که در غزلیات عطار تکرار شده، با توجه به فضای آن غزلیات، بسیار به تصویر حلاج نزدیک است. ازاین‌رو، می‌توان حلاج را انسان کامل در شعر عطار، یا وی را پیر عطار دانست (پورنامداریان، ص ۳۱). گویا پیوند روحی این دو صوفی در همان عصر نیز زبانزد بوده چنان که مطابق نقل جامی (۱۳۸۶ش، ص ۵۹۷)، مولوی نیز می‌پنداشته است که «نورحلاج بعد از ۱۵۰ سال بر روح عطار تجلی کرد و مربی او شد». هرچند زمان یاد شده در این نقل مخدوش می‌نماید، از تصویرِ ذهنی صوفیه دربارهٔ ارتباط حلاج و عطار خبر می‌دهد. پس از عطار، در غزل حافظ نیز تعبیر «پیر مغان» به حلاج تأویل‌پذیر است (پورنامداریان، ص ۳۱ـ ۳۳). شاعران بعد از حافظ نیز عموماً همین نگاه تأییدآمیز را دربارهٔ حلاج داشته‌اند. تنها در سبک هندی، به‌ویژه شعر صائب تبریزی (متوفی ۱۰۸۶)، که بیشتر مضمون‌محور است تا معنی‌اندیش، تصویر حلاج دست‌مایهٔ پدیدآمدن مضامین متناقض شد. برای نمونه، صائب از سویی دارِ حلاج را منبر حقیقت می‌داند که «چون حرف حق بلند شود دار می‌شود» (ج ۴، ص ۲۰۵۷) و می‌گوید با مرگ حلاج «عشقبازی پله‌ای از دار بالاتر نداشت» (ج ۲، ص ۶۶۵) و از همان زمان است که «عاشقان را به‌سر دارِ فنا سوگندست» (ج ۲، ص ۷۱۸)، و از سوی دیگر، در فرجام او می‌گوید: «سر حلاج ز خامی است که بر دار بود» (همانجا).

منابع: روژه آرنالده، مذهب حلاج، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، [تهران] ۱۳۷۰ش؛ آقامحمدعلی کرمانشاهی، خیراتیه در *ابطال طریقهٔ صوفیه*، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۱۲؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌تغری‌بردی، *النجوم‌الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره ۱۴۲۶ـ۱۴۲۷/ ۲۰۰۵ـ۲۰۰۶؛ ابن‌تیمیه، *جامع‌الرسائل*، ج ۱، چاپ محمد رشاد سالم، قاهره ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ ابن‌جوزی، *المنتظم فی تاریخ‌الملوک و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، *لسان‌المیزان*، چاپ عبدالفتاح ابوغده، بیروت ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ ابن‌خلّکان؛ ابن‌عماد؛ ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۶، چاپ احمد ابوملحم و دیگران، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌ندیم (تهران)؛ ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة*؛ ابونصر سراج، صحف من *کتاب‌اللمع*، چاپ ا. ج. آربری، لندن ۱۹۴۷؛ همو، *کتاب اللمع فی‌التصوف*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران [بی‌تا.]؛ احمدبن اخی ناطور افلاکی، *مناقب‌العارفین*، چاپ تحسین یازیجی، آنکارا ۱۹۵۹ـ۱۹۶۱، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ش؛ عباس اقبال آشتیانی، *خاندان نوبختی*، تهران ۱۳۴۵ش؛ امام خمینی، *دیوان امام: سروده‌های حضرت امام خمینی (س)*، تهران ۱۳۸۳ش؛ عبدالله‌بن محمد انصاری، *طبقات الصوفیه*، چاپ محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲ش؛ یوگنی ادواردوویچ برتلس، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران ۱۳۵۶ش؛ عبدالقاهربن طاهر بغدادی، *الفرق بین‌الفرق*، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره [بی‌تا.]؛ تقی پورنامداریان، *گمشدهٔ لب دریا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ*، تهران ۱۳۸۲ش؛ *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، منسوب به سید مرتضی‌بن داعی حسنی رازی، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴ش؛ محسن‌بن علی تنوخی، *نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرة*، چاپ عبود شالجی، بیروت ۱۳۹۱ـ۱۳۹۳/۱۹۷۲ـ۱۹۷۳؛ عبدالرحمان‌بن احمد جامی، *اشعةاللمعات*، چاپ هادی رستگار مقدم گوهری، قم ۱۳۸۳ش؛ همو، *نفحات‌الانس*، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۶ش؛ حسین‌بن منصور حلاج، *الدیوان، یلیه کتاب الطواسین*، بیروت ۱۹۹۷؛ همو، *کتاب‌الطواسین*، چاپ پل نویا، بیروت ۱۹۷۲؛ خطیب بغدادی؛ خواندمیر؛ خوانساری؛ علی‌بن محمد دیلمی، *سیرت الشیخ‌الکبیر ابوعبدالله ابن‌الخفیف‌الشیرازی*، ترجمهٔ رکن‌الدین یحیی‌بن جنید شیرازی، چاپ آنه‌ماری شیمل، آنکارا ۱۹۵۵؛ همو، *کتاب عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، چاپ ژ. ک. واده، قاهره ۱۹۶۲؛ محمدبن احمد ذهبی، *العبر فی خبر من غبر*، چاپ محمدسعیدبن بسیونی زغلول، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۶۰ش؛ عبدالحسین زرین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، تهران ۱۳۶۲ش؛ همو، *جستجو در تصوف ایران*، تهران ۱۳۵۷ش؛ همو، *شعلهٔ طور: دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حلاج*، تهران ۱۳۷۷ش؛ محمدبن حسین سلمی، *طبقات الصوفیة*، چاپ نورالدین شریبه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ مجدودبن آدم سنایی، *حدیقة الحقیقة و شریعةالطریقة*، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۹ش؛

یحیی‌بن حبش سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ ابوالفضل محمد سهلگی، *النورمن کلمات ابی‌طیفور*، در عبدالرحمان بدوی، *شطحات الصوفیة*، ج ۱، کویت ۱۹۷۸؛ محمودبن عبدالکریم شبستری، *گلشن‌راز*، چاپ صمد موحد، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمدبن علی شمس تبریزی، *مقالات شمس تبریزی*، چاپ محمدعلی موحد، تهران ۱۳۶۹ ش؛ نوراللّه‌بن شریف‌الدین شوشتری، *مجالس‌المؤمنین*، تهران ۱۳۵۴ ش؛ کامل مصطفی شیبی، *شرح دیوان‌الحلاج*، کلن ـ بغداد ۲۰۰۷؛ همو، *الصلة بین‌التصوف و التشیع*، بیروت ۱۹۸۲؛ محمدبن حسین شیخ بهائی، *مفتاح‌الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة*، مع تعلیقات محمد اسماعیل مازندرانی خواجویی، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۴۱۵؛ محمدعلی صائب، *دیوان*، چاپ محمد قهرمان، تهران ۱۳۶۴ـ ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت ۱۳۹۰ـ۱۳۹۴/ ۱۹۷۱ـ۱۹۷۴؛ همو، «المیزان منظوم»، در *زمهرافروخته: ناگفته‌هایی نغز، همراه کامل‌ترین مجموعهٔ اشعار از حضرت علامه سید محمدحسین طباطبائی*، [گردآوری] علی تهرانی، تهران: سروش، ۱۳۸۳ ش؛ احمدبن علی طبرسی، *الاحتجاج*، چاپ محمدباقر موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ محمدبن حسن طوسی، *کتاب الغیبة*، چاپ عباداللّه طهرانی و علی احمد ناصح، قم ۱۴۱۱؛ طه عبدالباقی سرور، *الحسین‌بن منصور الحلاج: شهید التصوف الاسلامی*، قاهره ۱۹۶۱؛ محمدبن ابراهیم عطار، *تذکرة الاولیاء*، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ همو، *منطق‌الطیر*، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حسن‌بن یوسف علامه حلّی، *رجال العلامة الحلی*، چاپ محمدصادق بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۱، چاپ افست قم ۱۴۰۲؛ عبداللّه‌بن محمد عین‌القضاة، *تمهیدات*، چاپ عفیف عسیران، تهران [۱۳۴۱؟ ش]؛ همو، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، چاپ علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ج ۱ [۱۹۶۹؟]، ج ۲ [۱۳۵۰ ش]؛ احمدبن محمد غزالی، *سوانح*، چاپ نصراللّه پورجوادی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ محمدبن محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ همو، *مشکاة الانوار و مصفاة الاسرار*، چاپ عبدالعزیز عزالدین سیروان، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ همو، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءاللّه الحسنی*، چاپ فضله شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ میشل فرید غریّب، *الحلاج، او، وضوءالدم*، بیروت [بی‌تا.]؛ محمدبن شاه مرتضی فیض کاشانی، *کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی*، چاپ محمد پیمان، [تهران] ۱۳۵۴ ش؛ عریب‌بن سعد قرطبی، *صلة تاریخ الطبری*، در *ذیول تاریخ الطبری*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف، [۱۹۷۷]؛ *کتاب اخبارالحلاج، او، مناجیات الحلاج*، چاپ ل. ماسینیون و پ. کراوس، پاریس: مطبعة القلم، ۱۹۳۶؛ لوئی ماسینیون، *قوس زندگی منصور حلاج*، ترجمهٔ بهمن رازانی، تهران [۱۳۵۸؟ ش]؛ همو، *مصائب حلاج*، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مجلسی؛ جلال‌الدین محدث ارموی، *تعلیقات نقض*، تهران ۱۳۵۸ ش؛ اسماعیل‌بن محمد مستملی، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، چاپ محمد روشن، تهران ۱۳۶۳ـ۱۳۶۶ ش؛ مسعودی، *مروج* (بیروت)؛ مریم مشرّف، «جنید بغدادی»، در *آشنایان ره عشق: مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ*، به کوشش محمودرضا اسفندیار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴ ش؛ محمدمعصوم‌بن زین العابدین معصوم علیشاه، *طرائق الحقائق*، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران [۱۳۱۸؟]؛ محمدبن محمدمفید، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، چاپ حسین درگاهی، قم ۱۳۷۱ ش؛ همو، *المسائل الصاغانیة*، چاپ محمدقاضی، [قم] ۱۴۱۳؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، *حدیقةالشیعة*، تهران ۱۳۵۳ ش؛ مطهربن طاهر مقدسی، *کتاب البدء و التاریخ*، چاپ کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹ـ۱۹۱۹، چاپ افست تهران ۱۹۶۲؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، *کتاب مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، [بی‌تا.]؛ میرخواند؛ هربرت میسون، *حلاج*، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمدبن علی نجاشی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی*، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛ عبداللّه‌بن محمد نجم‌رازی، *مرصادالعباد*، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۵۲ ش[الف]؛ همو، *مرموزات اسدی در مزمورات داودی*، چاپ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران ۱۳۵۲ ش[ب]؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، چاپ مهدی شمس‌الدین، تهران ۱۳۷۳ ش؛ سعید نفیسی، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری*، تهران ۱۳۴۴ ش؛ رینولد الین نیکلسون، *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران ۱۳۷۴ ش؛ علی‌بن عثمان هجویری، *کشف‌المحجوب*، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ جلال‌الدین همائی، *مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید؟*، تهران ۱۳۶۶ ش؛ هندوشاه‌بن سنجر، *تجارب السلف*، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۵۷ ش؛

*EI*², s.v. "AL-Ḥallādj" (by L. Massignon-[L. Gardet]); *Encyclopaedia of religion and ethics*, ed. James Hastings Edinburgh: T. and T. Clark, 1980-1981, s.v. "Ḥallāj" (by Reynold A. Nicholson).

/محمدهانی ملازاده /

حلال ← احکام خمسه

حلب، از قدیم‌ترین شهرهای منطقهٔ شامات، دارای پیشینه و جایگاه مهم سیاسی و آثار فرهنگی تمدنی در دورهٔ اسلامی، امروزه دومین شهر مهم سوریه و نیز نام استانی در این کشور. این مقاله مشتمل است بر:

۱) جغرافیا و تاریخ حلب
۲) هنر و معماری حلب
۳) جامع حلب
۴) قلعهٔ حلب

۱) جغرافیا و تاریخ حلب

الف) استان. در شمال سوریه واقع شده و با ترکیه هم

مرز است. کوههای توروس* از شمال، جلگهٔ غورالانهدام از مغرب، فلاتهای حمص و شیب از جنوب، و جلگهٔ فرات از مشرق آن را احاطه کرده‌اند. کوه کرد ــ که ادامهٔ رشته کوههای توروس ترکیه است (ارتفاع بلندترین قلهٔ آن در این استان: ۱۲۰۰ متر) ــ در شمال غربی این استان واقع شده و پوشیده از درختان صنوبر، بلوط و سندیان است و در دامنه‌های آن باغهای زیتون، انگور، بادام، گیلاس و انار وجود دارد. کوه سَمعان، با قلهٔ شیخ برکات به ارتفاع ۸۷۰ متر، از دیگر کوههای این استان است (حمیده، ص ۸۰؛ *الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۰).

آب کشاورزی استان از آب سدّ فرات تأمین می‌شود. برای آبیاری زمینهای کشاورزی‌ای که از جَرابلس در شمال‌شرقی استان تا مَسْکَنَه در جنوب، به طول ۶۵ کیلومتر، در ساحل فرات واقع شده‌اند، از رود فرات استفاده می‌شود. استان حلب از حیث آبهای جاری و چشمه‌های همیشگی در مضیقه است. سدّهای محلی کوچک، از جمله سدّ شهباء بر روی رود قُوَیق و سدّ راجو بر روی رود عفرین، نسبتاً از مشکلات آبی استان کاسته است (*الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۰ـ۴۷۱).

در استان حلب دو بخش آب و هوایی وجود دارد: بخش نیمه‌مرطوب در شمال استان با باران بیش از ۳۵۰ میلیمتر در سال، که تا ۸۰۰ میلیمتر هم افزایش می‌یابد؛ و بخش نیمه خشک در مشرق و جنوب استان که باران سالیانهٔ آن کمتر از ۳۵۰ میلیمتر است و تا ۲۰۰ میلیمتر هم کاهش پیدا می‌کند (همان، ج ۸، ص ۴۷۰).

بیشتر اهالی حلب به کشاورزی اشتغال دارند. محصولات استان، حبوبات، گندم، پنبه، هندوانه، زیتون، زردآلو، گیلاس، پسته، گردو، بادام، انگور و انجیر است (ابوحجر، ص ۱۸۲؛ *الموسوعة العربیة*، همانجا). دامپروری نیز از مشاغل اهالی است و دولت مکانهایی برای گاوداری و مرغداری احداث کرده است. تعداد کمی از اهالی حلب به صنایع‌دستی و سنّتی اشتغال دارند. تولید فراورده‌های لبنی، توتون خشک‌کنی، روغن زیتون، تهیهٔ شیرهٔ انگور و تهیهٔ زغال و صنعت گردشگری نیز در این استان رایج است (*الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۱). استان حلب به مساحت ۱۸٬۵۰۰ کیلومترمربع، شامل ۸ منطقه (شهرستان) و ۲۴ ناحیه است. مناطق هشتگانهٔ آن عبارت‌اند از: حلب، جبل سَمعان، آعزاز، باب، جرابلس، سفیره، عفرین، و عین عرب (بهنسی، ص ۵۳ـ۵۴).

ب) شهر. مرکز استان حلب، در ۳۵۰ کیلومتری شمال دمشق و حدود ۵۰ کیلومتری مرز ترکیه، در ارتفاع ۳۸۰ متری از سطح دریا واقع است. این شهر میان جلگه‌ها و فلاتها احاطه شده و دارای آب و هوای خشک است و میانگین باران سالیانهٔ آن بیش از ۳۲۰ میلیمتر نیست (ابوحجر؛ *الموسوعة العربیة*، همانجاها). شهر حلب در سال ۲۰۰۰ حدود ۲٬۸۵۰٬۰۰۰ تن جمعیت داشته است (<سالنامه جمعیتی ۲۰۰۳>[1]، ص ۲۷۶).

صنعتگران شهر حلب از قدیم در صنایع طلاسازی، نقره و مس مهارت داشته‌اند. دوخت خیمه‌های پشمی و لباسهای عربی، به‌ویژه عبادوزی، از صنایع این شهر است. حلب یکی از زیباترین و مشهورترین شهرها در شرق و دومین شهر مهم سوریه، بعد از دمشق، است (عفیفی، ذیل مادّه؛ *الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۲). شهر حلب شامل دو بخش متمایز قدیم و جدید است. بخش قدیم در مرکز شهر واقع شده و دارای ساختمانهایی به شیوهٔ معماری قدیمی است و بیشتر ساختمانهای آن با سنگهای معروف به اشهب بنا شده و دارای بازار سرپوشیده است. بخش جدید شهر در بیرون از حصار قدیمی شهر است و دارای خیابانهای پهن، باغهای زیبا، و ساختمانهای جدیدی مثل دانشگاه حلب، کتابخانهٔ ملی و موزه است (*الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۲ـ۴۷۳). مَرْج دابِق (محل شکست سلطانِ غوری مملوکی از سلطان عثمانی سلیم اول در ۹۲۳) در نزدیکی این شهر است (عفیفی، همانجا).

راه آهن حلب ـ حماه ـ دمشق، که به خط‌آهن شام ـ حجاز متصل است (← حجاز، راه‌آهن*)، در ۱۳۲۴/۱۹۰۶ به راه‌آهن استانبول ـ اروپا متصل شد و شش سال بعد نیز به راه آهن سریع‌السیر شرق وصل گردید (*الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۶).

شهر حلب پیوسته در حال گسترش بوده است، ولی در ۱۲۳۸/۱۸۲۲ زلزله بیشتر مناطق آن را ویران کرد. در ۱۲۷۷/۱۸۶۰ منطقهٔ عزیزیه در حلب رو به آبادانی گذاشت و ساختمانهایی به شیوهٔ معماری اروپایی در آنجا بنا گردید. از ۱۳۰۰/۱۸۸۳ مناطق جدیدی در شهر احداث گردید مثل منطقهٔ جملیه و اسماعیلیه. ایستگاه راه‌آهن شام نیز در ۱۳۲۳/۱۹۰۵ تأسیس شد (بهنسی، ص ۵۷ـ۵۸).

حلب دارای آثار تاریخی بی‌نظیری است. از جملهٔ آنهاست: قلعهٔ حلب در مرکز شهر؛ مسجدجامع اموی؛ مدرسهٔ حلاویه، که در زمان نورالدین زنگی بنا شده و در عصر صلاح‌الدین ایوبی مرمت شده است؛ مدرسهٔ شرفیه، که در ۵۹۵/۱۱۹۹ احداث

1. *Demographic yearbook 2003*

شده است و در نزدیکی آن غذاخوری ایرانی‌ای متعلق به قرن ششم / دوازدهم هست که اکنون بازسازی شده و محل بازدید گردشگران است؛ مدرسهٔ صاحبیه؛ مسجدجامع فستق (۱۳۶۴)؛ خان صابون (متعلق به پایان قرن نهم / پانزدهم)؛ خان خایربیک (بنا در ۱۵۱۵/۹۲۱)؛ و خان‌الوزیر، که از کاروان‌سراهای معروف حلب، متعلق به سال ۱۶۸۲/۱۰۹۳ است. بازارهای تاریخی حلب، به طول هفت کیلومتر و سرپوشیده است و هنوز هم معماری کهن خود را حفظ کرده است. از باب انطاکیه در غرب تا ورودی بازار زرب در شرق، ۳۹ بازار موازی و عمود بر هم، به طول ۷۵۰ متر و عرض ۳۵۰ متر، کشیده شده است (همان، ص ۵۸ـ ۵۹؛ برای اطلاعات تفصیلی ← بخشهای دیگر مقاله).

قلعهٔ حلب، یکی از قلاع عربی اسلامی و از مشهورترین قلاع دنیاست که در زمان ایوبیان بازسازی شد. حصارها و برجهای این قلعه هنوز برجاست (← بخش قلعهٔ حلب). در ۶۵۸ مغولها به این قلعه حمله کردند و در ۸۰۳ نیز تیمور شهر و قلعهٔ حلب را ویران کرد، ولی مملوکیان، پس از آزادسازی شهر و قلعه، به مرمت آن پرداختند. عثمانیان در ۹۲۳ قلعه را تصرف کردند. ابراهیم‌پاشا، فرزند محمدعلی پاشا، خدیو مصر، در ۱۲۴۷ بدانجا رفت و قلعه را مرکز سپاهیان خود کرد و تا ۱۲۵۷ در آنجا اقامت نمود. از ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰، دولت ترمیم قلعه را آغاز کرد (همان، ص ۶۴ـ۶۶).

برخی مدارس تاریخی حلب عبارت‌اند از: مدارس شافعیان به نامهای ظاهریه، هرویه، فردوس، قیصریه، جُبَیل، و مدرسه‌ای که شمس‌الدین لؤلؤ (عتیق) و مدرسه‌ای که عزالدین ابوالفتح مظفر بنا کرده‌اند؛ مدارس حنفیان به نامهای حلاویه، حدادیه، حامیه، و سیفیه؛ و مدرسهٔ مالکیان و حنابلهٔ آن، که امیر سیف‌الدین‌بن علم‌الدین سلیمان آن را در پایین قلعه بنا کرده است (ابن‌شحنه، ص ۱۰۹ـ۱۲۴).

حلب در لغت به معنای شیر دوشیده و مترادف با حلیب است. دربارهٔ وجه تسمیهٔ این شهر گفته‌اند که حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام، در این سرزمین در بالای تپه‌ای گوسفندان خود را می‌دوشید و شیر آنها را به فقرا و نیازمندان می‌داد، مردم در دامنهٔ آن تپه جمع می‌شدند و به همدیگر می‌گفتند: «ابراهیم حلب» (ابراهیم دوشید)، و بدین ترتیب آن مکان کم‌کم حلب نام گرفت (← ابوالفداء، ۱۴۱۰، ص ۲۲؛ ابن‌بطوطه، ج ۱، ص ۸۷؛ ابن‌شحنه، ص ۲۶). برخی برآن‌اند که این وجه تسمیه اعتباری ندارد، چون حضرت ابراهیم و مردم شام در آن تاریخ عرب نبودند. به نظر عده‌ای، کلمهٔ حلب سریانی یا عبرانی است و در سریانی به معنای رنگ سفید است. با توجه به اینکه خاک آن منطقه نیز سفید بوده، پس نام آن منطقه حلباست که الف آخر آن به مرور حذف شده و این کلمه به صورت حلب در آمده است. به ویژه آنکه، بیشتر روستاهای حلب نیز نام سریانی دارند و بسیاری از کلمات سریانی و عبری شبیه کلمات عربی‌اند (← یاقوت حموی، ج ۲، ص ۳۰۴؛ غزّی، ج ۱، ص ۲۹).

این شهر به حلب شهباء نیز معروف بوده است. روایت کرده‌اند که حضرت ابراهیم علیه‌السلام گاوی ابلق با بانگ مخصوص داشت و زمانی که گاو را می‌دوشید مردم با شنیدن صدای گاو به یکدیگر می‌گفتند: «ابراهیم حلب‌الشهباء» (← یاقوت‌حموی، همانجا؛ غزّی، ج ۱، ص ۲۷). ابن‌شحنه (ص ۲۷) در تفسیر آن کلمه گفته است که اگر از نقطهٔ مشرف بر تمام شهر به آن بنگریم آنجا را یکپارچه سفید مشاهده می‌کنیم و به همین سبب آن را حلب‌الشهباء نامیده‌اند. به روایتی دیگر، حلب، حمص و بردعه سه برادر از فرزندان بنی‌عملیق بودند که هر یک شهری به نام خود بنا کرد و چون بانی این شهر حلب‌بن مهربن حیص‌بن عملیق بود، نام شهر را حلب گذاشتند (← یاقوت حموی، همانجا).

یونانیان به حلب «باروا» یا «بیرؤا» (ابوالفداء، ۱۴۱۰، ص ۲۴) و «بروبا» به معنای بربری (غزّی، ج ۱، ص ۲۸)، حتیها به آنجا «حلبا» و «حلباس» (احمد اسماعیل علی، ص ۲۹) و آشوریان به آن «حلوان» (همانجا) گفته‌اند. در کتیبه‌های میخی به صورت «خلب» یا «خلپ» (حلو، ص ۲۲۷) و در کتیبه‌های مصریان و آشوریان به صورت «حربو»[1] یا «حلمن»[2] (جونز[3]، ص ۱۷) آمده است.

بنای شهر حلب را به بلوکوس موصلی، پادشاه موصل، نیز نسبت داده‌اند و یونانیان آنجا را سردینِبُلوس می‌نامیدند (ابن‌عدیم، ج ۱، ص ۱۳).

ظاهراً این شهر پس از مدتی ویران شده و دوازده سال پس از فوت اسکندر مقدونی، سلوکوس نیکاتور سریانی، بار دیگر بنا شده است (همان، ج ۱، ص ۱۵). به عقیدهٔ برخی، بطلمیوس اول پس از فوت اسکندر شهر حلب را بنا کرد و آن را آشمُوئیث خواند (← همان، ج ۱، ص ۱۷؛ ابوالفداء، ۱۴۱۰، ص ۲۷).

پیشینه. حلب یکی از قدیم‌ترین شهرهای آباد جهان به‌شمار می‌آید (دوران[4]، ص ۹۱). از جمله عواملی که موجب اهمیت شهر حلب شده بود، این موارد بود: قرار گرفتن حلب بر سر راههای زمینی میان فرات و دریای مدیترانه، آناطولی و

1. Harabu 2. Halman 3. Arnold Hugh Martin Jones 4. Jean Marie Durand

شبه‌جزیرهٔ عربستان؛ حاصلخیزی خاک و رونق کشاورزی آن، که این شهر را به صورت مرکز مهم کشاورزی و دامپروری درآورده بود؛ و وجود سنگ‌آهکهای سفید که موجب استحکام ساختمانها می‌شد (قجه، ص ۱۱۴ـ۱۱۵).

در اوایل هزارهٔ سوم قبل از میلاد، حلب شهری پیشرفته و مرکز مهم اقتصادی بود. در نیمهٔ هزاره سوم قبل از میلاد، ریموش اکدی حلب را تصرف و ویران کرد و حاکم آنجا را به اسارت گرفت. این اولین حملهٔ نظامی ویرانگر به حلب محسوب می‌شود (همان، ص ۱۱۳).

در اوایل هزارهٔ دوم قبل از میلاد، حلب دوباره رونق گرفت و پایتخت دولت یمحاض[1] عموریها شد. در ۱۸۲۰ قبل از میلاد، حتیها حلب را ویران کردند، ولی این شهر بار دیگر رونق پیشین خود را به دست آورد و این بار مرکز مذهبی و اقتصادی حتیها شد (همان، ص ۱۱۴؛ نیز ← احمد اسماعیل علی، ص ۱۲۱).

حلب چندین قرن محل درگیری میان حتیها، میتانیها و فرعونهای مصر بود و هر کدام برای به دست آوردن آن بر یکدیگر پیشی می‌جستند. در اواخر قرن هفدهم قبل از میلاد، پادشاه حتیها، مورسیل[2]، حلب را تصرف و ویران کرد و سپس اسیران و ثروت حلب را به پایتخت خود، حاتوشا[3]، منتقل نمود. پس از وی میتانیها حلب را اشغال کردند (*الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۳).

در ۱۴۷۳ قبل از میلاد، تحوتمس سوم، فرعون مصر، بر میتانیها فایق آمد و حلب را تصرف کرد (قجه، همانجا). در ۱۴۳۰ قبل از میلاد، حتیها به رهبری مورسیل دوم، آنجا را گرفتند و در ۱۳۹۰ قبل از میلاد، پادشاه خیتا حلب را تصرف کرد (سلیم حسن، ج ۵، ص ۳۳، ۳۸۲). در ۷۳۸ قبل از میلاد به آشوریان پیوست و پس از سقوط آشوریان در ۶۱۲ قبل از میلاد به دست کلدانیها ویران شد. حلب در ۴۰۰ قبل از میلاد در تصرف ایرانیان بود تا اینکه یونانیان در ۳۳۲ قبل از میلاد آن را گرفتند. پس از درگذشت اسکندر مقدونی و تأسیس دولت سلوکیان، سلوکوس نیکاتور در حلب مستعمره‌ای به نام برویا[4] احداث کرد و حلب به صورت مرکز بازرگانی مهمی درآمد و با شمالشرق سوریه مرتبط گردید. در سال ۶۴ یا ۶۵ که سرزمین شام به تصرف رومیان درآمد حلب بخشی از ولایت سوریه گردید. ایرانیان در ۵۴۰ میلادی به حلب حمله کرده و آنجا را آتش زدند (قجه، همانجا؛ خوند، ذیل ماده؛ *الموسوعة العربیة*، همانجا).

در سال شانزدهم هجری، مسلمانان به فرماندهی ابوعبیدهٔ جرّاح روانهٔ حلب شدند و آن را محاصره کردند و خالدبن ولید نیز، پس از فتح قنّسرین، روانهٔ حلب شد (ازدی، ص ۲۳۷؛ بلاذری، ص ۱۹۹ـ۲۰۰؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۱ـ۱۴۲؛ *الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۴). به نوشتهٔ ابوالفداء (۱۴۱۰، ص ۳۳)، ابوعبیدهٔ جرّاح حلب را به صلح فتح کرد و اهالی حلب، که به انطاکیه گریخته بودند، با آگاهی از متن پیمان صلح، به حلب بازگشتند. زمانی که لشکریان اسلام روانهٔ انطاکیه بودند، رومیان قصد حلب کردند، لذا لشکریان اسلام به حلب بازگشتند و در نبرد با رومیان، مجدداً حلب را فتح کردند (بلاذری، ص ۲۰۰ـ ۲۰۱؛ ابن‌خلدون، ج ۱: مقدمه، ص ۵۲۶؛ طباخ، ج ۱، ص ۹۴).

اهمیت شهر حلب و موقعیت جغرافیایی خوب آن، سبب گردید که بیشتر جغرافی‌نگاران و تاریخ‌نویسان دربارهٔ این شهر مطالبی بیان دارند: به نوشتهٔ یعقوبی (ج ۱، ص ۱۶۴ـ۱۶۵)، نوشیروان فرزند قباد، حلب را فتح کرد. در قرن سوم، ابن‌خرداذبه (ص ۷۵) حلب را از کوره‌های قِنَّسرین و قدامةبن جعفر (ص ۲۴۶) آن را از اعمال قنّسرین ضبط کرده است. ابن‌رسته (ص ۱۰۷) حلب را از کوره‌های شام معرفی کرده است. در اواخر قرن سوم، جیهانی در کتاب *اشکال‌العالم* (ص ۸۱، ۸۵) حلب را شهر و قصبهٔ قنّسرین در فاصلهٔ دو روزه با بالس معرفی کرده است. در اوایل قرن چهارم اصطخری (ص ۶۱) حلب را از شهرهای جُند قنّسرین خوانده است. در نیمهٔ همین قرن، ابن‌حوقل (ص ۱۶۸)، شام را دارای پنج جند نوشته که یکی از جندهای آن جند قنّسرین و شهر بزرگ آن حلب بوده است. وی (ص ۱۷۷) نوشته است که حلب با دیگر شهرهای شام در ارتباط است و دارای بازارهای خوب، حمام و مسافرخانه است. در اواخر قرن چهارم، مقدسی (ص ۱۵۴ـ۱۵۵) حلب را شهر زیبایی با دژ و بارو و مردمان خوش برخورد، خردمند و مرفه وصف نموده، شهر را انبار (خزاین) شاه خوانده و افزوده که حلب در کورهٔ قنّسرین از کوره‌های شش‌گانهٔ شام است و آب آشامیدنی اهالی آن از رود قُوَیق تأمین می‌شود و هفت دروازه دارد، به نامهای حمص، رَقّه، قنّسرین، یهود، انطاکیه، عراق، و اربعین؛ اما ناصرخسرو، که در قرن پنجم از حلب دیدن کرده، نوشته که حلب چهار دروازه دارد به نامهای باب‌الیهود، باب‌اللّه، باب‌الجنان و باب‌انطاکیه (← ص ۱۷). در همین قرن، بکری (ج ۱، ص ۱۸۴) حلب را از اقلیم چهارم ضبط کرده و به رود قویق اشاره نموده است که از روستای سیناب در هفت میلی دابق سرچشمه می‌گیرد. به نوشتهٔ وی (ج ۱، ص ۴۶۱)، شام شامل پنج بخش است که یکی از بخشهای آن قنّسرین و

1. Yamhad 2. Mursil 3. Hattusa 4. Beroia

بزرگ‌ترین شهر آن حلب است. در قرن ششم، ادریسی (ج ۲، ص ۶۴۸ـ۶۴۹) به حصار شهر حلب که با سنگهای سفید بنا شده و به رود قویق، که آب مورد نیاز اهالی را تأمین می‌کرده، اشاره کرده است. وی (ج ۱، ص ۳۷۵) فاصلهٔ حلب تا حمص را پنج مرحله تخمین زده است. در قرن هفتم، یاقوت حموی (ج ۲، ص ۳۰۸) حلب را شهری بزرگ و گسترده و پر از نیکوییها و دارای آب و هوای خوب و زمین حاصلخیز وصف کرده و نوشته در روزگار ما مرکزِ جندِ (قصبهٔ) قنّسرین، حلب است که به‌معنای شیر است. یاقوت حموی (همانجا) نوشته است در قلعهٔ حلب دو مقام از آنِ حضرت ابراهیم است که هنوز زیارتگاه‌اند. او پس از اشاره به ساخته شدن این شهر توسط شخصی به نام حلب از طایفهٔ بنی‌عمليق، افزوده است: برخی می‌گویند طوسا / سمیرم این شهر را دوازده سال پس از فوت اسکندر بنا نهاد و قلعهٔ حلب مقام ابراهیم است و در آنجا صندوقی هست که در سال ۴۳۵ پیدا شده و تکه‌ای از سر یحیی، پسر زکریا علیه‌السلام، در آن است و در نزدیکی دروازهٔ باب‌الجنان جایی به‌نام مشهد علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام هست که یحیی را در آنجا به خواب دیده‌اند و در کنار دروازهٔ عراق مسجد غوث است که در آن سنگ‌نبشته‌ای هست که می‌گویند به خط حضرت علی‌بن ابی‌طالب است و در مغرب شهر در دامنهٔ کوه جوشن مرقد محسن پسر امام حسین علیه‌السلام است که در هنگام حرکت اسیران کربلا از عراق به دمشق، در کودکی در اینجا درگذشت و به‌خاک سپرده شد و نزدیک آن زیارتگاهی زیباست که مردم حلب آن را با هزینهٔ زیاد، بسیار استوار بنا کرده‌اند و بیرون دروازهٔ باب‌الیهود سنگی است که به آن دخیل می‌بندند و به آن عطر و گلاب می‌پاشند و مسلمانان و یهودیان و مسیحیان در زیارت آن همگام‌اند، و در زیر آن، مرقد چند پیامبر است. او (همانجا) دژ حلب را نیز وصف کرده و به هشت دروازه اشاره نموده است. در قرون هفتم و هشتم، دمشقی (ص ۲۶۹) از حلب به عنوان مملکت حلب نام برده و نوشته است: اهالی آن در لباس پوشیدن، و شکل و نمای منازل باهم رقابت داشتند. به قلعهٔ شهر، به سبب سنگهای سفیدش، شهباء می‌گفتند. حلب را قوم تاتار ویران کردند (همانجا). در قرن هشتم، قزوینی حلب را به تفصیل شرح داده است. وی به هوای پاک، خاک حاصلخیز و قلعهٔ مستحکم آن اشاره کرده و از محصولات آن، پنبه، کنجد، توتون، تنباکو، انگور، زردآلو، سیب، انجیر، هندوانه و خیار را نام برده است. وی مذهب اهالی حلب را تشیع و تسنن نوشته و به بازار حلب توجه خاصی نموده است. سپس به نوعی بازی به‌نام «شلاق» در حلب اشاره کرده که گویا فقط یک بار در سال اجرا می‌شده است (ص ۱۸۳ـ۱۸۴).

در همین قرن، ابوالفداء (۱۸۴۰، ص ۲۶۶ـ۲۶۷) حلب را شهری بزرگ و تاریخی با باغهای فراوان و از جند قنّسرین معرفی کرده و نوشته است رود قویق از این شهر عبور می‌کند و این شهر بر سر راه عراق به ثغور و دیگر شهرهای شام قرار دارد و قلعهٔ شهر نیز در مرکز شهر روی تپه‌ای بنا شده است.

در قرن نهم حافظ‌ابرو به تفصیل به وصف حلب پرداخته و ضمن توصیف آب و هوای خوب آن، اهالی حلب را اهل سنّت و جماعت و نیز شیعه مذهب معرفی کرده و افزوده آنچه مخصوص این شهر است آبگینهٔ حلبی است که در روی زمین نظیر آن وجود ندارد، و نیز به فراوانی مدارس و خانگاههای آن اشاره کرده است (← ج ۱، ص ۳۵۵ـ۳۵۶). جِمْیَری (متوفی ۹۰۰) نیز حلب را شهری بزرگ در دوازده میلی قنّسرین ضبط کرده و از هفت دروازهٔ شهر به‌نامهای باب‌الجنان، باب‌الاربعین، انطاکیه، قنّسرین، یهود، فرادیس و باب شرقی نام برده است. سپس از سقف چوبی بازارها و خندق عمیق شهر سخن گفته و نوشته است که این شهر دارای بیمارستان و چندین مدرسه است. وی بنای شهر را به مردی از عمالقه نسبت داده است (ص ۱۹۶ـ۱۹۷).

حلب در دورهٔ اسلامی. زمانی که خلیفهٔ دوم در سال هفدهم شام را به اجناد تقسیم می‌کرد، حلب و قنّسرین جزو جندِ حِمص شدند و هنگامی که معاویةبن ابی‌سفیان (حک: ۴۱ـ۶۰) قنّسرین را از حمص جدا می‌کرد، حلب جزو جند قنّسرین شد (ابن‌عدیم، ج ۱، ص ۲۹؛ *الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۴). سلیمان‌بن عبدالملک اموی (حک: ۹۶ـ۹۹) اولین مسجدجامع حلب را بنا کرد و تلاش نمود شبیه مسجدجامع دمشق باشد که برادرش (ولیدبن عبدالملک) بنا کرده بود (ابن‌شحنه، ص ۶۲؛ بهنسی، ص ۷۳).

با انتقال حکومت به عباسیان در سال ۱۳۲، عراق مرکز خلافت شد و دمشق مقام پایتختی دولتی عربی ـ اسلامی را از دست داد، ولی حلب اهمیت بیشتری یافت و رو به پیشرفت گذاشت (*الموسوعةالعربیة*، همانجا). در ۳۲۵، شامات، از جمله حلب، جزو اَعمالِ والی مصر، محمدبن طُغْج اخشیدی، شد و اخشیدیها تا سال ۳۲۸ بر شام مسلط بودند (ابن‌عدیم، ج ۱، ص ۹۸ـ۹۹؛ *الموسوعةالعربیة*، همانجا). در ۳۳۳، سیف‌الدوله حمدانی وارد حلب شد و درگیری میان اخشیدیها و حمدانیان بر سر سرزمین شام آغاز شد و در ۳۳۴ میان سیف‌الدوله و اخشیدیان پیمان صلح منعقد گردید که به‌موجب آن، اخشیدیها از حلب، حمص و انطاکیه دست برداشتند. در ۳۳۶ این پیمان تجدید گردید (ابن‌عدیم، ج ۱، ص ۱۱۱ـ۱۱۹). از زمانی که حلب مرکز امارت حمدانیان شد، مهم‌ترین

شهر در شمال شام محسوب گردید. سیف‌الدوله در این شهر، درباری مثل دربار بغداد به وجود آورد که در آن شاعران و عالمان و هنرمندان بسیاری گرد آمدند، از جمله متنبّی، ابی‌فراس، فارابی، و ابن‌جنّی (*الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۴). در ۳۵۱ نقفور، فرمانده بزرگ جبههٔ شرقی رومیان، حلب را (بدون قلعهٔ آن) تصرف کرد، رومیان شهر را غارت کردند، بسیاری را کشتند، مساجد را آتش زدند و غنایم و اسرای بسیاری به‌دست آوردند (ابن‌عدیم، ج ۱، ص ۱۳۲ـ۱۴۰؛ *الموسوعة‌العربیة*، همانجا).

در ۳۶۳ سعدالدوله حَمْدانی حلب را تصرف کرد، و در ۳۶۷ علاوه بر ذکر عبارت حَیَّ عَلیٰ خیرالعمل در اذان، عبارت محمدٌ و عَلیٌ خیرالبشر را به آن افزود (ابن‌عدیم، ج ۱، ص ۱۶۹، ۱۷۲).

در ۳۸۴، نیروهای فاطمیان حلب را محاصره کردند. حاکم حلب، سعدالدوله حمدانی، از رومیان کمک خواست، ولی فاطمیان مانع از رسیدن نیروهای رومیان شدند (محمد احمد عبدالمولی، ص ۱۶). در ۴۱۳، حکومت فاطمی مصر، صفی‌الدوله محمدبن علی‌بن جعفربن فلاح را به حکومت شهر حلب برگزید (زکار، ص ۵۵).

در ۴۱۴، صالح‌بن مرداس حلب را از تصرف فاطمیان خارج ساخت و تا ۴۲۰، بدون رقیب، در حلب حکومت کرد. در این دوره حکومت حلب بین فرزندان وی تقسیم شد. پسرش، شبل‌الدوله ابوکامل نصر، حکومت شهر را برعهده گرفت و مقرالدوله ابوعلوان، شمال حکومت قلعه را (شوقی شعث، ص ۱۴۹ـ۱۵۰). سپاهیان مستنصر فاطمی دو بار به حلب حمله کردند و هر دو بار شکست خوردند (همان، ص ۱۵۲). تأثیر شکست لشکریان فاطمی در تجدیدنظر در تنظیمات اداری فاطمیان در قاهره واضح بود و تغییرات زیادی در دولت فاطمیان به‌وجود آورد (← همانجا). در ۴۵۹ شیوع وبا در حلب تلفات زیادی به‌بار آورد، به‌طوری که فقط در یک ماه حدود چهارهزار تن جان خود را از دست دادند (ابن‌عدیم، ج ۲، ص ۱۰). در ۴۷۹ ملکشاه سلجوقی، قسیم‌الدوله آق‌سنقر را حاکم حلب کرد و به آبادانی حلب همت گماشت، ولی با مرگ ملکشاه در ۴۸۵، حکومت حلب به تتش‌بن ارسلان و پس از وی نیز به خاندان او منتقل گردید (همان، ج ۲، ص ۱۰۰ـ۱۰۶، ۱۱۷ـ۱۸۲؛ *الموسوعة العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۵).

در ۵۲۲ عمادالدین زنگی، حاکم موصل، به فرمان سلطان‌محمد، حلب را تصرف کرد (ابن‌عدیم، ج ۲، ص ۲۴۱ـ ۲۴۲؛ *الموسوعة‌العربیة*، همانجا). در ۵۴۱ عمادالدین زنگی، هنگام محاصرهٔ قلعهٔ جَعْبَر، به قتل رسید و فرزندش، نورالدین محمود زنگی، حاکم حلب شد و حلب بار دیگر شکوفا گردید. وی بازار حلب را مرمت کرد و در شهر مدارسی تأسیس نمود که در آنها فقهای حنفی و شافعی تدریس می‌کردند. وی در ۵۶۹ درگذشت و فرزند یازده ساله‌اش، ملک‌صالح اسماعیل، جانشین وی شد (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۱۱۰، ۴۰۲، ۴۰۵؛ ابن‌عدیم، ج ۲، ص ۲۸۹، ۲۹۳). در ۵۷۹ حلب تحت سلطهٔ صلاح‌الدین ایوبی درآمد. وی پس از مرگ ملک‌صالح اسماعیل در ۵۸۲، ولایت حلب را از برادرش، ملک‌عادل، گرفت و آن را به پسر خود، ملک ظاهرغازی، سپرد. دورهٔ حکومت ملک‌ظاهر و فرزندش عزیز (۶۱۵ـ۶۳۴)، دورهٔ رفاه حلب بود و یکی از زیباترین شهرها و فعال‌ترین آنها در شرق اسلامی به‌شمار می‌آمد (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۴۹۶، ۵۲۳؛ *الموسوعة‌العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۵).

فعالیت اقتصادی حلب با معاهده‌هایی که در ۱۲۰۷/۶۰۴، ۱۲۲۵/۶۲۲ و ۱۲۳۵/۶۳۲ با بنادقه (ونیزیها) منعقد شد افزایش یافت و شهر رو به آبادانی گذاشت. قلعهٔ حلب نیز تجدید بنا شد و زیباترین معماری نظامی آن دوره گردید. حیات فرهنگی رو به شکوفایی گذاشت و دانشمندانی چون سهروردی، ابن‌عدیم و ابن‌شداد در این شهر به فعالیت علمی پرداختند. حکومت ایوبیان در حلب تا ۶۵۸ ادامه یافت تا اینکه مغولها، به فرماندهی هلاکوخان، آنجا را غارت کردند و شمار زیادی از اهالی را به قتل رساندند (رفعت، ج ۳، ص ۱۶۴؛ *الموسوعة‌العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۵ـ۴۷۶).

در ۶۵۹، که مغولان از ممالیک شکست خوردند، حلب به قلمرو سلطان مملوکی مصر پیوست و پس از شهر دمشق، مرکز قائم‌مقامی درجه دوم شد (*الموسوعة‌العربیة*، ج ۸، ص ۴۷۶). در ۷۴۹ طاعون در حلب شیوع پیدا کرد (ابن‌حبیب، ص ۲۴۱). در قرن هشتم حلب یکی از مشهورترین مراکز تمدن در شام محسوب می‌شد. پس از آنکه ظاهر بیبرس، شهر انطاکیه را ویران کرد، حلب پایگاه کاروانهایی شد که از عراق، حجاز و مصر به شام می‌آمدند یا از شام به عراق و سرزمینهای شرق می‌رفتند (← همان، ص ۱۲).

در ۸۰۰ تیمور گورکانی (تیمورلنگ) به حلب حمله کرد. در ۹۲۲ عثمانیان حلب را، پس از پیروزی بر مملوکیان در جنگ مرج دابق، تصرف کردند (بهنسی، ص ۵۷؛ *الموسوعة‌العربیة*، همانجا). در قرن یازدهم حلب را دارای ده دروازه نوشته‌اند، کلید دروازه‌ها در دست ینی‌چریها بود که با ۳۵۰ سرباز از آنها محافظت می‌کردند. شهر حلب به ۷۲ محله تقسیم شده و هر محله امامی به غیر از امام جمعه داشت که به حل و فصل مشکلات مردم می‌پرداخت و گرفتن مالیات نیز برعهدهٔ وی بود (اسدی، ج ۳، ص ۲۳۶ـ۲۳۷).

حلب در ۱۱۸۹ از فساد اداری، در ۱۲۳۰ از طاعون، در

۱۲۳۸ از زلزله‌ای که موجب ویرانی نصف شهر و کشته شدن حدود بیست هزار تن شد، از زلزلهٔ ۱۲۴۲، از زلزله و وبا در ۱۲۴۸، و علاوه بر آنها از تجارت میان امریکا و آسیا که اقتصاد جهانی را به دست گرفته و کشورهای شرقی را محروم ساخته بودند آسیب دید (حمیده، ص ۱۹۲؛ اسدی، ج ۳، ص ۲۳۶؛ *الموسوعةالعربیة*، همانجا). بـه‌طور کلی قرن سیزدهم / نوزدهم دوران رکود حلب بود، به سبب عوامل مذکور و نیز ناامنی دریاها در زمان ناپلئون بناپارت و انقلاب ینی‌چریها در ۱۸۱۴/۱۲۲۹ و ۱۸۲۶/۱۲۴۲. بزرگ‌ترین ضربهٔ اقتصادی برای حلب، افتتاح کانال سوئز در ۱۸۶۸/۱۲۸۵ بود که سبب گردید بسیاری از بازرگانان حلب و دمشق به بیروت، اسکندریه، قاهره، طنطا، منچستر، مارسی و میلان بروند و درآمد بازرگانی حلب به شدت کاهش یافت (اسدی، ج ۳، ص ۲۴۰؛ حمیده، همانجا).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌بطوطه، *رحلة ابن‌بطوطة*، چاپ محمد عبدالمنعم عریان، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن‌حبیب، *المنتقی من درةالاسلاک فی دولة ملک الاتراک فی تاریخ حلب‌الشهباء*، چاپ عبدالجبار زکّار، [دمشق] ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابن‌حوقل؛ ابن‌خردادبه؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌رسته؛ ابن‌شحنه، *الدرّ المنتخب فی تاریخ مملکة حلب*، چاپ یوسف الیان سرکیس، بیروت ۱۹۰۹؛ ابن‌عدیم، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، چاپ سامی دهان، دمشق ۱۹۵۱ـ۱۹۶۸؛ اسماعیل‌بن علی ابوالفداء، *کتاب تقویم‌البلدان*، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۴۰؛ همو، *الیواقیت و الضرب فی تاریخ حلب*، چاپ محمدکمال و فالح بکور، حلب ۱۴۱۰/ ۱۹۸۹؛ آمنه ابوحجر، *موسوعةالمدن العربیة*، عمان ۲۰۰۲؛ احمد اسماعیل علی، *تاریخ بلادالشام*، دمشق ۱۹۸۴؛ محمدبن محمد ادریسی، *کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، بیروت ۱۴۰۹/ ۱۹۸۹؛ محمدبن عبداللّه ازدی، *تاریخ فتوح الشام*، چاپ عبدالمنعم عبداللّه عامر، قاهره ۱۹۷۰؛ محمد خیرالدین اسدی، *موسوعة حلب‌المقارنة*، چاپ محمد کمال، حلب ۱۹۸۴ـ۱۹۸۸؛ اصطخری؛ عبداللّه‌بن عبدالعزیز بکری، *کتاب المسالک و الممالک*، چاپ ادریان فان‌لیوفن و اندری فری، تونس ۱۹۹۲؛ بلاذری (بیروت)؛ عفیف بهنسی، *سوریة، التاریخ و الحضارة: المنطقة الشمالیة محافظتا حلب و إدلب*، [دمشق] ۲۰۰۱؛ آرنولد هیومارتین جونز، *مدن‌بلاد الشام: حین کانت ولایة رومانیة*، ترجمة احسان عباس، عمان، اردن ۱۹۸۷؛ ابوالقاسم‌بن احمد جیهانی، *اشکال‌العالم*، ترجمهٔ علی‌بن عبدالسلام کاتب، چاپ فیروز منصوری، تهران ۱۳۶۸ ش؛ عبداللّه‌بن لطف‌اللّه حافظابرو، *جغرافیای حافظابرو*، چاپ صادق سجادی، تهران ۱۳۷۵ـ ۱۳۷۸ ش؛ عبداللّه حلو، *تحقیقات تاریخیة لغویة فی الاسماء الجغرافیة السوریة*، بیروت ۱۹۹۹؛ عبدالرحمان حمیده، *محافظة حلب*، [دمشق]: الفن الحدیث‌العالمی، [بی‌تا]؛ محمدبن عبداللّه حِمْیَری، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۴؛ مسعود خوند، *الموسوعة التاریخیة الجغرافیة*، بیروت ۱۹۹۴ـ۲۰۰۴؛ محمدبن ابی‌طالب دمشقی، *کتاب نخبة الدهر فی عجائب البرّ و البحر*، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ ژان ماری دوران، «تاریخ حلب فی بدایة الالف‌الثانی ق.م من خلال نصوص ماری»، *دراسات تاریخیة*، ش ۴۵ـ۴۶ (آذار- حزیران ۱۹۹۳)؛ احمد رفعت، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول ۱۲۹۹ـ۱۳۰۰؛ سهیل زکار، *امارة حلب*، دمشق: دارالکتاب العربی، [بی‌تا]؛ سلیم حسن، *مصرالقدیمة*، ج ۵، [قاهره] ۱۹۹۲؛ شوقی شعث، «امارة حلب فی عهد بنی‌مرداس و علاقاتها الخارجیة»، *دراسات تاریخیة*، ش ۳۷ـ۳۸ (ایلول ـ کانون‌الاول ۱۹۹۰)؛ محمد راغب طباخ، *اعلام النبلاء بتاریخ حلب‌الشهباء*، چاپ محمد کمال، حلب ۱۴۰۸ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۸ـ۱۹۸۹؛ عبدالحکیم عفیفی، *موسوعة 1000 مدینة‌اسلامیة*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ کامل غزّی، *کتاب نهرالذهب فی تاریخ حلب*، چاپ شوقی شعث و محمود فاخوری، حلب ۱۴۱۲ـ ۱۴۱۳/ ۱۹۹۱ـ۱۹۹۳؛ محمد قجه، «حلب: ۱۸۷۰ـ۱۹۳۰»، در *المدن العربیة الکوسموبولیتیة بین 1870-1930، بیروت ـ الاسکندریة ـ حلب*، بیروت: اللجنة الوطنیة اللبنانیة للتربیة و العلم و الثقافة (الیونسکو)، ۲۰۰۴؛ قدامة‌بن جعفر، *کتاب‌الخراج*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۸۹، چاپ افست ۱۹۶۷؛ زکریابن محمد قزوینی، *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ محمد احمد عبدالمولی، *بنومرداس‌الکلابیون فی حلب و شمال‌الشام و سیاستهم الخارجیة مع دولتی الفواطم و الروم: ۴۱۵ـ۴۷۲ هـ/ ۱۰۲۵ـ۱۰۸۰ م*، اسکندریه ۱۹۸۵؛ مقدسی؛ *الموسوعة العربیة*، دمشق: هیئةالموسوعة العربیة، ۱۹۹۸ـ ، ذیل «حلب»؛ ناصر خسرو، *سفرنامهٔ حکیم ناصرخسرو قبادیانی مروزی*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ یاقوت حموی؛ یعقوبی، *تاریخ*؛

Demographic yearbook 2003, New York: United Nations Dept. of Economic and Social Affairs, 2006.

/ بهزاد لاهوتی /

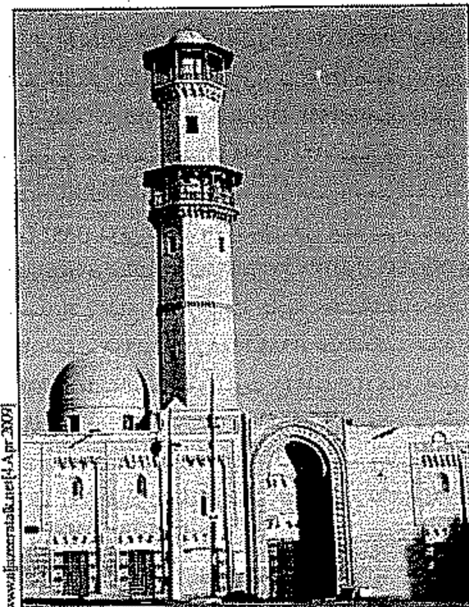
۲) **هنر و معماری حلب.** حلب از دورهٔ زنگیان (۵۲۱ـ ۶۴۸) به بعد نقشی بنیادی به عنوان مرکز فتح قلمروهای مسیحی شرقی، داشته و به‌سبب قرار گرفتن در محل تلاقی مشرق و مغرب جهان اسلام و اهمیت تجاری روزافزون، پس از قاهره، تا مدتها دومین شهر جهان اسلام محسوب می‌شده است (ے «فرهنگ هنر»[1]، ج ۱، ص ۶۰۲؛ طلس، ص ۵؛ فاطمه محمد محجوب، ج ۱۴، ص ۴۵۷).

بازسازی شهر و ایجاد بناهای تازه، در دورهٔ زنگیان، ممالیک و سپس عثمانی همواره رونق داشته و نوعی ترکیب عناصر مصری و بین‌النهرینی (ے هرتسفلد[2]، ص ۲۶) و سپس افزودن مایه‌های هنر عثمانی در معماری، چهره‌ای خاص به این شهر بخشیده است.

نخستین مسجد حلب، الشعیبیه، که غضایری و آتراس و

---

1. *Dictionary of art*　　2. Herzfeld



مسجد اطروش

توته نیز نامیده می‌شد، در سال ۱۷ ساخته و در سده‌های هشتم و نهم بازسازی شد. منبر چوبی قدیمی این مسجد حائز اهمیت است (ابن‌شحنه، ص ۶۹؛ نجوی عثمان، ص ۱۵۸؛ رفاعی، ص ۱۸، تصویر ۱ـ۱).

در دورهٔ ایوبی (اواخر قرن ششم و نیمهٔ اول قرن هفتم) مساجد بسیاری ساخته شد که مهم‌ترین آنها، مسجد طُنْبُغا (بنا شده در ۶۲۳)، نخستین مسجد پس از امویان محسوب می‌شد (سبط‌بن عجمی، ج ۱، ص ۲۳۵؛ طلس، تصویر ۳۶).

در دورهٔ ممالیک (حـ ۶۴۸ـ۹۲۲) نیز ساخت مساجد همچنان استمرار یافت، از جمله مهْمَندار (ـــه سبط‌بن عجمی، ج ۱، ص ۲۵۸) و توبه که شیخ‌محمد معصرانی (متوفی ۸۵۲) آن را در محلهٔ بدنام حلب بنا کرد (همان، ج ۱، ص ۲۴۸) و ستونهای قطور نسبتاً کوتاه با سرستونهای دارای تزیینات مقرنس، از ویژگیهای آن است. مسجد اطروش نیز از مساجد این دوره است. منارهٔ آن تنها منارهٔ حلب است که دو گلدسته دارد (بهنسی، ص ۸۰؛ برنز[1]، ص ۳۹؛ نجوی عثمان، ص ۲۱۵، تصویر ۱۳، ص ۲۳۳). محراب و منبر مرمرین آن از جملهٔ زیباییهای این مسجد به شمار می‌رود (قاجه، ص ۹۶).

ویژگی کلی مساجد دورهٔ مملوکی در حلب، تنوع در اَشکال مناره‌هاست (ـــه نجوی عثمان، ص ۲۳۳ـ۲۳۸؛ رفاعی، ص ۳۰۶، تصویر ۱۰ـ۹). از دیگر خصوصیات معماری این دوره افزایش نقوش و تزیینات مقرنس، به‌کارگیری سنگهای سفید و سیاه در نماها و به‌ویژه ترسیم رَنک (دایره‌هایی به قطر تقریبی پنجاه سانتیمتر که درون آن نام و لقب سلطان یا نماد شغل دیوانیان قرار می‌گرفت) است که نمونهٔ آن در مسجد اطروش دیده می‌شود (رفاعی، ص ۲۲۸ـ ۲۲۹). این مساجد در محلات مسکونی شهر پراکنده‌اند و نخستین تفاوت سنّت بنای مسجد در دورهٔ ممالیک نسبت به دورهٔ عثمانی، همین ویژگی است.

مساجد دورهٔ عثمانی عمدتاً در بخش تجاری حلب ــ که شاخص‌ترین محدودهٔ شهر به‌شمار می‌آمد و «مدینه» خوانده می‌شد ــ احداث گردیده است (قفس‌چی‌اوغلو[2]، ص ۷۳، ۸۶). مهم‌ترین این مساجد در مرکز مجموعه‌هایی قرار گرفته که مرکّب است از مسجد، کاروان‌سرا، مدرسه و مطبخ که غالباً از طریق یک قیصریه به بازار و مرکز تجاری راه داشت. چنان‌که سه مسجد مهم عثمانی در سه مجموعه از چهار مجموعه‌ای که در این دوره بنا شده است، قرار دارد (همان، ص ۷۲ و تصویر ص ۷۳): ۱) مسجد خسروپاشا، در مرکز مجموعهٔ خسروپاشا (خسرویه)، که در ۹۵۳ بنا شده است. این مسجد دارای مناره‌ای زیبا و صحن کاشی‌کاری است و ظاهراً معمار سنان، از طریق دفتر جماعات معمارانِ خاصه در استانبول، بر ساخت آن نظارت داشته است (برنز، همانجا؛ بهنسی، ص ۸۰، ۸۲، تصویر؛ قفس‌چی اوغلو، ص ۸۳ـ۸۵). ۲) مسجد عادلیه، در مرکز مجموعه‌ای که در دورهٔ دوقه‌کین‌زاده محمدپاشا (حک: ۹۵۸ـ۹۶۱) ساخته شده و مشتمل است بر مسجد، سه خان، چهار سوق و ۱۵۸ دکان (قفس‌چی اوغلو، ص ۷۱). مسجد این مجموعه، که عادلیه نام دارد، در ۹۶۳ تکمیل شد. نقشهٔ آن شبیه مسجد خسروپاشاست. عادلیه طاقگانی وسیع در جلوی شبستان، گنبدی بزرگ و محرابی زیبا مزیّن به کاشیهای لعاب‌دارِ ساختِ حلب دارد (نجوی عثمان، ص ۲۸۵؛ برنز، ص ۳۷). ۳) مسجد بهرمیه / بهرامیه، تکمیل شده در ۹۹۱، در مجموعه‌ای که به دستور بهرام‌پاشا، حاکم حلب، ساخته شده است. این مسجد به سبب محراب زیبایش با تزیینات اسلیمی، که در زیبایی رقیب محراب مدرسهٔ فردوس است، شهرت دارد (نجوی عثمان، ص ۲۵۹؛ رفاعی، ص ۲۳۷ـ ۲۳۸؛ طلس، نقشهٔ ۶۵؛ نیز ـــه فردوس*، مجموعه).

از نوآوریهای مساجد حلب در دورهٔ عثمانی، به‌کارگیری شیشه‌های رنگین برای پنجره‌ها، مناره‌های شانزده ضلعی، استمرار استفاده از نقش دوایر رَنک به عنوان عنصر تزیینی و پیدایی تأثیرات اروپایی در اشکال تزیینی است (ـــه رفاعی، ص ۲۳۷؛ نجوی‌عثمان، ص ۲۸۸).

---

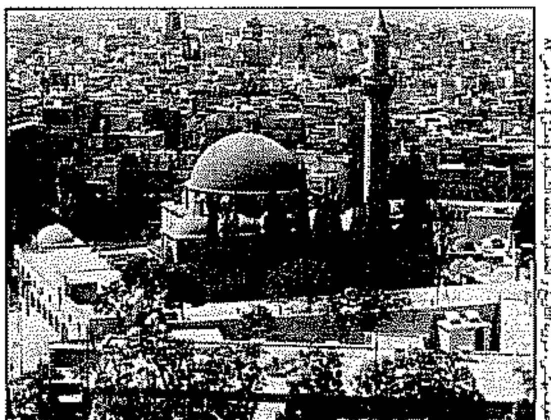
1. Burns   2. Kafescioğlu

در فاصلهٔ سالهای ۱۲۹۷ش (۱۳۳۶ق) تا ۱۳۶۹ش / ۱۹۱۸ تا ۱۹۹۰ حدود ۲۵۰ مسجد در حلب ساخته شد (← نجوی عثمان، ص ۳۷۱ـ۴۰۱)، که در میان آنها، این مساجد درخور توجه‌اند: مسجد الرحمن با گنبد رنگین بزرگ و شش مناره؛ جامع‌الصحابی؛ و جامع‌الصدیق، که با وجود نوبنیان بودن، سنن معماری مساجدقدیمی حلب در آن رعایت شده‌است (← مبیّض، ج ۱ـ۲، ص ۴۱۸ و تصاویر ص ۳۴۳، ۴۴۱ـ۴۴۳، ۴۴۸).

بخشی از بناهای تاریخی و اغلب دینی حلب، که به لحاظ معماری و زیارت اهمیت دارند، آرامگاهها و بقعه‌ها هستند که برخی از آنها به‌ویژه مورد توجه شیعیان و اهل تصوف‌اند. دو زیارتگاه مهم حلب، مشهد حسین و مشهد محسن، متعلق به سدهٔ ششم‌اند. ساخت مشهد حسین در ۵۸۵ به پایان رسید. در حملهٔ مغول و نیز در جنگ جهانی اول، به علت استفاده از آن به عنوان انبار مهمات، آسیب کلی دید، اما در سالهای ۱۳۵۷ش و ۱۳۶۲ش / ۱۹۷۸ و ۱۹۸۳ مرمت شد (← اسدی، ص ۳۴۹ـ ۳۵۰؛ طلس، ص ۶۹ـ۷۰). این بنا دارای گنبد، ستونهای کوچک، محرابی باشکوه (طلس، ص ۷۱)، حیاط، ایوانی مرتفع و مصلایی با گنبدهای زیباست (قاجه، ص ۱۰۵). مشهد حسین از زیباترین بناهای دورهٔ ایوبی است (همانجا؛ رفاعی، ص ۲۲۴). جامعهٔ شیعی حلب این بنا را با استفاده از نقشه‌های باستان‌شناس آلمانی، هرتسفلد، مرمت کرد. سنگی که گفته می‌شود نشانهٔ خون امام حسین علیه‌السلام بر آن است، در محفظه‌ای مشبک در جانب چپ ایوان قرار دارد (رفاعی، ص ۲۲۶؛ برنز، ص ۴۳؛ مبیّض، ج ۱ـ۲، ص ۲۸۸، تصویر).

مشهدمحسن یا دِکّه در ۵۸۲ به دستور قسیم‌الدوله آقسنقر ساخته شد. این بنا در حملهٔ مغول ویران و بعدها، به دستور ملک‌الظاهر بَیبَرس اول* (۶۵۸ـ۶۷۶)، بازسازی شد. در این بنا کتیبه‌هایی با نام امامان شیعی قرار گرفته است. درِ بزرگ، سنگ‌فرش زیبای ورودی و صندوق کنده‌کاری شدهٔ قدیمی آن از خصوصیات بناست (ابن‌شحنه، ص ۷۵؛ طلس، ص ۵۶ـ۵۸ و نقشهٔ ۱۴؛ اسدی، ص ۳۵۱ـ۳۵۳).

دو آرامگاه دیگر نیز وجود دارد که هر دو مورد استقبال زائران است: یکی مشهد انصاری منسوب به عبداللّه انصاری متعلق به اواخر سدهٔ نهم، و دیگری مشهد قرنبیا (مقرالانبیا) از دورهٔ قسیم‌الدوله در سدهٔ ششم (← طلس، ص ۲۳۶ـ۲۴۱). بناهای آرامگاهی در حلب، علاوه‌بر مشهد، به‌تربت و مقام نیز معروف‌اند و از آن جمله‌اند: مقام‌الصالحین، بنا شده



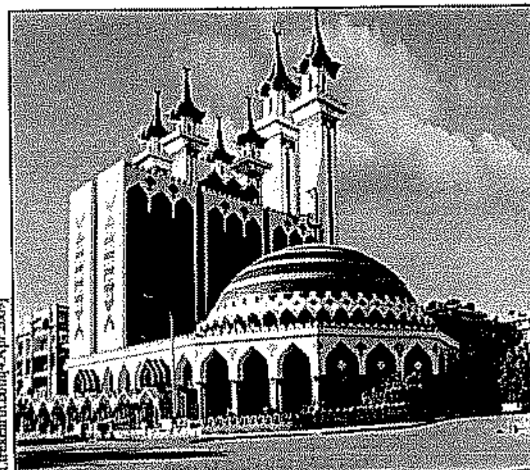
مجموعهٔ خسروپاشا (خسرویه)

در ۴۹۹ (همان، ص ۵۲ـ ۵۳ و پانویس)؛ تربت بدرالدین محمد و ارغون منصوری، هر دو از امیران حلب در سدهٔ هشتم. آرامگاه حکیم برجسته، شیخ شهاب‌الدین سهروردی* و عمادالدین نسیمی* صوفی نیز در حلب است (همان، ص ۲۵۳ـ۲۵۴؛ ناصری طاهری، ص ۱۱۳).

بسیاری از امیران حلب در مدارس این شهر مدفون‌اند و مدرسه‌هایی دارای مزار از ویژگیهای معماری حلب است (برای نمونه ← طلس، ص ۲۲۰، ۲۲۳).

تأسیس مدارس علوم دینی در حلب دورهٔ ایوبی اهمیت خاصی داشت و طرح این مدارس حتی به آسیای صغیر زیر سلطهٔ سلاجقه راه یافت. این طرح به شکل دو ایوان محوری و حجره‌هایی بود که به یک رواق ورودی گشوده می‌شد (← ماینکه ـ برگ[1]، ص ۲۲۵). تنوع در پوشش طاقها، مقبره‌ای در گوشه و حوض آبی در وسط حیاط و وجود تسهیلاتی نظیر چاه و بادگیر، از ویژگیهای این بناهاست. در این مدارس، اسکان طلاب اولویت چندانی نداشته است و سلاطین ایوبی بیشتر به بنای مدارس کوچک تمایل داشته‌اند (هیلن‌برند[2]، ۱۹۹۴، ص ۱۸۷ـ۱۸۸). این مدارس عمدتاً آرامگاه مؤسسان آنهاست. قدیم‌ترین مدارس حلب، در سدهٔ هفتم ساخته شده‌اند و مظهر معماری ایوبی‌اند. از جملهٔ آنها مدرسهٔ ظاهریهٔ برانیه، بنایی سنگی در جنوب حلب است، که ساخت آن در ۶۱۶، بعد از وفات ملک ظاهر غازی، به پایان رسید. این بنا به‌جز طاق‌ضربی مقرنس‌کاری‌شدهٔ ورودی و شش گنبد، هیچ تزیینی در نمای بیرونی ندارد. بنا شامل یک مسجد، آرامگاه، تالار مطالعه و شانزده حجره، در اطراف حیاطی مستطیل‌شکل است (بهنسی، ص ۸۱؛ رفاعی، ص ۵۶؛

1. Meinecke - Berg   2. Hillenbrand


i.trekearth.com[4 Apr 2009]

مسجد الرحمن

اتینگهاوزن[1] و گرابار[2]، ص ۳۰۶، نقشهٔ ۳۲۹؛ «فرهنگ هنر»، ج ۱۶، ص ۱۸۰؛ هیلن برند، ۱۹۹۴، ص ۱۸۷). از دیگر مدارس ایوبی، مدرسهٔ سلطانیه است که در ۶۱۳ بنا شده است و آرامگاه ملک‌ظاهر غازی در آن قرار دارد. محراب آن، که از سنگ زرد و منقوش است، اهمیت دارد (سبط‌بن عجمی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ بهنسی، ص ۸۲؛ برنز، ص ۳۸ـ۳۹). با این‌همه، برجسته‌ترین اثر معماری دورهٔ ایوبی، مدرسهٔ فردوس است.

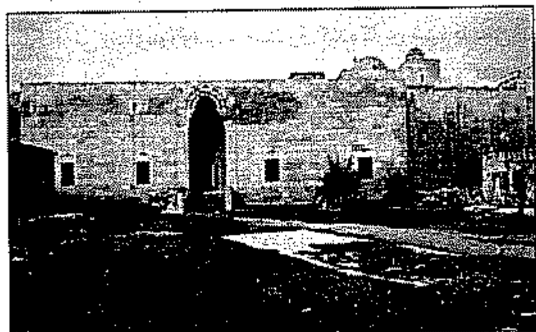
مدرسه‌سازی در حلب دورهٔ ممالیک نیز ادامه یافت. از جمله، ساخت مدرسهٔ صلاحیه (۷۳۷)، صاحبیه (۷۵۰)، قرناصی (۷۷۰؛ سبط‌بن عجمی، ج ۱، ص ۳۳۵؛ طلس، ص ۱۰۰، ۲۲۳ـ۲۲۴، ۲۲۸)، تَرْنْتیه (۷۹۴)، و سفّاحیه (۸۶۸). مملوکان با افزودن مناره به این مدارس، معماری آنها را بیشتر به مساجد نزدیک کردند (هیلن‌برند، ۱۹۹۴، ص ۲۰۳).

در دورهٔ عثمانی نیز مدارسی ساخته شد؛ از جمله مهم‌ترین این مدارس، مدرسهٔ عثمانیه بود که به فرمان عثمان‌پاشا الدورکی در ۱۱۴۱ بنا گردید. این مدرسه به سبب منارهٔ بسیار بلندش شاخص است (برنز، ص ۴۳؛ مبیّض، ج ۱ـ۲، ص ۳۲۹، تصویر).

موقعیت ممتاز تجارت کالا و توقف کاروانهای حجاج در حلب موجب رونق ساخت فضاهای تجاری وسیع، فعال و متمایزی در این شهر شده، چنان‌که از قدیم در میان مسلمانان، حلب برای خان (کاروان‌سرا)هایش شهرت داشته است (← اسدی، ص ۴۰۲).

بازار مسقف حلب، نخست با سقف چوبی گنبدی و سپس با تیر آهن و ورقه‌های آهن سفید، در کنار بازار اصفهان، از زیباترین بازارهای شهرهای اسلامی است (← بازار*). مهم‌ترین بناها در منطقهٔ تجاری حلب، که مدینه خوانده می‌شود («فرهنگ هنر»، ج ۱۶، ص ۲۶۰ـ۲۶۱)، خانها هستند: بناهایی دو طبقه که طبقهٔ همکف مشتمل بر حجره‌ها و دکانهایی برای معاملات تجاری است و طبقهٔ دوم، با ایوانهایی رو به حیاط مرکزی، مخصوص سکونت تجار. در وسط خان فضایی وسیع برای توزیع کالاها و بستن اسبها، و در جانب میدان تالاری برای پذیرایی از مسافران قرار داشت. خان معمولاً دو در ورودی داشت: یکی بزرگ برای عبور شترها با بارشان و یکی کوچک در جوار آن برای عبور مسافران (هیلن‌برند، ۱۹۹۴، ص ۳۵۹؛ رفاعی، ص ۵۸؛ طلس، ص ۲۸۸). این خانها در حلب همچنان از مراکز زندگی اقتصادی و اجتماعی است (سیمز[3]، ص ۱۰۱). قدیم‌ترین خانهای حلب از دورهٔ ممالیک و از اوایل سدهٔ نهم به‌جا مانده است (← ابن‌شحنه، ص ۲۳۶، ۲۴۰) و معروف‌ترین آنها، خان الصابون، از نمونه‌های نفیس معماری مملوکی است (← بازار*).

با وجود این، دورهٔ عثمانی روزگار اوج شکوفایی معماری خانها به شمار می‌رود (← سیمز، ص ۱۱۱). از جمله مهم‌ترین خانهای دورهٔ عثمانی، خان جُمرُک (گمرک) است که به دستور ابراهیم‌خان زاده محمدپاشا در ۹۸۲ ساخته شده است. این بنا، که ۶٬۴۰۰ مترمربع وسعت دارد، با یک ورودی باشکوه، یک مسجد، ۵۲ انبار کالا، ۷۷ حجره و ۳۴۴ مغازه و دو سبیل، از مراکز مهم تجاری و بعدها محل سکونت کنسول فرانسه و بازرگانان انگلیسی و آلمانی بوده است (همانجا؛ برنز، ص ۳۸؛ نیز ← بازار*). از دیگر خانهای قدیمی حلب، خان‌الوزیر بنا شده در ۱۰۹۳ است. ورودی این بنا در قابی از سنگهای سیاه و سفید قرار گرفته و در بالای آن دو پنجره با قاب‌بندیهایی از سنگهای سبز، تزیین پُرکاری شده است (بهنسی، ص ۵۸؛ رفاعی، ص ۲۳۹ـ ۲۴۱؛ طلس، تصویر ۷۱؛


islamicnet[25 Apr 2009]

مشهد حسین

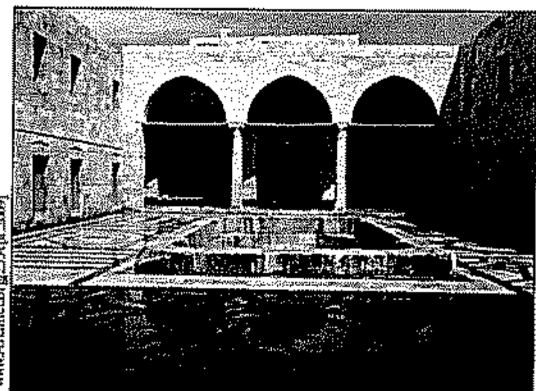
1. Ettinghausen   2. Grabar   3. Sims

برنز، ص ۳۵). برخی دیگر از خانهای حلب عبارت‌اند از: خان حبال، که در اجارهٔ فرانسویان بوده است؛ خان‌حریر، محل باراندازی تجار پارچه‌های هندی؛ خان شوریجی، محل استقرار نیروهای فرانسوی و صحنهٔ درگیری آنان با شبه‌نظامیان استقلال‌طلب؛ خان العسل، محل بدرقه و پیشواز حجاج (اسدی، ص ۱۸۵ـ۱۸۸).

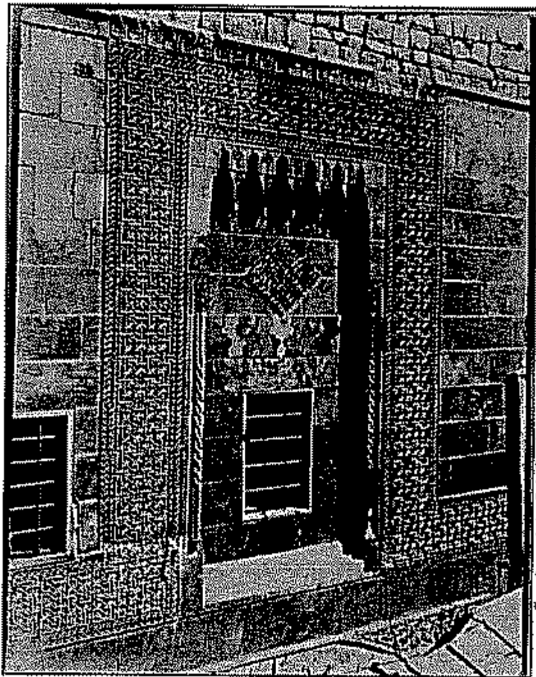
از دیگر تأسیسات تجاری حلب و متصل به خانها، قیصریه‌هاست که در دورهٔ عثمانی رونق داشته و دارای حیاط وسیع و اتاقهای متعدد، به عنوان محل کارگاههای صنعتی به‌ویژه پارچه‌بافی، بوده است (رفاعی، ص ۶۲).

خانه‌ها و کاخهای برجا مانده در بافت قدیمی حلب نیز درخور توجه است. کاربرد گستردهٔ سنگ، به‌ویژه مرمر سفید، زرد و سیاه، به معماری حلب تمایز بخشیده است (← «فرهنگ هنر»، ج ۱، ص ۶۰۲). حجاری نقوش گیاهی و کتیبه‌های آیات قرآن، از جمله تزیینات خانه‌های حلب است. امتداد افقی، حیاط با درختان لیمو یا نارنج و بوته‌های گل و حوض و فواره و آب‌نما در وسط و سکوهای سنگی در اطراف حیاط، سرداب برای پناه بردن از گرمای تابستان و محوطه‌های پیش‌آمده‌ای از بنای اصلی که اطراف آن را با چوب مشبک می‌پوشاندند و آن را به زیبایی مفروش می‌کردند، از ویژگیهای خانه‌های قدیمی حلب است (← فاطمه محمد محجوب، ج ۱۴، ص ۴۶۶ـ۴۶۷؛ طلس، ص ۲۹۰ـ۲۹۱).

در بافت قدیم شهری، خانه‌های ثروتمندان در مرکز و خانه‌های اقشار کم‌درآمدتر در حواشی و حومهٔ شهر بوده است. محلهٔ فرافره و اطراف قلعهٔ حلب و مدینه، و در دوره‌های جدیدتر اطراف کلیساهای قدیمی، دربرگیرندهٔ خانه‌های وسیع و



مدرسهٔ ظاهریه (تاریخ عکاسی: ۱۹۸۵)



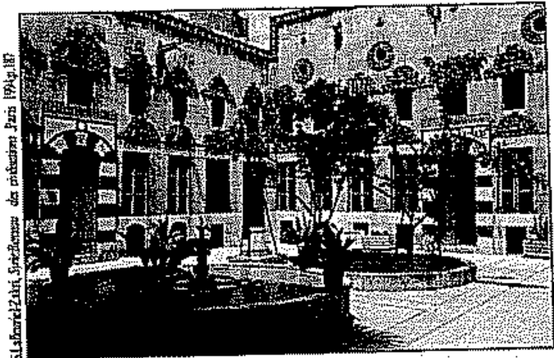
بخشی از تزیینات خان‌الصابون

زیبای ثروتمندان بود که گاه چهارصد تا نهصد مترمربع وسعت و اتاقهای متعدد داشت (« فرهنگ هنر»، ج ۱۶، ص ۲۶۳). فضای کلی این خانه‌های اعیانی دو قسمت می‌شد: حَرَمْلِک، برای بانوان؛ و سَلامْلِک، برای مردان و مهمانان. تالارها یا اتاقهای بزرگ، با تزیینات چوبی و حجاریهای زیبا، از دیگر خصوصیات این خانه‌ها بود (طلس، همانجا).

بیشتر این خانه‌های وسیع و قدیمی اکنون مدرسه، پرورشگاه، یا موزه شده‌اند (رفاعی، ص ۲۴۲). معروف‌ترین این خانه‌ها عبارت‌اند از: غزاله که امروزه مدرسهٔ ارمنیان است (بهنسی، همانجا؛ طلس، ص ۱۳۷؛ برنز، ص ۴۲)؛ صادر، کبّه، باصیل همه متعلق به سده‌های یازدهم و دوازدهم (← طلس، ص ۲۹۳ـ۲۹۴)؛ سرای ابراهیم‌پاشا در محلهٔ فرافره (همان، ص ۳۱۳) و بیت اجقباش که خانوادهٔ مسیحی ثروتمندی آن را در ۱۱۷۰/۱۷۵۷ بنا کردند. حجاریهای ظریف و پرکار بالای درها و پنجره‌های این بنا جالب توجه است و آرایه‌های بنا آمیزه‌ای از سنن محلی و عناصر روکوکو[1] اروپایی است (بهنسی، همانجا؛ برنز، ص ۴۲؛ طلس، تصویر ۲۰۰).

مهم‌ترین و قدیم‌ترین کاخ برجامانده حلب، مطبخ‌العجمی

1. Rococo



بیت‌اجقباش

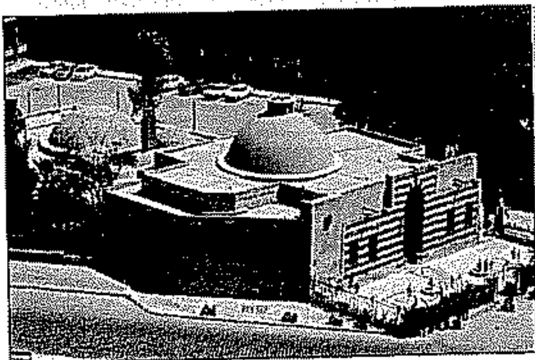
از سدهٔ ششم است. این کاخ که در نوع خود یگانه است، از املاک یکی از امیران نورالدین زنگی بوده و گنبد آن بزرگ‌ترین گنبد باقی‌مانده از دورهٔ ایوبیان است (طلس، ص ۶۸ و نقشهٔ ۱۹؛ بـرنز، ص ۳۵؛ <فـرهنگ هـنر>، ج ۱۶، ص ۱۸۲). مهاجرت ارمنیان ترکیه پس از ۱۳۳۳/ ۱۹۱۵ به حلب و استقرار آنان در منطقهٔ «میدان» و خانه‌سازی به شیوه‌ای که تا حدی از معماری اروپایی متأثر بود، جنبهٔ تازه‌ای به حلب بخشید (← رفـاعی، ص ۱۷، ۷۴ـ۷۵، ۲۴۵).

از بـناهای عـمومی حـلب، بیمارستان نیمه‌ویران نـوری (اواسط سدهٔ ششم) با درهـای چـوبی مـنقوش، و بیمارستان ارغونی (بنا شده در ۷۵۵) از دورهٔ مملوکان، درخور توجه است. ورودی مقرنس‌کاری شدهٔ بیمارستان ارغونی از طریق یک راهرو به حیاط مرکزی می‌رسد و گذرگاه مسقفی عمود بر آن به فضایی با حوضی کوچک، و دوازده حجره در اطراف منتهی می‌شود که محل نگهداری دیوانگان خطرناک بوده است (طلس، ص ۶۵ـ ۶۶، ۹۶ـ۹۸؛ بـهنسی، ص ۸۹، ۴۴۷؛ بـرنز، ص ۳۷ـ۳۸). بیمارستان رمضانیه نیز از دورهٔ عثمانی است (طلس، ص ۳۱۷). سـنّت بـیمارستان‌سازی در حـلب در سده‌های سیزدهم و چـهاردهم ادامـه یـافت. بیمارستان سـن لوئـی، کـه در ۱۳۰۷ش/ ۱۹۲۸ ساخته شد، از جملهٔ این بناهاست (رفـاعی، ص ۷۴، ۷۷، تصویر ۳ـ۶).

حمامهای حلب نیز، با فضاهای سه‌گانهٔ بـرّانی، وُسطانی و جوّانی، با سنگهای رنگارنگ تزیین شده‌اند و سکـوهای عریض و پستوهای کـوچک گنبددار (خـلوات) از ویـژگیهای این بناهاست (← همان، ص ۵۸؛ طلس، ص ۲۶۵). از حمامهای مشهور حلب، حمام غاسین (بنا شـده در سدهٔ هشـتم) است که بازسازی شده و فعال است (برنز، ص ۳۵؛ ناصری طاهری، ص ۱۰۹). معروف‌ترین حمام این شهر، کـه بـزرگ‌ترین حـمام سوریه نیز به‌شمار می‌رود، حمام ناصری است که بـه دسـتور یَلْبُغا الناصری (متوفی ۷۹۳) سـاخته شـده و بـه حـمام یـلبغا و لبابیدیه نیز شهرت دارد (طلس، تصویر ۴۸؛ بهنسی، ص ۸۵؛ بـرنز، ص ۳۹). نـمای آن بـا سـنگهای زرد و مشکی تـزیین شده و سربینهٔ آن وسیع و مرکّب از چهار ایـوان است (قـاجه، ص ۱۶۹ـ۱۷۰). این حمام در حملهٔ تیمور ویران شد (بـهنسی، ص ۸۴)، امـا بعدها بازسازی گـردید و از ۱۳۶۴ش/ ۱۹۸۵ فـعال است و بـرای جـهانگردان استفاده مـی‌شود (رفـاعی؛ برنز، همانجاها).

از جمله تأسیسات شـهری و سـازه‌های چشـمگیر حـلب، بناهای ذخیره‌سازی آب برای عموم بـوده است. این بـناها بـه صورت قنات، آب‌انبار (صِهْریج) و انـواع آبـخوری (قَسْطَل و سَبیل) ساخته می‌شد که مشهورترین آنها نـاصری، رجب‌پاشا، رقبان، المشـط، و الحـوار هسـتند (← طـلس، ص ۲۵۸ـ۲۶۴؛ اسدی، ص ۲۱۱ـ۲۱۳، ۳۱۸ـ۳۲۳). در محل یکی از قدیم‌ترین قـسطلهای حلب، در دورهٔ حکـومت رائـف‌پاشا در ۱۳۱۷ بـرج ساعتی ساخته شد که هم‌اکنون از نقاط دیدنی شهر محسوب می‌شود (← طلس، ص ۳۱۸).

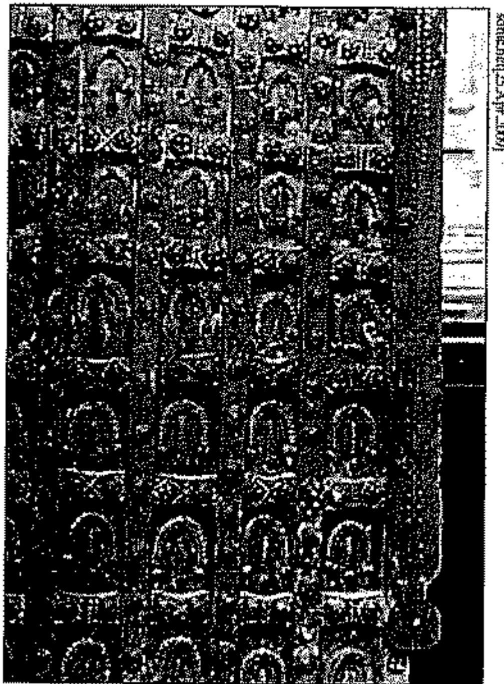
وجود آرامگاههای سهروردی و فضولی و نیز رواج موسیقی صوفیانه (← موسیقی*) و نیز فـعالیت یـا مـاندگاری نـهادهای صوفیانه (همچون تکیه، خـانقاه، زاویـه و ربـاط) در حـلب، از شکوفایی فرهنگ صوفیانه در این شهر حکایت دارد، ضمن آنکه معماری برخی از این بناها نیز درخـور تـوجه‌اند. بسیاری از خانقاههای حلب در منزل مؤسس خانقاه و در زمان زنـدگی او برپا گردیده است (<فرهنگ هنر>، ج ۱۸، ص ۱۷). برخـی نـیز طرحی مشابه مدارس دارند (اتـینگهاوزن و گـرابـار، ص ۳۰۹). نخستین خانقاه حـلب، البـلاط، در ۵۰۹ تأسـیس شـد و گـنبد سنگی بلند و محراب مـرمر سـفید آن مـعروف است (طـلس، ص ۲۵۱ـ ۲۵۳). اما مهم‌ترین خانقاه برجاماندهٔ حـلب، فـرافـره است که به دستور سلطان ناصریوسف ثانی، حاکم ایـوبی، در ۶۳۵ ساخته شد و به‌سبب ورودی مـقرنس‌کاری شـده، ایـوان وسیع و مـحراب مـرمرین مـورد تـوجه است (بـرنز، ص ۴۳؛



حمام ناصری (حمام یلبغا)

رفاعی، ص ۵۵؛ طلس، ص ۸۸ـ۸۹ و نقشهٔ ۳۲). از سدهٔ نهم تکیهٔ بابابیرام به شیوهٔ معماری عثمانی بنا شده است. شمعدان مسی منقوشی در این تکیه قرار دارد که نوشته‌هایی به فارسی بر آن حک گردیده است (طلس، ص ۲۴۵ـ۲۴۶). تکیهٔ مولویه، به جامانده از سدهٔ دهم، نیز با صحن وسیع دارای سماع‌خانهٔ بزرگ برای اجرای مراسم درویشان و کتابخانه و اتاقهای درویشان، مطبخ، مصلا، مدفن و باغ، از بناهای مهم حلب است (همان، ص ۲۵۶ـ۲۵۷).

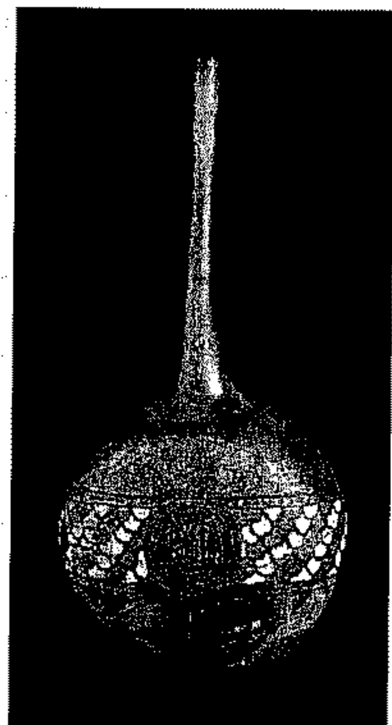
حلب و دمشق از مراکز صنایع‌دستی سوریه‌اند (نورماه و یاوری، ص ۱۲۵). از جمله صنایع‌دستی حلب، شیشه‌گری است، به‌ویژه تولید شیشهٔ مینایی و ظروف و چلچراغهای میناکاری رنگین (کونل[1]، ص ۸۶؛ هیلن‌براند، ۱۹۹۹، ص ۱۳۶ـ ۱۳۷؛ <زیبایی زمینی، هنر آسمانی>[2]، ص ۲۰۰، تصویر ۱۶۸). شیشه‌گران بیشتر از موصل مهاجرت کردند و به خدمت ایوبیان درآمدند (رفاعی، ص ۵۷). توسعهٔ کارگاههای شیشه‌گری حلب پیش از حملهٔ مغول چشمگیر بود (اتینگهاوزن و گرابار، ص ۳۷۴) و شهرت و مرغوبیت شیشه‌های این شهر تا آنجا بود که محصولات شیشه‌ای فلسطین دورهٔ صلیبیان و میناکاری و شیشه‌های طلایی در ونیز سدهٔ نهم/ پانزدهم به‌شدت تحت تأثیر کار هنرمندان حلب بود (کونل، ص ۸۲). تیمور در حمله به حلب، بسیاری از این هنرمندان را به سمرقند کوچاند (همان، ص ۸۱؛ رفاعی، ص ۱۴).



جزیی از تزیینات در قلعهٔ حلب

از دیگر صنایع دستی حلب منبت‌کاری است. شماری از استادان این فن و فرزندان آنان که حرفهٔ پدر را دنبال کردند، همانند کاشی‌کاران ایرانی، امضای خود را بر محصول کارشان می‌نهادند (← <فرهنگ هنر>، ج ۱، ص ۶۰۳؛ اتینگهاوزن و گرابار، ص ۳۶۷). نفیس‌ترین و باشکوه‌ترین نمونهٔ منبت‌کاری حلب منبری است که نورالدین زنگی برای نصب در مسجدالاقصی در بیت‌المقدّس به هنرمندان حلب سفارش داد. این منبر از چوب سرو و صنوبر، و تزیینات عاج و آبنوس، و نقوش تزیینی آن ترکیبی از هنر سوری، مصری و شمال بین‌النهرین بود (هرتسفلد، ص ۲۵ـ ۲۶، ۷۴، تصویر ۱۴؛ رفاعی، ص ۳۲۲ـ ۳۲۳). این منبر در آتش‌سوزی مسجدالاقصی در ۱۳۴۸ش/ ۱۹۶۹ سوخت، قطعات نیم‌سوختهٔ آن در موزهٔ اسلامی قدس نگهداری می‌شود (رفاعی، ص ۳۲۴). از دیگر نمونه‌های درخشان منبت‌کاری حلب درهای قلعهٔ حلب، و در و محراب نورالدین در مسجد ابراهیم است (اتینگهاوزن و گرابار، ص ۳۷۰، تصویر ۳۹۱؛ هرتسفلد، ص ۲۶).

پارچه‌بافی، به‌ویژه حریربافی نیز از هنرهای کهن در



ظرف شیشه‌ای، متعلق به قرن هفتم ـ هشتم، حلب (محفوظ در موزهٔ ملی سوریه)

---

1. Ernst Kuhnel 2. *Earthly beauty, heavenly art*

حلب است که از دورهٔ حمدانیان* رایج بوده است، چنان که کارخانه‌های حریربافی لیون فرانسه، محصول خود را تقلیدی از حریر حلب دانسته‌اند (ناصری طاهری، ص ۹۹ـ۱۰۰). در دورهٔ ممالیک و به‌ویژه در دورهٔ عثمانی، حلب مرکز مهم بافت پارچه‌های پنبه‌ای ارزان و ابریشمی گران‌بهای زربفت و نقره‌بافت شد که علاوه بر تأمین نیاز بازارهای داخلی به بازارهای عثمانی و اروپا هم کالا صادر می‌کرد، اما ابتدا با فروپاشی دولت عثمانی، حلب تا حدودی موقعیت خود را به عنوان مرکز بافندگی از دست داد و سپس وقوع دو جنگ جهانی این رکود را تشدید کرد. هم‌اکنون شمار اندکی بافندهٔ سنّتی به بافت انواع پارچه‌های ایکات، به‌ویژه بقچه و زیرانداز، مشغول‌اند و در بافت برخی منسوجات، مانند پیزَر یا فوطهٔعجمی، کاملاً تحت‌تأثیر هنرمندان ایرانی، به‌ویژه هنرمندان یزد و کاشان، قرار دارند («فرهنگ هنر»، ج ۱، ص ۶۰۳؛ پاوالوی[1]، ص ۲۱۸ـ۲۲۰).

شمشیرسازی، نیز در حلب از رونق بسیار برخوردار بود (ناصری‌طاهری، همانجا). دیگر نمونهٔ درخشان فلزکاری حلب، درهای فولادی قلعهٔ حلب است («فرهنگ هنر»، ج ۱۶، ص ۳۸۱). این شهر از مراکز ساخت زیورآلات در خاورمیانه نیز محسوب می‌شود و بازار زرگران آن از قدیم مشهور بوده است (اسدی، ص ۲۳۵).

وفور سنگ در اطراف حلب و به‌کارگیری آن در معماری این شهر، موجب رونق حجاری و تبدیل حلب به یکی از مراکز سنگ‌تراشی گردیده که نمونهٔ درخشان آن حجاری اطراف محراب مدرسهٔ فردوس است (رفاعی، ص ۱۹۰ـ۱۹۱، ۲۲۴ـ ۲۲۵؛ «فرهنگ هنر»، ج ۱، ص ۶۰۳).

حلب از مراکز موسیقی اصیل عربی است. دو مرجع مهم موسیقی در جهان اسلام، *الاغانی** و *الموسیقی الکبیر*، در این شهر تألیف شدند (دلال، ص ۲۳ـ۲۴). لویی ماسینیون نیز از اهمیت موسیقی در حلب سخن گفته است. در سدهٔ سیزدهم/ نوزدهم در حلب شبهای موسیقی برگزار می‌شده و همواره این شهر از مراکز مهم آموزش موسیقی بوده است. بسیاری از خوانندگان و موسیقی‌دانان عرب در حلب تعلیم دیده‌اند، از جمله بدیعه مصابنی (متوفی ۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۱) و صالح عبدالحی (متوفی ۱۳۴۱ش/ ۱۹۶۲). همچنین این شهر مرکز اشاعهٔ بسیاری از نغمه‌های موسیقی عربی به مصر و عراق و تونس و خوزستان بوده است (همان، ص ۲۴ـ۲۶، ۲۸). نوعی شعر و موسیقی که در اندلس به موشّح حلبی معروف است، از حلب به این سرزمین راه یافته است (اسدی، ص ۲۵۳، ۴۱۹). شاخه‌ای از موسیقی مذهبی و عرفانی عربی، با عنوان موشح دینی (توشیح)، که عمدتاً در زوایای صوفیان رواج دارد، در حلب به شکوفایی رسید و چهره‌های سرشناسی اغلب از شیوخ طریقتها، در این عرصه به فعالیت پرداختند، مانند حاج‌عمرالبطش (متوفی ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰) و احمد عقیل (متوفی ۱۳۲۱/ ۱۹۰۳؛ دلال، ص ۲۹، ۳۸ـ۳۹، ۴۱). از جمله افراد بنام موسیقی که از این شهر برخاستند، آنطوان الشّوا و پسرش سامی‌الشّوا (متوفی ۱۳۵۴ش/ ۱۹۷۵) و نوری‌الملّاح بودند (همان، ص ۲۵).

حلب به لحاظ هنرهای نمایشی نیز شهری فعال محسوب می‌شود. در قهوه‌خانه‌های قدیمی این شهر نمایشهای سنّتی، از قبیل قره‌گز*، گاه با مضامین انتقادی سیاسی و اجتماعی و شوخیهای جنسی و نیز نوعی نقالی به نام حکواتی اجرا می‌شده است. دست‌اندرکاران این نمایشها تا دهه‌های اخیر نیز فعال بوده‌اند و در موزهٔ مردم‌شناسی (التقالیدالشعبیة) وسایل صحنهٔ این نوع نمایش نگاهداری می‌شود (← اسدی، ص ۶۲، ۱۲۶ـ۱۲۷، ۲۳۱، ۳۸۹ـ۳۹۰، ۳۹۸ـ۳۹۹).

نخستین سالنهای نمایش به شیوهٔ اروپایی از نخستین دهه‌های قرن چهاردهم/ بیستم در حلب گشایش یافت (رفاعی، ص ۷۱)، ضمن آنکه اجرای نمایشهای موسیقایی[2] احتمالاً سابقه داشته است، چنان‌که موسیقی‌دان اهل حلب، کمیل شمبیر (متوفی ۱۳۱۳ش/ ۱۹۳۴)، برای نمایشنامه‌های سیددرویش قطعات موسیقی می‌نوشت (دلال، ص ۲۶، ۵۲۶).

حلب، پس از تهران و استانبول، از نخستین شهرهای اسلامی است که در آن فیلمهای سینمایی برای عموم به روی پرده رفت («دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد»[3]، ذیل "Cinema"). در ۱۳۲۹ش/ ۱۹۵۰ نیز شرکت تولید فیلمهای سینمایی، به نام شرکت عرفان و جالق، در حلب بنیان نهاده شد که فیلم عابر سبیل، از تولیدات آن، نه تنها در حلب بلکه در سراسر سوریه و سپس اردن و عراق به نمایش درآمد و گرچه اندکی بعد این شرکت تعطیل گردید (الکسان، ص ۱۳۲ـ۱۳۳)، خود نمایانگر توجه مردم حلب به هنرهای جدید است.

حلب صاحب ایستگاه مستقل صدا و سیماست. ایستگاه رادیویی آن در ۱۳۲۸ش/ ۱۹۴۹ تأسیس شد و فؤاد رجایی آغاالقلعه، موسیقی‌دان و بانی نخستین فرهنگستان موسیقی، مدیر آن بود (رفاعی، ص ۸۶؛ دلال، ص ۲۹۶). این ایستگاه،

1. Pavaloi 2. musical 3. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*

علاوه بر زبان عربی، به انگلیسی، فرانسوی، ترکی و عبری نیز برنامه پخش می‌کند. در دهۀ ۱۳۳۹ش/ ۱۹۶۰ این شهر صاحب ایستگاه تلویزیونی گردید (سینگال[1] و کریشنا[2]، ص ۲۶۴، ۲۶۷).

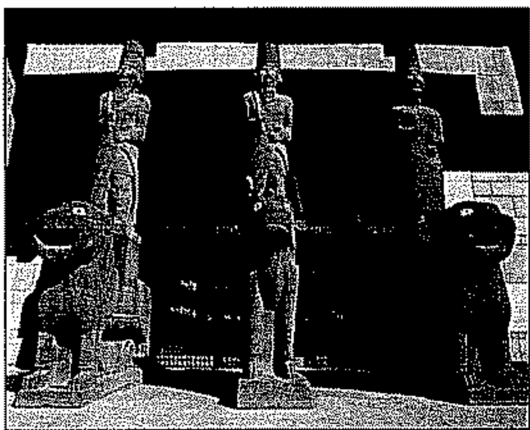
حلب از دیرباز به سبب وفور کتابخانه‌ها و مجموعه‌های نفیس کتابهای خطی شهرت داشته است (ــه فاطمه محمد محجوب، ج ۱۴، ص ۴۶۸)، گرچه بیشتر کتابخانه‌ها در حملۀ تیمور از میان رفت و در سده‌های اخیر نیز بسیاری از نسخه‌های خطی کم‌نظیر به بهایی ناچیز در بازارهای حلب به فروش رسید و به لندن، پاریس، برلین و لیدن منتقل شد (همان، ج ۱۴، ص ۴۶۸ـ۴۶۹). از جمله کتابخانه‌ها و مراکز نگاهداری نسخه‌های خطی موجود حلب، خزانۀ جامع اموی، مجموعه‌های خانواده‌های علمی نظیر بنی‌العدیم، بنی‌الشحنه، بنی‌الخشاب، آل‌طلس، و مجموعه‌های مدارسی چون سلطانیه، عصرونیه، خسرویه، احمدیه و کتابخانه‌های خانقاههایی چون الوفائیه، مولویه و هلالیه هستند که بیشتر آنها هم‌اکنون زیر نظر اوقاف سوریه قرار دارند (همان، ج ۱۴، ص ۴۶۹ـ۴۷۰).

حلب همچنین از قدیم‌ترین مراکز چاپ کتاب به زبان عربی است (ــه چاپ و چاپخانه*).

از مهم‌ترین مراکز فرهنگی حلب، موزۀ حلب است که در ۱۳۱۰ش/ ۱۹۳۱ تأسیس شده است. این موزه دربرگیرندۀ مجموعه‌ای از اشیای دوره‌های گوناگون، به‌ویژه عصر آهن، است. بنای موزه در دو طبقه برگرد یک حیاط مرکزی قرار دارد. در ورودی اصلی موزه از قطعاتی از دروازۀ معبدی باستانی است که از حفریات هیتی آلمانی در تل‌حَلَف در دهۀ ۱۲۹۹ش/ ۱۹۲۰، به دست آمده است. در تالارهای موزه آثاری از کاوشهای تل‌بِرَک، ماری، ارسلان‌تاش، تل‌احمر، حمه، اگاریت، تل‌حاجب، اِبْلَه، عین‌دره و تل‌حلف، مهم‌ترین محوطه‌های باستان‌شناسی اطراف حلب و سوریه، نگاهداری می‌شود (برنز، ص ۴۰ـ۴۱؛ بهنسی، ص ۹۱ـ۹۲، تصاویر ص ۲۳، ۹۳، ۹۶).

اشیایی نیز از دورۀ اسلامی در این موزه قرار دارد، از جمله نشانها (رنکها)ی دورۀ ممالیک، سنگ قبرهای نفیس و سکه‌های دوره‌های مختلف اسلامی. بخشی نیز به نگاهداری آثار هنری جدید اختصاص یافته که در ۱۳۵۳ش/ ۱۹۷۴ تأسیس شده است (بهنسی، ص ۹۵).

دو موزۀ دیگر نیز در حلب وجود دارد: موزۀ مردم‌شناسی (التقالیدالشعبیة)، که در خانۀ اجقباش برپا شده و



عفیف بهنسی، سوریة التاریخ و الحضارة، الطبعة الثالثة، [دمشق] ۲۰۰۱، ص ۹۳

ورودی اصلی موزۀ حلب

حاوی محصولات صنایع‌دستی است؛ و موزۀ قلعۀ حلب، مشتمل بر آثاری از دورۀ حتیها تا عصر اسلامی (همان، ص ۶۰، ۹۷).

بافت قدیمی حلب از جمله میراث ارزشمند معماری و شهرسازی جهان به‌شمار می‌رود که حدود ۳۷۰ هکتار وسعت دارد. گسترش شهر به‌ویژه در دهۀ ۱۳۳۹ش/ ۱۹۶۰ این محلات را در معرض نابودی قرار داد و بقایای سخت آسیب دیده با بناهای جدید نازل درآمیخت (<فرهنگ هنر>، ج ۱، ص ۶۰۳).

همایش میراث جهانی یونسکو در نشست ۶ و ۸ آذر ۱۳۶۵/ ۲۶ و ۲۸ نوامبر ۱۹۸۶ بافت کهن شهر حلب را جزء میراث جهانی اعلام کرد (همانجا؛ رفاعی، ص ۱۸۱). در ۱۳۷۳ش/ ۱۹۹۴ سوریها و آلمانیها، در طرحی مشترک (با عنوان طرح احیای حلب قدیم از نظر میراث فرهنگی و عمرانی و جمعیتی) و با تأسیس صندوق مالی برای حمایت از این طرح، به بازسازی محلات قدیمی حلب پرداختند و اهالی را تشویق کردند خانه‌های خود را به همان شکل قدیم بازسازی کنند (فاطمه محمد محجوب، ج ۱۴، ص ۴۶۸).

گوناگونی و غنای میراث فرهنگی و پیشینۀ طولانی شهری و نیز روحیۀ تسامح و فضای فرهنگی حلب موجب گردید که در ۱۳۸۳ش/ ۲۰۰۴ سازمان کنفرانس اسلامی در چهارمین نشست خود در الجزایر، شهر حلب را، به همراه اصفهان، پایتخت فرهنگی جهان اسلام اعلام کند. به همین مناسبت در این سال در حلب صدها برنامۀ فرهنگی و هنری برگزار گردید، از جمله همایشهای ادبی و تاریخی، شبهای شعر، اجراهای

1. Singhal 2. Krishna

موسیقی، نمایش فیلمهای مستند، و چاپ تمبرهای یادبود (العادیّات (حلب)، سال ۳، ش ۱ و ۲ (ربیع و صیف ۲۰۰۶)، ص ۱۳ـ۲۹، ۳۵ـ۴۵).

منابع: ابن‌شحنه، تاریخ حلب، چاپ کیکو اُوتا، توکیو ۱۹۹۰؛ محمد خیرالدین اسدی، احیاء حلب و اسواقها، چاپ عبدالفتاح رواس قلعه‌جی، دمشق ۱۹۹۰؛ جان‌الکسان، السینما فی الوطن العربی، کویت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ عفیف بهنسی، سوریة التاریخ و الحضارة: المنطقة الشمالیة محافظتا حلب و إدلب، [دمشق] ۲۰۰۱؛ محمدقدری دلال، القدود الدینیة: بحث تاریخی و موسیقی فی‌القدود الحلبیة، دمشق ۲۰۰۶؛ محمود فیصل رفاعی، حلب بین التاریخ و الهندسة، حلب ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ احمدبن ابراهیم سبط‌بن عجمی، کنوز الذهب فی تاریخ حلب، چاپ شوقی شعث و فالح بکور، حلب ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸/ ۱۹۹۶ـ۱۹۹۷؛ محمداسعد طلس، الآثار الاسلامیة و التاریخیة فی حلب، دمشق ۱۹۵۶/۱۳۷۵؛ فاطمه محمد محجوب، الموسوعة الذهبیة للعلوم الاسلامیة، ج ۱۴، قاهره: دارالغد العربی، [بی‌تا.]؛ جمعه احمد قاجه، موسوعة فن العمارة الاسلامیة، بیروت ۲۰۰۱؛ ارنست کونل، هنر اسلامی، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران ۱۳۷۶ ش؛ عامر رشید مبیّض، مئة اوائل من حلب: اعلام، معالم اثریة، صور وثائقیة و توثیقیة ۱۹۰۱ـ۲۰۰۱ م، حلب ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ عبدالله ناصری‌طاهری، بعلبک و حلب، تهران ۱۳۶۶ ش؛ نجوی عثمان، الهندسة الانشائیة فی مساجد حلب، حلب [۱۹۹۲/۱۴۱۳]؛ فروهر نورماه و حسین یاری، نگرشی بر تحولات صنایع‌دستی در جهان، تهران ۱۳۸۰ ش؛

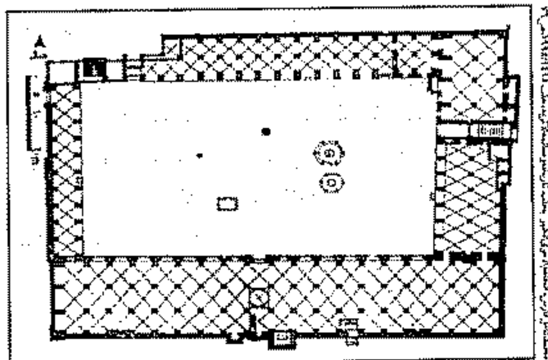
Ross Burns, *Monuments of Syria: an historical guide*, London 1995; *The Dictionary of art*, ed. Jane Turner, New York: Grove, 1998; *Earthly beauty, heavenly art: art of Islam*, ed. John Vrieze, Amsterdam: De Nieuwe Kerk, [1999]; Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, *The art and architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, Engl. 1987; Ernst Emile Herzfeld, "The genesis of Islamic art and the problem of mshattā", in *Early Islamic art and architecture*, vol.23, ed. Jonathan M. Bloom, Aldershot, Gt. Brit.: Ashgate, [c2002]; Robert Hillenbrand, *Islamic architecture: form, function and meaning*, Edinburgh 1994; idem, *Islamic art and architecture*, London 1999; Çiğdem Kafescioğlu, "'In the image of Rūm': Ottoman architectural patronage in sixteenth - century Aleppo and Damascus", *Muqarnas*, vol. 16 (1999); Viktoria Meinecke-Berg, "Egypt", in *Architecture of the Islamic world*, ed. George Michell, London: Thames and Hudson, 1984; *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, NewYork 1995, s.v. "Cinema" (by Roy Armes); Margareta Pavaloi, "Textile stories", in *The Arts and crafts of Syria: collection Antoine Touma and Linden-Museum Stuttgart*, London: Thames and Hudson, 1992; Eleanor Sims, "Trade and travel: markets and caravanserais", in *Architecture of the Islamic world*, ed. George Michell, London: Thames and Hudson, 1984; Arvind Singhal and Vijay Krishna, "Syria", in *Mass media in The Middle East: a comprehensive handbook*, ed. Yahya R. Kamalipour and Hamid Mowlana, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1994.

/ افسانه منفرد /

۳) **جامع حلب**، قدیم‌ترین مسجدجامع حلب از دورهٔ امویان. این مسجد به جامع کبیر، جامع اموی و، به سبب داشتن ضریحی منسوب به حضرت یحیی‌بن زکریا علیه‌السلام، به جامع زکریا نیز مشهور است. جامع حلب اکنون در مرکز بخش قدیمی شهر حلب و در محدودهٔ بازار حاتم، در مغرب قلعهٔ حلب، قرار دارد (← ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۲۲ـ۱۲۳؛ ابن‌حبیب، فهرست، ص ۵۵۶؛ طلس، ص ۴۳، ۵۰).

این مسجد را سلیمان‌بن عبدالملک* اموی (حک: ۹۶ـ۹۹)، در رقابت با مسجدجامع دمشق، ساخته، اما در روایتی دیگر، سازندهٔ آن ولیدبن عبدالملک* (حک: ۸۶ـ ۹۶)، بانی مسجد جامع دمشق، ذکر شده است. جامع حلب در باغ کلیسای هیلانه (هلن) ساخته شد (ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۰۴؛ ابن‌شحنه، ص ۵۰). گفته شده است که پس از روی کار آمدن عباسیان (حک: ۱۳۲ـ۶۵۶)، سنگهای مرمر و برخی عناصر تزیینی و وسایل این مسجد به مسجدجامع انبار، در عراق، منتقل گردید (غَزّی، ج ۲، ص ۱۸۱).

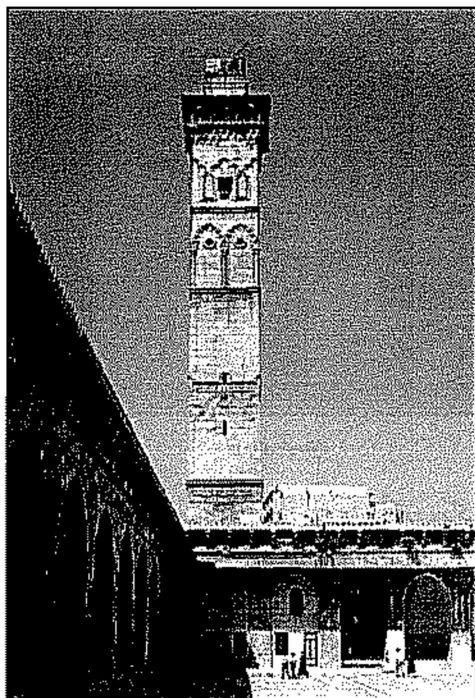
در ۳۵۱، پادشاه روم شرقی، نیکفور، در حمله به حلب این مسجد را به آتش کشید و پس از آن، امیرسیف‌الدوله حمدانی آن را بازسازی کرد و سپس پسرش، ابوالمعالی سعدالدوله، کار او را



نقشهٔ کف‌بنای مسجدجامع حلب

ادامه داد. در سال ۳۵۴، قَرغُویه، غلام مُلوک حمدانی، گنبدی بر حوض فوارهٔ صحن ساخت (ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۰۵؛ ابن‌شحنه، ص ۵۱؛ سبط‌بن عجمی، ج ۱، ص ۲۰۷). در ۴۸۲ در زمان آق‌سنقر زنگی، حسن‌بن معاذ سامانی زیر نظر قاضی شهر، ابن خَشّاب، ساخت منار جدیدی را در محل منار قبلی آغاز کرد و در ۴۸۳ به پایان رساند. نام حسن‌بن معاذ در کتیبهٔ منار نوشته شده است (طلس، ص ۴۳، پانویس). در ۵۶۴، اسماعیلیان این مسجد و بازارهای اطرافش را به آتش کشیدند که سلطان نورالدین‌بن زنگی آن را ترمیم کرد و بخشی از بازار را به مسجد افزود (← ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۰۶). ابن‌جبیر در ۵۸۰ جامع حلب را وصف کرده و آن را از زیباترین مساجد برشمرده است (← ص ۲۰۴). در ۶۵۸ و ۶۷۹ مغولان به حلب حمله کردند و مسجد را به آتش کشیدند. در ۶۸۴، والی حلب، قراسنقر جوکَندار، آنجا را تعمیر کرد. پس از او نیز سلاطین و امرای مملوکی و والیان عثمانی بارها به مرمت این بنا پرداختند (غَزّی، همانجا؛ نجوی عثمان، ص ۱۵۹ـ۱۶۰) و از این‌رو بیشتر قسمتهای این مسجد در دورهٔ ممالیک ساخته شده است. در دهه‌های اخیر، بنای مسجد بارها مرمت گردیده، شبستان آن با قالیهای نفیس فرش شده و یک سقاخانه (سَبیل) در رواق غربی آن بنا شده است (← طباخ، ج ۳، ص ۳۷۹، ۴۰۲ـ۴۰۳).

مسجد حلب، با شباهت بسیار به مسجدجامع دمشق، به شکل مستطیلی به طول ۱۰۵ متر از مشرق به مغرب و عرض حدود ۷۸ متر از جنوب به شمال و دارای چهار ورودی است. در جنوبی آن، معروف به باب النَحّاسین، که به بازاری به همین نام راه دارد، از چوب ساخته شده و دارای کتیبه‌ای به تاریخ ۷۳۷ است. مدخل شرقی، معروف به باب‌الطیبیه، به سوق‌المنادیل باز می‌شود که در امتداد آن خان‌الصابون واقع شده است. مدخل شمالی، باب‌الجراکسه، در کنار منار

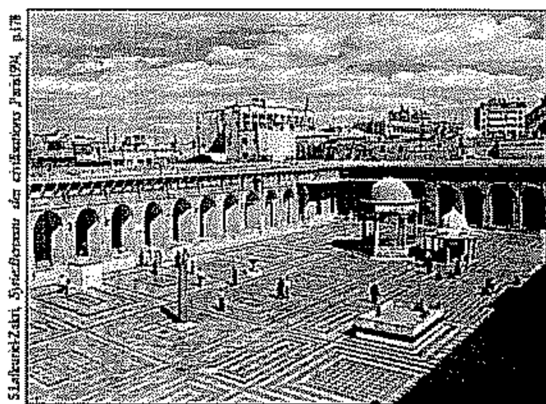


منارهٔ مسجد

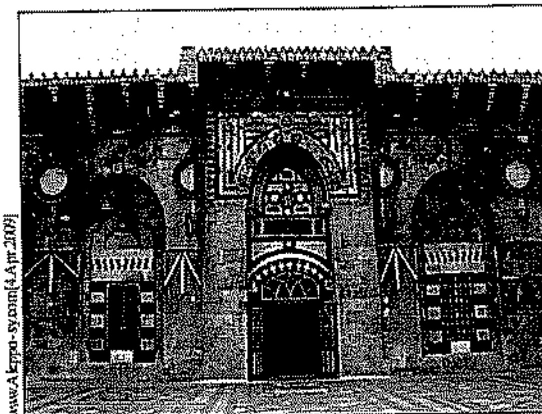
و جای در قدیم مسجد ساخته شده است. مدخل غربی را مسامیریه نامیده‌اند، زیرا به راستهٔ میخ‌سازان راه دارد (فارس، ص ۱۹ـ۲۰؛ طلس، ص ۴۶).

جامع حلب صحن وسیعی به ابعاد ۷۹ متر × ۴۷ متر دارد که کف آن از سنگهای زرد و مشکی با اشکال هندسی پوشیده شده است (سبط‌بن عجمی، ج ۱، ص ۲۲۳؛ فارس، ص ۲۰). تزیینات این صحن متعلق به دورهٔ عثمانی و مرمتهای اخیر است. صحن از شمال، مغرب و مشرق با رواقها و از جنوب یا قبله، با شبستان احاطه شده است. جانب شمالی و جنوبی صحن، هر کدام شانزده و جانب غربی و شرقی، هر کدام ده طاقگان دارند. در جانب شبستان، طاقگانها دارای درهای چوبی‌اند و درِ بزرگ شبستان در وسط دیوار شمالی، با تزیینات بسیار روبه‌روی محراب بازمی‌شود. در این صحن، قوسهای طاقگانها نیم دایره و ستونها چهارگوش‌اند (بهنسی، ص ۷۷).

در وسط صحن، حوض وضوی شش ضلعی بزرگی وجود دارد که گنبدی با ستونهای مرمرین زرد روی آن قرار گرفته است. این حوض، در ۱۳۰۲ در محل حوض قدیمی فواره ساخته شده است (غَزّی، همانجا؛ طباخ، ج ۳، ص ۴۷۴). در جنوب حوض، سقاخانه‌ای با گنبدی مخروطی متعلق به ۱۳۴۳ قرار دارد. در صحن، سکویی (مصطَبه‌ای) سنگی



نمایی از صحن



ورودی شبستان

به طول ۹ر۴، عرض ۵ر۳ و ارتفاع یک متر، برای استقرار مؤذن هنگام تشکیل صفوف نماز در صحن، یک ساعت آفتابی و یک چاه وجود دارد (بهنسی، همانجا؛ فارس، ص ۲۷ـ۲۸، ۸۵، تصویر آ).

رواقهای شمالی، شرقی و غربی دارای ستونهای قطور سنگی‌اند و یکی از دهانه‌های رواق شمالی به منار مسجد راه دارد. این رواق دارای کتیبه‌ای به خط ثلث به تاریخ ۷۷۷ مبنی بر ساخت آن به امر سلطان ابوسعید بَرْقوق است. در انتهای شمال شرقیِ این رواق، دری هست که به مدرسه یا دارالقرآن عشائریه ــ که هم‌اکنون اندکی از آن به جا مانده ــ بازمی‌شده است. رواق غربی در ۱۳۰۴ در زمان والی حلب، عثمان‌پاشا، در محل رواق قدیمی تکمیل شد. در منتهاالیه جنوب آن دری به شبستان باز می‌شود. رواق شرقی با شش ستون و یک فرش‌انداز، پهن‌تر از دو رواق دیگر است و سه طاق آن در چند ردیف تزیین شده و طاقهای رواقهای دیگر مسجد، که به ممالیک منسوب‌اند، نیز به همین شیوه کار شده‌اند. قوس مدخل اصلی شبستان برجسته‌تر و بلندتر از دیگر قوسهاست و حجاریهای بالای آن شامل نقوش هندسی است (← فارس، ص ۲۱، ۲۴، ۸۶، تصویر آ و ب). شبستان از سه فرش‌انداز موازی با دیوار قبله و طاقگانهایی که از مغرب به مشرق بر هشتاد ستون قرار گرفته‌اند، تشکیل شده است. گنبد کوچکی نیز بربالای فرش‌انداز وسط، نزدیک محراب قرار دارد (برنز[1]، ص ۳۵؛ بهنسی، همانجا). این شبستان محل تشکیل حلقه‌های درس بوده و از این‌رو به شافعیه و حنفیه نیز معروف است (← نجوی عثمان، ص ۵۱؛ طباخ، ج ۳، ص ۴۰۲).

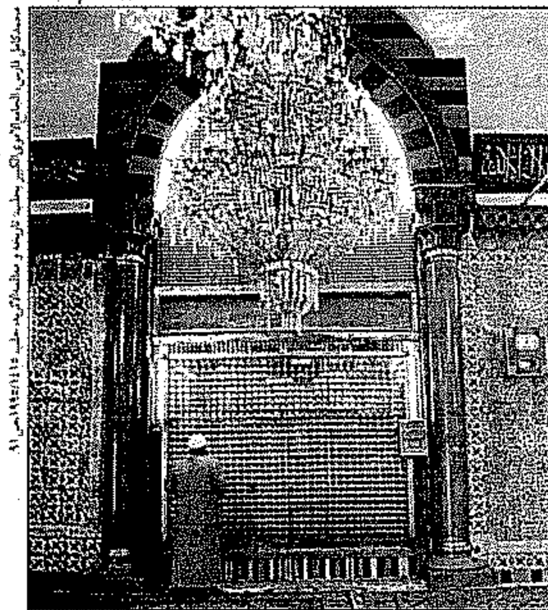
مسجد سه محراب دارد. محراب وسط، که بزرگ‌ترین است، در گذشته چوبی و کنده‌کاری شده بوده و محراب سنگی فعلی را قراسنقر جوکندار در ۶۸۴ شبیهِ محراب قبلی به شکل نیم‌دایره با ارتفاع ۱۵ر۴ و عمق ۵ر۱ متر بنا کرده است. در جانب غربی این محراب، محراب عمیقی با طاق جناغی قرار دارد که گفته می‌شود به پیروان مذهب حنفی اختصاص داشته است. این محراب عَلَمین نیز خوانده می‌شود، زیرا دو علم به آن متصل است. همچنین گفته‌می‌شود این محراب مختص صوفیه بوده است. محراب شرقی، که از مرمر زرد و بدون کتیبه و تزیین ساخته شده، مخصوص حنبلیان بوده است (← فارس، ص ۵۴ـ۵۶).

در جانب چپ محراب وسط، اتاق مربع شکلی با ضریحی منسوب به حضرت یحیی‌بن زکریا هست که گفته می‌شود سر آن حضرت را از قلعهٔ حلب به این مسجد منتقل کرده‌اند. طاق ورودی آن، که با سنگ سفید و مشکی پوشیده شده، در قرن دهم ساخته شده است. سطوح داخلی دیوارها و دو کتیبهٔ اطراف طاق ورودی با کاشی‌کاری تزیین شده است. داخل ضریح، آثار نفیسی وجود دارد، از جمله قرآنهایی به خط خوشنویسان ترک و قندیلهای قدیمی طلا و پایه‌های زیبای شمعدانها (← ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۲۲؛ بهنسی، همانجا). منبر زیبایی که در جانب راست محراب وسط قرار دارد، متعلق به دورهٔ ملک ناصرمحمد مملوکی



نمای شبستان

1. Burns


ضریح حضرت یحیی‌بن زکریا

(حک: ۶۹۸ـ۷۰۸) و، طبق کتیبهٔ آن، اثر محمدبن علی موصلی است. این منبر ــکه از چوب آبنوس ساخته، و با عاج و مس و کنده‌کاریهایی با نقوش هندسی تزیین شده است ــ ۵۷ر۳ متر ارتفاع و ۰۸ر۱ متر عرض دارد و دارای مدخلی با دری دو لنگه به ارتفاع ۹۰ر۲ متر و محفظه‌ای کوشک‌مانند در بالای قسمت نشیمن است (فارس، ص ۴۶ـ۴۷؛ بهنسی، همانجا).

درکنار منبر، حجرهٔ چوبی مربع شکلی به ضلع ۶ر۱ متر به نام حجرةالخطیب قرار دارد که مخصوص خطیب مسجد است و سطوح آن با نقش ستاره تزیین شده است و کتیبه‌هایی به خط ثلث از دورهٔ ممالیک دارد. در شبستان، بین ستونهای نهم و دهم و روبه‌روی محراب، فضای خاصی معروف به سُدّه (به طول ۷۵ر۵ و عرض ۲۰ر۴ متر)، با سقفی بتونی و حصاری چوبی به ارتفاع ۶۵ سانتیمتر، روی سدّهٔ قدیمی ساخته شده و محل استقرار مُکبِّر بوده است (فارس، ص ۵۶ـ۵۷، ۶۰ـ۶۱).

در شمال‌شرقی مسجد، حجره‌ای معروف به حجازیه ساخته شده است که دری هم به رواق شمالی دارد و گفته می‌شود که زنان اهل حجاز، با سرمایهٔ خود، آن را برای برگزاری نماز ساخته‌اند (سبط‌بن عجمی، ج ۱، ص ۲۱۷؛ فارس، ص ۶۱ـ۶۲).

منار مربع‌شکل مسجد متعلق به دورهٔ سلجوقی است و از زیباترین منارهای سوریه محسوب می‌شود. این منار که در ۴۸۲، به دستور قسیم‌الدوله آق‌سنقر، در جانب شمال‌غربی مسجد ساخته شده است، ۴۵ متر ارتفاع دارد (ــه قاجه، ص ۹۸). طول هر ضلع آن حدود ۹۵ر۴ متر است و بدنهٔ آن از چهار طبقهٔ غیر مشابه ساخته شده است و در فاصلهٔ اتصال طبقات، کتیبه‌هایی به خط کوفی قرار دارد که بر آنها نام سازنده، آیات قرآنی، ادعیه و صلوات بر چهارده معصوم با تزیینات متنوع حک شده است. در قسمت فوقانی چهارمین طبقه، تزیینات مقرنس دیده می‌شود. در این طبقه مأذنه به شکل ایوانی مُسقَّف است (برنز، همانجا؛ فارس، ص ۳۲ـ۳۷؛ مبیض، ج ۱ـ۲، ص ۲۲۱، ۲۲۶) بر بالای مأذنه نیز بخش مکعب شکل کوچکی قرار دارد. تمام تزیینات این منار از سنگ است که شامل قوسهای دالبری بر بالای پنجره‌هاست (بهنسی، ص ۷۸).

منابع: ابن‌جبیر، *رحلة ابن‌جبیر*، بیروت ۱۹۸۶؛ ابن‌حبیب، *المُنتقی من درّة الاسلاک فی دولة ملک الاتراک فی تاریخ حلب الشّهباء*، چاپ عبدالجبار زکّار، [دمشق] ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ ابن شحنه، *الدرّ المنتخب فی تاریخ مملکة حلب*، چاپ یوسف الیان سرکیس، بیروت ۱۹۰۹؛ ابن‌شداد، *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام و الجزیرة*، ج ۱، قسم ۱، چاپ یحیی زکریا عبّاره، دمشق ۱۹۹۱؛ عفیف بهنسی، *سوریة التاریخ و الحضارة: المنطقة الشمالیة محافظتا حلب و إدلب*، [دمشق] ۲۰۰۱؛ احمدبن ابراهیم سبطبن عجمی، *کنوزالذهب فی تاریخ حلب*، چاپ شوقی شعث و فالح بکّور، حلب ۱۴۱۷ـ۱۴۱۸/۱۹۹۶ـ۱۹۹۷؛ محمد راغب طباخ، *اعلام‌النبلاء بتاریخ حلب‌الشهباء*، چاپ محمد کمال، حلب ۱۴۰۸ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۸ـ۱۹۸۹؛ محمد اسعد طلس، *الآثار الاسلامیة و التاریخیة فی حلب*، دمشق ۱۳۷۵/۱۹۵۶؛ کامل غزّی، *کتاب نهرالذهب فی تاریخ حلب*، چاپ شوقی شعث و محمود فاخوری، حلب ۱۹۹۱ـ۱۹۹۳؛ محمد کامل فارس، *الجامع الاموی الکبیر بحلب: تاریخه و معالمه الاثریة*، حلب ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ جمعه احمد قاجه، *موسوعة فن العمارة الاسلامیة*، بیروت ۲۰۰۱؛ عامر رشید مبیض، *مئة اوائل من حلب: اعلام، معالم اثریة، صور وثائقیة و توثیقیة ۱۹۰۱ـ۲۰۰۱ م*، حلب ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ نجوی عثمان، *الهندسة الانشائیة فی مساجد حلب*، حلب [۱۴۱۳/۱۹۹۲]؛

Ross Burns, *Monuments of Syria: an historical guide*, London 1995.

/ اکرم ارجح /

۴) **قلعهٔ حلب**، از عظیم‌ترین قلعه‌های سوریه، که بر تپهٔ سفید رنگی در قسمت قدیم حلب واقع است. با وجود کاوشها و آثار به دست آمده، تاریخ احداث بناهای قلعه هنوز دقیقاً مشخص نیست و دربارهٔ تاریخ شروع ساخت قلعه تردید وجود دارد (ــه مبیّض، ج ۵ـ۶، ص ۲۱۰۵). قدیم‌ترین آثار به دست



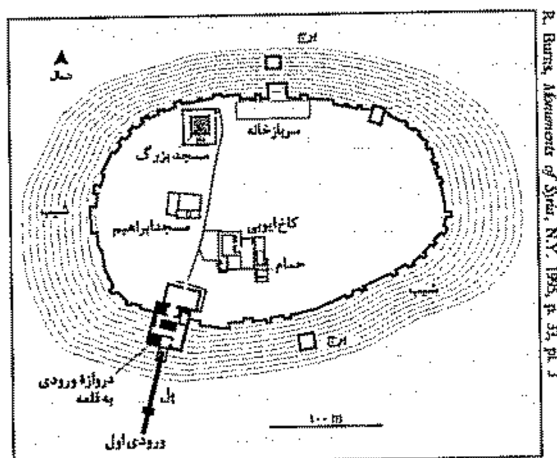
قلعهٔ حلب

آمده حاکی از کاربری دینی این مکان است (برنز[1]، ص ۳۲). در حفاریهای تپهٔ مذکور، آثاری از تمدنهای باستانی حتیها و عموریها، مانند چاه آب، تابوتهای مرمری حجاری‌شدهٔ رومی و تعدادی سرستون کورنتی[2] (گلدانی شکل) به دست آمده است. در قرن چهارم میلادی امپراتور مرتد روم، جولیان[3]، در این محل برای خدایان قربانی کرده بود (برنز، همانجا). بهنسی (۱۹۸۰، ص ۴۹) از فردی به‌نام میکاییل و سلوکوس نیکاتور به عنوان اولین سازندگان قلعه نام برده است. به گفتهٔ او (همانجا)، مهرهای استوانه‌ای و مجسمه‌ای از سنگ بازالت، متعلق به زمان امویان، در این قلعه به دست آمده است. گروهی از علویان نیز مدتی در آن ساکن بودند (ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۷۹ـ۸۰).

در قرن چهارم، که حلب پایتخت دولت کوچک حمدانیان* بود، از این قلعه استفاده شد (← ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۶۲؛ ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۸۱؛ مبیّض، ج ۵ـ۶، ص ۲۱۰۷) و در حملهٔ نیکفور فوکاس به حلب در ۳۵۱، مدتی پناهگاه اهالی بود (مشکور و غروی‌اصفهانی، ص ۱۰۲). از آن پس نیز، در برخوردهای مسلمانان با صلیبیان و دولت روم‌شرقی اهمیت سوق‌الجیشی آن بیشتر شد (برنز، همانجا). در دورهٔ بنومرداس* (۴۱۴ـ۴۷۲)، منجنیقها و عرّاده‌هایی در قلعه نصب گردید و سر یحیی‌بن زکریا در درون صندوقی، از بعلبک به مسجد ابراهیم (← ادامهٔ مقاله)، در قلعه، منتقل شد (یاقوت‌حموی، ج ۲، ص ۳۰۸؛ ابن‌عدیم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۹۸، ۲۲۲). در ۴۷۹، این قلعه به تصرف ملکشاه سلجوقی درآمد (ابن‌عدیم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۴). در ۵۱۸، آق‌سنقر* بُرسُقی قلعه را تسخیر کرد و نوهٔ او نورالدین‌بن عمادالدین زنگی، میدانِ اَلْاَخضر، و ملک صالح نیز مدخل قلعه را آباد کردند (ابن‌شداد، همانجا). طغتکین، برادر صلاح‌الدین ایوبی، نیز برجی در قلعه ساخت (ابن‌شداد، همانجا؛ مبیّض، ج ۵ـ۶، ص ۲۱۰۸). در دورهٔ ایوبیان به ویژه در زمان ملک‌ظاهر غازی، فرزند صلاح‌الدین، عمارتهای جدیدی ساخته شد و بازسازیهای زیادی انجام گرفت، از جمله ساخت چاه آب، انبارهای غلات، دیوار قلعه، مسجد و چند قصر، گشودن در اضطراری جدیدی به نام باب‌الجبل، و حفر خندقهای بیشتر. همسر ملک‌ظاهر، ضیفه‌خاتون، در یکی از این قصرها می‌زیست و پس از مرگ، در همانجا دفن شد (یاقوت حموی، ج ۲، ص ۳۱۰؛ ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۸۲ـ۸۴؛ بهنسی، ۲۰۰۱، ص ۶۴). هجوم هولاکو در ۶۵۸ و تیمور در ۸۰۳ به حلب، به قلعه صدمات زیادی زد اما سلاطین مملوکی، به‌ویژه بیبرس اول* آن را بازسازی کردند (مولر ـ وینر[4]، ص ۸۵).

مساحت فعلی قلعه در بالا به ابعاد ۲۷۳ متر × ۳۷۵ متر و در پایین ۵۵۰ متر × ۳۵۰ متر است و ارتفاع این بنا از سطح دریا پانصدمتر و دور تا دور آن خندقی به عرض حدود ۲۶ متر تعبیه شده است. در داخل بخش شمالی و جنوبی خندق یک برج دفاعی ساخته شده است (مبیّض، ج ۵ـ۶، ص ۲۰۹۸، ۲۱۱۴؛ مشکور و غروی‌اصفهانی، ص ۱۰۳؛ برنز، ص ۳۳، نقشهٔ ۳).

حصار بیضوی شکل قلعه با ارتفاع دوازده متر، با سنگهای محکم ساخته شده و دارای برجهای مربع و مدوّر است. تنها راه دستیابی به قلعه پل زیبایی است که روی خندق قرار دارد (بهنسی، ۲۰۰۱، ص ۶۹؛ گرابر[5]، ص ۶۸). این پل که در جانب جنوبی قلعه و روی هفت طاق ساخته شده است، ۲۲ متر ارتفاع دارد و دو برج در ابتدا و انتهای آن وجود



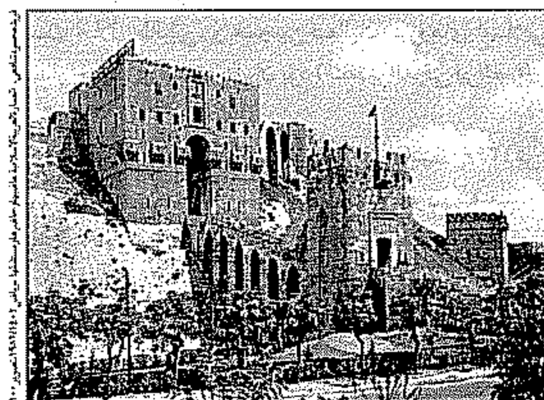
نقشهٔ قلعهٔ حلب

1. Burns　2. Corinthian　3. Julian　4. Wolfgang Muller-Wiener　5. Grabar

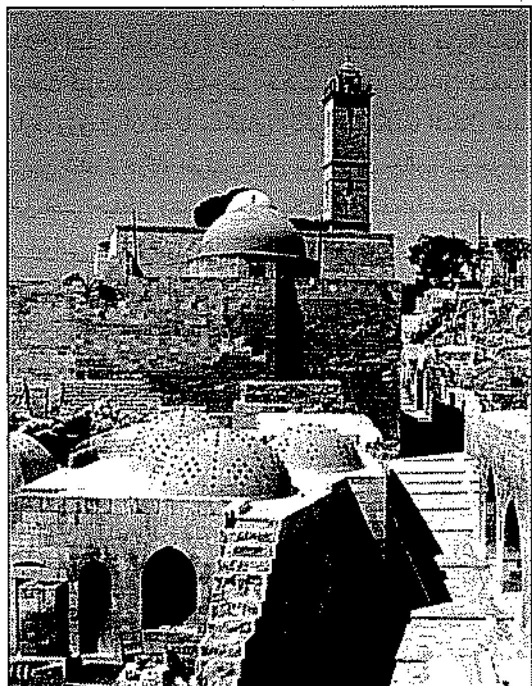
دارد. برج اول مستطیل شکل و به ارتفاع بیست متر است و براساس کتیبهٔ آن، سلطان قانصوه غوری* آن را در ۹۱۶ بازسازی کرده است. برج دوم که در انتهای پل قراردارد، دروازهٔ ورودی قلعه و دارای سه در است. درِ اول باب‌الحیّات یا درِ مارها نام دارد که بر طاق بالای آن نقش برجستهٔ دو مار بهم پیچیده به چشم می‌خورد. این در آهنی است. با ورود از این در و گذر از راهرو به درِ دوم می‌رسیم که بالای آن نقش دو شیر با درختی در میان آنهاست (برنز، ص ۳۲ـ۳۳؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۳؛ مسبّحی، ج ۵ ـ ۶، ص ۲۰۹۸، ۲۱۰۲، تصویر). بر در سوم، مجسمهٔ دو شیر خندان و گریان به نشانهٔ پیروزی و شکست روبه‌روی هم نصب شده است. بر این در کتیبه‌های بسمله و دستوری از ملک ظاهر و تاریخ ۶۰۶ دیده می‌شود. پس از آن، اتاقهای نگهبانان قرار دارد (میدودکو و اوسیپوف، ص ۳۱۵؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۳ـ ۱۰۴). درهای چندگانه، قفلهای آهنی، گل‌میخهای بزرگ، آلات و ادوات جنگی برای پرتاب از روزنهای برجها، گشودن قلعه را بسیار دشوار می‌ساخت.

در قسمتهایی از ورودیها، نمونه‌های نفیس مقرنس‌کاری، نقوش برجسته و کتیبه‌ها روی سنگهای سیاه و سفید بازالتی و آهکی مشاهده می‌شود (← برنز، ص ۳۴؛ میدودکو و اوسیپوف، ص ۳۱۴؛ غزّی، ج ۲، ص ۲۵).

در قسمت غربی قلعه، دو مسجد به فاصلهٔ حدود ۳۵ متر از همدیگر قرار گرفته‌اند. مسجد کوچک‌تر که در وسط ضلع غربی قلعه قرار دارد و از اهمیت بیشتری برخوردار است، قبلاً کلیسا بوده و بدان سبب که گفته شده حضرت ابراهیم علیه‌السلام روی صخره‌ای در آنجا می‌نشسته، آن را مسجد ابراهیم نامیده‌اند. ساخت این مسجد به نورالدین زنگی منسوب است و گفته شده که این مسجد محل دفن سر یحیی‌بن زکریاست. دو ستون مرمرین با سرستونهای کورنتی رومی،



نمایی از ورودی و پل



مسجد بزرگ قلعه

به رنگهای آبی و زرد، در دیوار شمالی مسجد دیده می‌شود (ابن‌شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۲۲ـ۱۲۳؛ طبّاخ، ج ۳، ص ۴۲۲ـ ۴۲۳؛ برنز، ص ۳۳، نقشهٔ ۳، ص ۳۴؛ مسبّحی، ج ۵ ـ ۶، ص ۲۱۰۵). در شمال این مسجد، بقایای معبد هیتیها و مسجد بزرگ‌تر قرار دارد که ملک ظاهر در ۶۰۷ آن را ساخت. مسجد ابراهیم نقشه‌ای تقریباً مربع شکل دارد و شامل صحن، شبستان گنبددار، محراب و منارهٔ مربع‌شکل به ارتفاع ۲۱ متر در جانب شمالی است. این مسجد در ۶۳۷ دچار آتش‌سوزی و بعدها مرمت شد (برنز، ص ۳۴؛ میدودکو و اوسیپوف، ص ۳۱۵ـ۳۱۶؛ مشکور و غروی‌اصفهانی، ص ۱۰۴؛ طباخ، ج ۳، ص ۴۲۴).

در امتداد شرقی مسجد بزرگ‌تر و مجاور دیوار شمالی قلعه در ۱۲۵۰ و در دورهٔ عثمانیان، ابراهیم‌پاشا پادگانی ساخت که فعلاً موزه است و آثار مکشوفهٔ قلعه را در آن به نمایش گذاشته‌اند (برنز، ص ۳۴؛ میدودکو و اوسیپوف، ص ۳۱۶). در مشرق قلعه و متصل به دیوار قلعه، چاه مربع شکلی (ساتوره) به عمق شصت متر، با حدود دویست پله قرار دارد که ملک‌ظاهر آن را ساخته است. در نزدیکی آن چند آب‌انبار است که از آثار رومیان به حساب می‌آید. یکی از این آب‌انبارها بعدها به زندانی به نام الیجن‌الدّموی تبدیل شد (طباخ، ج ۳، ص ۴۱۹ـ۴۲۰؛ مشکور و غروی‌اصفهانی، ص ۱۰۴؛ میدودکو و اوسیپوف، ص ۳۱۵).

از جمله دیگر بناهای قلعه، کاخی به نام یوسف ثانی (۶۳۴ـ۶۵۸) است که در دورهٔ ایوبی ساخته شد و در دورهٔ ممالیک مرمت گردید. این کاخ در جانب شرقی مدخل قلعه قرار دارد. ورودی آن که با سنگهای رنگی کوچک با اشکال هندسی تزیین شده و درگاه مقرنس‌کاری سنگی آن جالب توجه است. این قصر حیاطی وسیع و موزاییک‌کاری شده با سنگهای رنگی و ایوانی در جهت جنوبی و حوض بزرگی در وسط دارد. در کنار قصر نیز حمام کوچکی است که در دیوارهایش محل لباس‌کنی تعبیه شده است (بهنسی، ۲۰۰۱، ص ۶۶؛ میدودکو و اوسیپوف، ص ۳۱۶).

در دوره‌های مختلف بناهای مجلل دیگری نیز در قلعه ساخته شد، مانند دارالعِزّ یا دارالعوامید، که آثار برخی از آنها باقی است (مبیّض، ج ۵ـ۶، ص ۲۱۰۹، ۲۱۱۹، ۲۱۲۰ـ۲۱۲۰، تصاویر). قلعه، در طول دورهٔ اسلامی، محل فوت کسانی چون ملک‌ظاهر غازی و محبس افراد سرشناسی چون شیخ شهاب‌الدین ابوالفتوح سهروردی* (متوفی ۵۸۷) و قتلگاه سیف‌الدین یلبغاالناصری (از امرای ممالیک مصر؛ متوفی ۷۹۳) بود (← ابن‌فرات، ج ۴، جزء ۲، ص ۵۷، ج ۹، جزء ۲، ص ۲۹۳؛ ابن‌عدیم، ۱۹۷۶، ص ۲۸۱؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۱ـ۱۰۲).

این قلعهٔ تسخیرناپذیر شهری درون شهر حلب بود و برای مسلمانان، در مقابله با دولت روم شرقی و صلیبیها اهمیت بسیاری داشت (← مولر ـ وینر، همانجا؛ برنز، ص ۳۲). ایجاد مدخل امنیتی قلعه (باشوره) روشی بود که نمونهٔ آن در قرن دوم در حصارهای بغداد ساخته شده بود. این مدخل که به در متحرکی در بالای خندق متصل می‌شد (← شافعی، ص ۷۸؛ عبدالرحمان زکی، ص ۷۴)، در سوریه و سایر مناطق اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفت (← وصفی زکریا، ص ۲۵۵، ۳۴۰).

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌شداد، *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام و الجزیرة*، ج ۱، قسم ۱، چاپ یحیی زکریا عبّاره، دمشق ۱۹۹۱؛ ابن‌عدیم، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب (تراجم خاصه تاریخ سلاجقه)*، چاپ علی سویم، آنکارا ۱۹۷۶؛ همو، *زبدةالحلب من تاریخ حلب*، چاپ سهیل زکار، دمشق ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ ابن‌فرات، *تاریخ ابن‌فرات*، ج ۴، جزء ۲، چاپ حسن محمد شماع، بصره ۱۹۶۹/۱۳۸۹، ج ۹، جزء ۲، چاپ قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت ۱۹۳۸؛ عفیف بهنسی، *سوریةالتاریخ و الحضارة: المنطقة الشمالیة محافظتا حلب و إدلب*، [دمشق] ۲۰۰۱؛ همو، *الشام: لمحات آثاریه و فنیه*، بغداد ۱۹۸۰؛ فرید محمود شافعی، *العمارة العربیة الاسلامیة: ماضیها و حاضرها و مستقبلها*، ریاض ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمد راغب طبّاخ، *اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء*، چاپ محمدکمال، حلب ۱۴۰۸ـ۱۴۰۹/ ۱۹۸۸ـ۱۹۸۹؛ عبدالرحمان زکی، «القلاع فی الحروب الصلیبیة»، *المجلة التاریخیة المصریة*، ج ۱۵ (۱۹۶۹)؛ کامل غزی، *کتاب نهر الذهب فی تاریخ حلب*، چاپ شوقی شعث و محمود فاخوری، حلب ۱۴۱۲ـ۱۴۱۳/ ۱۹۹۱ـ۱۹۹۳؛ عامر رشید مبیّض، *مئة اوائل من حلب: اعلام، معالم اثریة، صور و ثائقیة و توثیقیة ۱۹۰۱ـ۲۰۰۱ م*، حلب ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ محمدجواد مشکور و حسن غروی اصفهانی، «زندگی و فلسفهٔ شیخ اشراق و کشته شدن او در قلعهٔ حلب و آرامگاه وی در آن شهر»، *نشریهٔ انجمن آثار ملی*، ش ۱ (۱۳۵۱ ش)؛ ولفگانگ مولر ـ وینر، *القلاع: ایام‌الحروب الصّلیبیّة*، ترجمهٔ محمد ولید جلاد، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ سرگی میدودکو و دیمیتری اوسیپوف، *تاریخ کبیرلبلدعریق*، ترجمهٔ عبادعید، دمشق ۲۰۰۲؛ احمد وصفی زکریا، *جولة اثریة فی بعض البلاد الشامیة*، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ یاقوت حموی؛

Ross Burns, *Monvments of Syria: an historical guide*, London 1999; Oleg Grabar, "The architecture of power: Palaces, Citadels and fortifications", in *Architecture of the Islamic world: its history and social meaning*, ed. George Michell, London 1984.

/ عبدالکریم عطارزاده /

حلبچه، شهری در استان سلیمانیهٔ عراق که در جنگ عراق با ایران، توسط دولت عراق بمباران شیمیایی شد. در جنوب شرقی حلبچه دریاچهٔ دربندیخان، در شمال شرقی آن شهر خرمال و در پنج کیلومتری شمال غربی آن شهر دوجیله قراردارد که قبلاً منطقه‌ای نظامی بوده است. روستاهای این منطقه عمدتاً در نتیجهٔ سیاست دولت عراق برای محدود کردن فعالیت معارضان کُرد، ویران شده‌اند (اردستانی، ص ۳۷۵؛ سمیعی، ص ۴۵۶). حلبچه با جمعیتی حدود شصت‌هزار تن، یکی از مراکز فعالیت نیروهای مخالف دولت عراق، به‌ویژه حزب اتحادیهٔ میهنی کردستان (الاتحادالوطنی‌الکردستانی)، به ریاست جلال طالبانی، و همچنین فعالیت نیروهای اسلامی طرفدار جمهوری اسلامی ایران بود (*التطهیر العرقی فی‌العراق*، ص ۱۸۲ـ۱۸۳).

در جریان جنگ عراق با ایران*، از اواسط ۱۳۶۶ ش، گشودن جبههٔ جدیدی در منطقهٔ غرب ایران، به منظور حفظ ابتکار عمل و تجزیهٔ قوای عراق و همچنین فراهم آوردن فرصتی برای سازماندهی جدید در جبهه‌های جنوب، برای قوای ایران ضروری می‌نمود. اجرای عملیات در این منطقه، افزون بر انهدام برخی تأسیسات عراق، به خنثی‌سازی تلاشهای مخالفان ایرانی مستقر در عراق نیز منجر می‌شد.

در ایـن چـهارچـوب، سـلسله عـملیات کـربلای ۱۰، فـتح ۵، نصر ۴، ۷ و ۸، بیت‌المقدس ۲ و ۳ در محور ماووت انجام شد. به سبب دشواریهای ادامهٔ عملیات در این محور، عملیات والفجر ۱۰ در ۲۵ اسفند ۱۳۶۶ طرح‌ریزی و اجرا شد (هیرو[1]، ص ۲۰۱؛ سمیعی، ص ۴۵۵ـ ۴۶۷). این عملیات در حالی صورت گرفت که عراق از اوایل همین سال، به منظور سرکوب شبه‌نظامیان کُرد، حملاتی برضد آنها آغاز کرده بود. در این حملات که عملیات اَنفال نامیده شد، رژیم عراق از سلاحهای شیمیایی استفاده می‌کرد (خرسان، ص ۴۳۸ـ۴۴۰؛ شکر، ص ۹۶).

ایران در این زمان، حمله را از جبههٔ شمالی در منطقهٔ شهرهای مرزی عراق یعنی حلبچه، خورمال، خول‌مار، دوجیله و دربندیخان (در مغرب شهر نوسود که در حدود ۱۵۰ مایلی شمال بغداد است)، آغاز کرد و با همکاری کُردهای معارض عراق هفت روستای مرزی و پانزده مایل مربع از استان سلیمانیه را تصرف کرد. عراق ادعا کرد که این حمله را دفع کرده است، اما حملهٔ ایران دستاوردهای چشمگیری در پی‌داشت (کردزمن[2] و واگنر[3]، ج ۲، ص ۳۶۹). ایران در ادامهٔ حملاتش به حاشیهٔ جنوبی بخش کوهستانی مرز در نزدیکی دریاچهٔ دربندیخان، درصدد بود مناطقی را در شمال عراق به دست آورد تا به سوی سلیمانیه پیشروی نماید و مخزن آبی دربندیخان را تصرف کند. این مخزن، نیروی برقابی قسمت اعظم شمال‌شرقی عراق و بغداد را تأمین می‌کرد (همانجا).

در ۲۳ اسفند ۱۳۶۶، نیروهای ایرانی با کمک شبه‌نظامیان اتحادیهٔ میهنی کردستان موفق شدند شهر حلبچه را تصرف کنند. عراق در برابر راهبرد جدید ایران در منطقهٔ شمالی که اساساً با مساعدتهای کُردهای معارض دنبال می‌شد، ناگزیر بود در این منطقه برای مقابله با حملات ایران حضور گسترده داشته باشد که این امر به تجزیهٔ قوای عراق می‌انجامید و فرصت مناسبی در اختیار ایران قرار می‌داد تا در منطقهٔ جنوب اقدامات نظامی خود را پیگیری نماید. با این مقدمات، عراق تصمیم به بمباران شیمیایی حلبچه گرفت تا ناتوانی خود را در مقابله با تصرف این شهر جبران کند (درودیان، ۱۳۷۶ش ب، ص ۲۳۸ـ۲۳۹؛ خرسان، ص ۴۴۱). حملات شیمیایی عراق به حلبچه با دستور مستقیم صدام حسین* از نیمروز ۲۵ اسفند ۱۳۶۶ آغاز شد. حملات هوایی با استفاده از بمبهای ناپالم و فسفری و گاز خردل و گاز اعصاب، با پنجاه هواپیما صورت گرفت و تخریب فراوانی در پی داشت (خرسان،



بمباران شیمیایی حلبچه در ۲۵ اسفند ۱۳۶۶

همانجا؛ محمد عیسی داود، ص ۱۳۰؛ محسن عبدالعزیز حکیم، ص ۶۵؛ *التطهیرالعرقی فی‌العراق*، ص ۱۸۶ـ۱۸۷). در این حمله، بیش از پنج‌هزار غیرنظامی کُرد کشته و حدود هفت هزار تن مجروح شدند (کردزمن و واگنر، ج ۲، ص ۵۱۷؛ تیمرمن[4]، ص ۵۶۶ـ۵۶۷).

بمباران شیمیایی حلبچه واکنش جهانی را برانگیخت و اعزام خبرنگاران خارجی به ایران و بازدید از منطقه، ابعاد این فاجعهٔ هولناک را بیشتر نشان داد (*تحلیلی بر جنگ تحمیلی رژیم عراق علیه جمهوری اسلامی ایران*، ج ۲، ص ۴۴ـ۴۷؛ درودیان، ۱۳۷۶ش الف، ص ۲۳۶ـ۲۴۰؛ سمیعی، ص ۴۶۹ـ ۴۸۰؛ تیمرمن، ص ۵۶۷). جمهوری اسلامی ایران در روزهای ۲۶، ۲۷ و ۲۸ اسفند ۱۳۶۶/۱۶، ۱۷ و ۱۸ مارس ۱۹۸۸ با ارسال چندین نامه به دبیرکل سازمان ملل، با اشاره به استفادهٔ عراق از سلاحهای شیمیایی در منطقهٔ عملیاتی والفجر ۱۰ و نیز مناطق کردنشین عراق و شهر حلبچه، خواستار اعزام هیئت کارشناسی سازمان ملل برای بررسی موضوع شد (پارسادوست، ص ۶۴۷ـ۶۴۸؛ ولایتی، ص ۱۹۲ـ ۱۹۳). با فشار مضاعف ایران، سرانجام دبیرکل سازمان ملل در ۵ فروردین ۱۳۶۷/ ۲۵ مارس ۱۹۸۸ گروهی کارشناس به ایران اعزام کرد (ولایتی، ص ۱۹۳؛ پارسادوست، همانجا). عراق نیز با ارسال نامه‌ای به دبیر کل، ایران را به استفاده از سلاحهای شیمیایی در اطراف حلبچه متهم کرد که در پی آن سازمان ملل هیئتی از کارشناسان را به عراق اعزام نمود (پارسادوست، همانجا؛ کردزمن و واگنر، ج ۲، ص ۵۱۷ـ۵۱۸).

گروه اعزامی به ایران و عراق، یافته‌های خود را در ۲۵ فروردین ۱۳۶۷/ ۱۴ آوریل ۱۹۸۸ به دبیرکل سازمان ملل

1. Hiro　2. Cordesman　3. Wagner　4. Kenneth R. Timmerman

منتقل کردند که بیانگر مشاهدهٔ مصدومین شیمیایی در دو کشور ایران و عراق بود. شمار چشمگیری از آنان در ایران، غیرنظامی و در عراق از نظامیان بودند (ولایتی، ص ۱۹۳ـ۱۹۴؛ هدایتی خمینی، ص ۱۹۵ـ۱۹۶). دبیرکل سازمان ملل گزارش مذکور را در ۵ اردیبهشت ۱۳۶۷/ ۲۵ آوریل ۱۹۸۸ به اطلاع شورای امنیت رساند و در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۶۷/ ۹ مه ۱۹۸۸ قطعنامهٔ ۶۱۲ به اتفاق آرا به تصویب شورای امنیت رسید. در این قطعنامه، ضمن ابراز نگرانی و محکوم کردن استفاده از سلاحهای شیمیایی از سوی هر دو کشور، از دو طرف منازعه خواسته شده بود که از به کارگیری این سلاحها خودداری کنند و به پروتکل ژنو ۱۹۲۵ پایبند باشند. در این قطعنامه همچنین نظارت و محدودیتهای شدید در مورد صدور تولیدات شیمیایی برای ساخت سلاحهای شیمیایی خواسته شد (خالوزاده، ص ۵۰۲؛ پارسادوست، ص ۶۴۸ـ ۶۴۹). این نخستین قطعنامه‌ای بود که شورای امنیت سازمان ملل پس از چهار سال در این خصوص صادر کرد، اما در آن نه‌تنها عراق به کاربرندهٔ سلاحهای شیمیایی ذکر نشد، بلکه جمهوری اسلامی ایران به طور تلویحی به کاربرد سلاحهای شیمیایی متهم شد و گزارش هیئت اعزامی که مبنای صدور قطعنامه قرار گرفته بود، خود محل تردید و اشکال بود (هدایتی خمینی، ص ۱۹۸ـ۲۰۰). جمهوری اسلامی ایران در واکنش به قطعنامهٔ ۶۱۲، در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۶۷/ ۱۶ مه ۱۹۸۸ با ارسال نامه‌ای به دبیر کل، با ذکر سوابق کاربرد سلاحهای شیمیایی از سوی عراق، ضمن ابراز نارضایتی از تأخیر در اعزام کارشناس برای بررسی فاجعهٔ حلبچه، از اینکه در قطعنامهٔ مذکور کشور عراق مورد خطاب قرار نگرفته و اقدامات تنبیهی و بازدارنده پیش‌بینی نشده است، ابراز نارضایتی کرد (ولایتی، ص ۱۹۷).

قطعنامهٔ ۶۱۲ نیز نتوانست عراق را از ادامهٔ به کارگیری سلاحهای شیمیایی باز دارد و پس از اندکی، ابعاد بین‌المللی فاجعهٔ حلبچه تحت‌تأثیر رویدادها و تحولات بعدی جنگ قرار گرفت و به فراموشی سپرده شد (پارسادوست، ص ۶۴۹؛ هدایتی‌خمینی، ص ۲۰۱؛ درودیان، ۱۳۷۶ش [الف]، ص ۲۴۵)، اما پس از حملهٔ نظامی امریکا به عراق و فروپاشی رژیم بعثی در این کشور در ۱۳۸۲ش، عاملان اصلی جنایت در عملیات انفال و بمباران شیمیایی حلبچه در دادگاه محاکمه شدند. علی حسن‌المجید، پسر عموی صدام که عامل اصلی حملات شیمیایی بود، به اعدام محکوم گردید. صدام حسین نیز که یکی از متهمان پرونده بود قبل از صدور حکم دادگاه انفال، به اتهام کشتار شیعیان عراق، در ۹ دی ۱۳۸۵/ ۳۰ دسامبر ۲۰۰۶ اعدام شد («سه متهم اصلی پروندهٔ انفال به اعدام محکوم شدند»، ۲۰۰۸).

منابع: حسین اردستانی، تنبیه متجاوز: بررسی تحولات سیاسی نظامی از تابستان ۱۳۶۱ تا فروردین ۱۳۶۷، تهران ۱۳۷۹ش؛ منوچهر پارسادوست، نقش سازمان ملل در جنگ عراق و ایران، تهران ۱۳۷۱ش؛ تحلیلی بر جنگ تحمیلی رژیم عراق علیه جمهوری اسلامی ایران، تهران: وزارت امورخارجه، دفتر حقوقی، ۱۳۶۱ـ۱۳۶۷ش؛ التطهیر العرقی فی العراق (کوردستان): حملة الانفال بحق‌الکورد، تألیف میدل ایست ووچ، مرکز مراقبة حقوق الانسان، ترجمة رزگار، دهوک ۱۹۹۹؛ کنت تیمرمن، سوداگری مرگ: غرب چگونه عراق را مسلح ساخت، ترجمهٔ احمد تدین، تهران ۱۳۷۳ش؛ سعید خالوزاده، «حمایت‌های سیاسی، نظامی و اقتصادی کشورهای قدرتمند از عراق در طول جنگ با جمهوری اسلامی ایران»، در دعاوی ایران: بررسی کمک‌ها و حمایت‌های غرب به ویژه آمریکا از صدام حسین در جنگ تحمیلی، تهران: موسسهٔ فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، ۱۳۸۳ش؛ صلاح خرسان، التیارات السیاسیة فی کردستان العراق: قراءة فی ملفات الحرکات و الاحزاب الکردیة فی‌العراق، 1946-2001، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ محمد درودیان، آغاز تا پایان (سالنمای تحلیلی): بررسی وقایع سیاسی ـ نظامی جنگ از زمینه‌سازی تهاجم عراق تا آتش‌بس، تهران ۱۳۷۶ش [الف]، همو، شلمچه تا حلبچه: بررسی وقایع سیاسی ـ نظامی جنگ در سال ۱۳۶۶، تهران ۱۳۷۶ش [ب]؛ علی سیمی، کارنامهٔ توصیفی عملیات هشت سال دفاع مقدس، تهران ۱۳۸۲ش؛ «سه متهم اصلی پرونده انفال به اعدام محکوم شدند»، خبرگزاری مهر، ۲۰۰۸.

Retrieved Feb. 14, 2009, from http://www. mehrnews. com/fa/newsdetail. aspx? news ID=506913;

احمدمحمد شکر، صدام حسین من‌القمة الی الهاویة، بیروت ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ محسن عبدالعزیز حکیم، صدام مجرم حرب: دراسة قانونیة فی مشروع تقدیم صدام لمحاکمة دولیة، [تهران] ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ محمد عیسی داود، سرّالمؤامرة حتی لایضربوا العراق و السدالعالی با لقنبلة النوویة، [قاهره ۲۰۰۲]؛ علی‌اکبر ولایتی، تاریخ سیاسی جنگ تحمیلی عراق بر جمهوری اسلامی ایران، تهران ۱۳۸۰ش؛ عباس هدایتی‌خمینی، شورای امنیت و جنگ تحمیلی عراق علیه جمهوری اسلامی ایران (تا پذیرش قطعنامهٔ ۵۹۸ از سوی ایران)، تهران ۱۳۷۴ش؛

Anthony H. Cordesman and Abraham R. Wagner, *The lessons of modern war*, Boulder, Colo. 1991; Dilip Hiro, *The longest war: the Iran-Iraq military conflict*, New York 1991.

/ اصغر صادقی‌یکتا /



Encyclopaedia Islamica Foundation

Founded in 1984

under the patronage
of
H.H. Āyat-Allāh Sayyed ʿAlī Kāmene'ī

Address: P.O.B. 11365/3885, Tehran, Iran
or
130 South Felestin St, Tehran 14166, Iran
Website:www.encyclopaediaislamica.com
www.daneshname.com
ISBN 978-600-447014-8 (v.13)



ENCYCLOPAEDIA OF THE WORLD OF ISLAM (*EWI*)

(IN PERSIAN)

Dānešnāme-ye Jahān-e Eslām

Ḥ

Ḥarrānī, Ḥammād – Ḥalabče

(13)



Edited by

Ġolām-ʿAlī Ḥaddād ʿĀdel

Academic Assistant

Hassan Ṭāromi-Rād

Tehran 2009